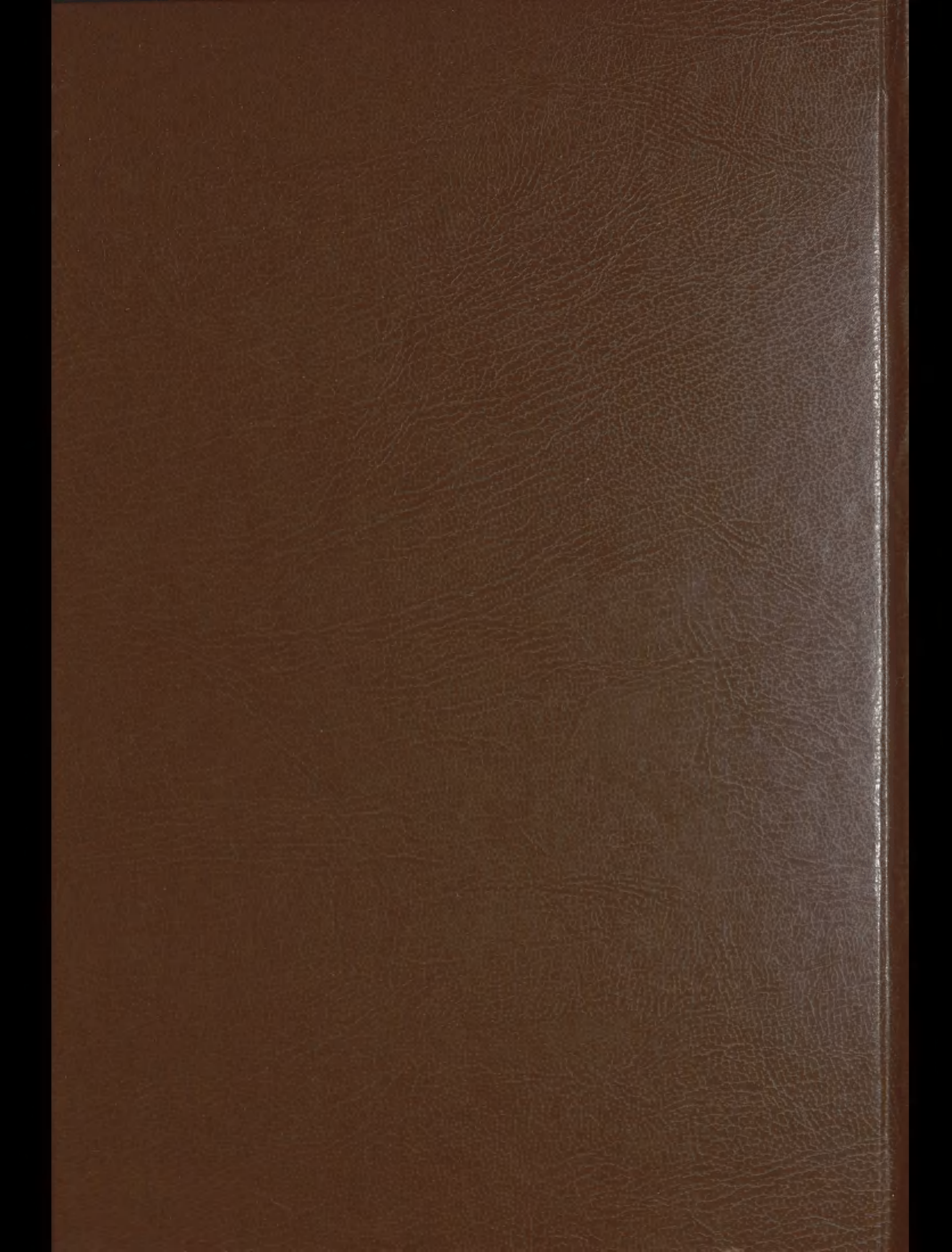
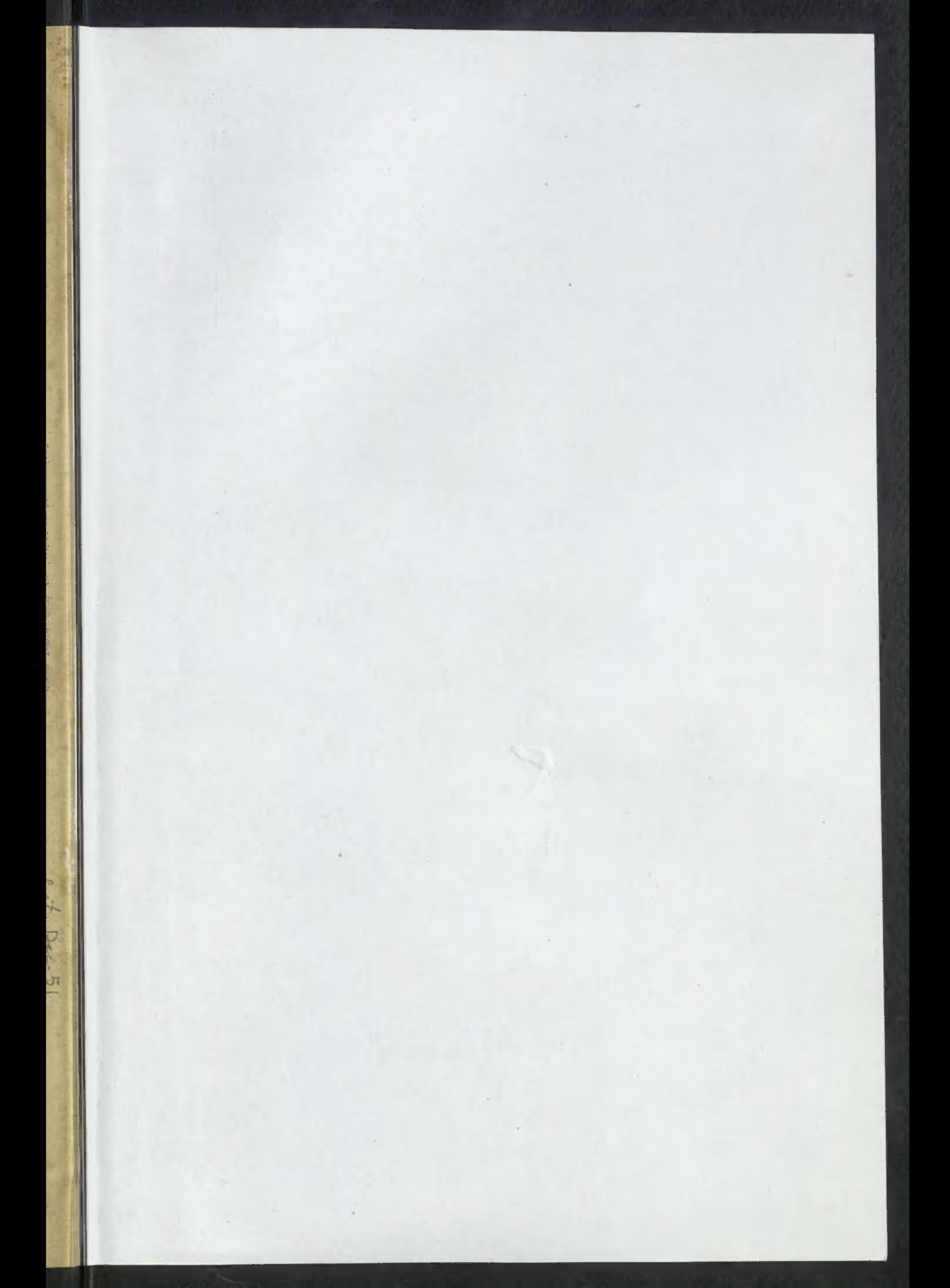
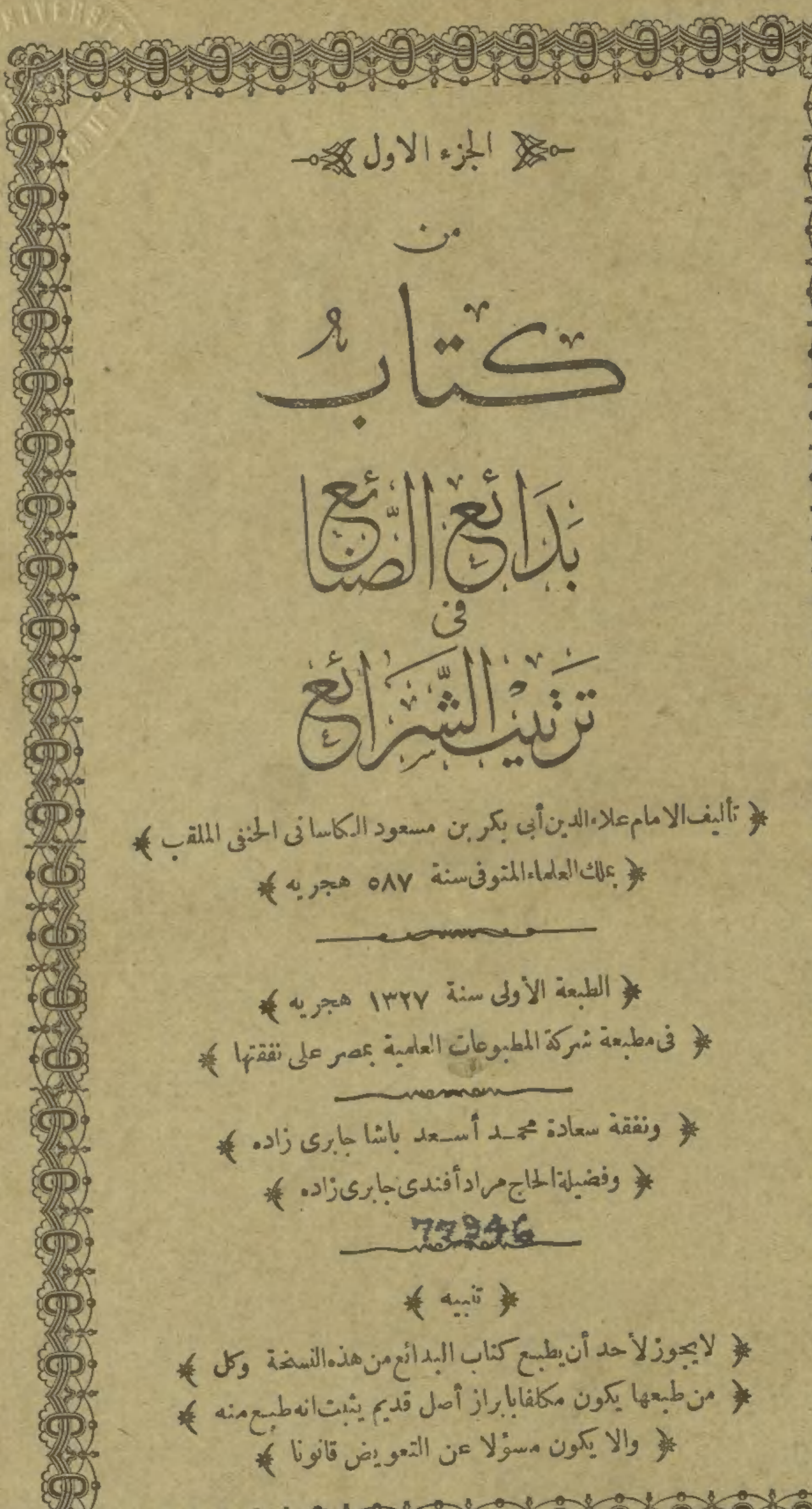




AMERICAN
UNIVERSITY OF
BEIRUT
AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT
UT VITAM HABEANT ABUNDANTIUS HABEANT
1866
UNIVERSITY
LIBRARY





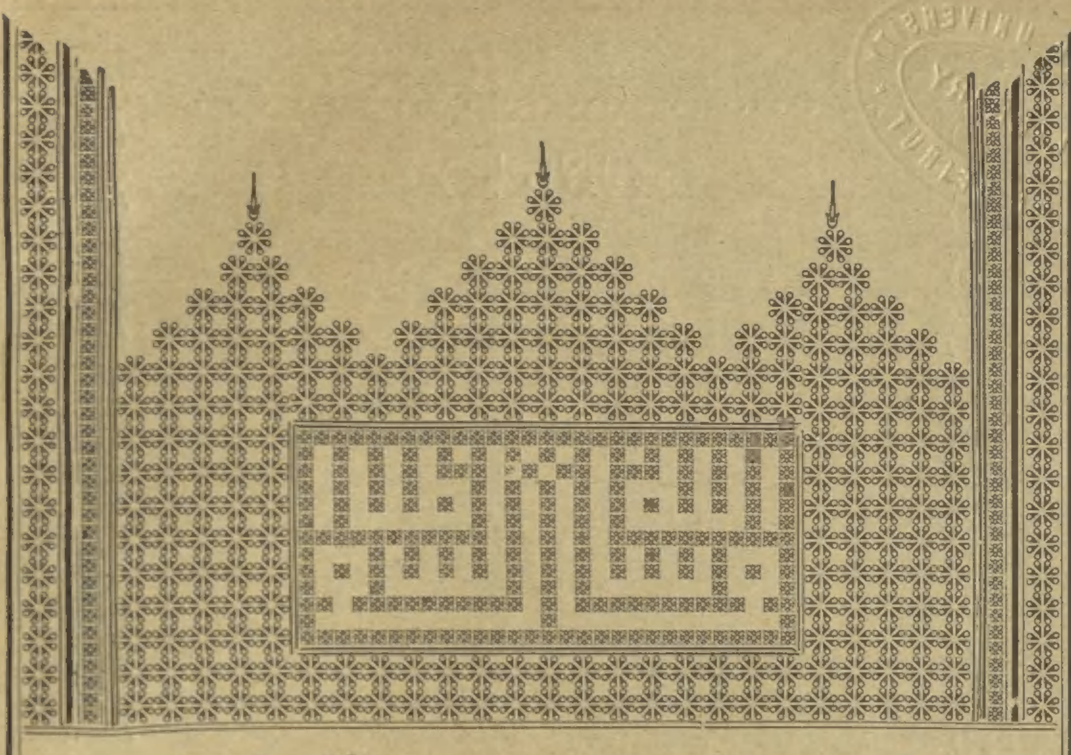
الجزء الاول

من

كتاب
بدائع الصنائع
في
ترتيب الشرائع

تأليف الامام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاسانى الحنفى الملقب
بملك العلماء المتوفى سنة ٥٨٧ هجريه

الطبعة الأولى سنة ١٣٢٧ هجريه
فى مطبعة شركة المطبوعات العلمية بمصر على نفقتها
ونفقة سعادة محمد أسعد باشا جابرى زاده
وفضيلة الحاج مراد أفندى جابرى زاده



﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

الحمد لله العلى القادر القوى القاهر الرحيم الغافر الكريم الساتر ذى السلطان الظاهر والبرهان الباهر خالق كل شى ومالك كل ميت وحى خلق فأحسن وصنع فأتقن وقدر فغفر وأبصر فستر وكرم فعفى وحكم فأخفى عم فضله واحسانه وتمت حجته وبرهانه وظهر أمره وسلطانه فسبحانه ما أعظم شانه والصلاة والسلام على المبعوث بشيرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا فأوضح الدلاله وأزاح الجهاله وفل السفه وثل الشبه محمد سيد المرسلين وامام المتقين وعلى آله الأبرار وأصحابه المصطفين الأخيار ﴿ وبعد ﴾ فانه لا علم بعد العلم بالله وصفاته أشرف من علم الفقه وهو المسمى بعلم الحلال والحرام وعلم الشرائع والأحكام له بعث الرسل وأنزل الكتب اذ لا سبيل الى معرفته بالعقل المحض دون معونة السمع وقال الله تعالى يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا قيل فى بعض وجوه التأويل هو علم الفقه وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ما عبد الله بشئ أفضل من فقه فى دين ولفقيه واحد أشد على الشيطان من ألف عابد وروى أن رجلا قدم من الشام الى عمر رضى الله عنه فقال ما أقدمك قال قدمت لأتعلم التشهد فبكى عمر حتى ابتلت لحيته ثم قال والله انى لأرجو من الله أن لا يعذبك أبدا والأخبار والآثار فى الحض على هذا النوع من العلم أكثر من أن تحصى وقد كثر تصانيف مشايخنا فى هذا الفن قديما وحديثا وكلهم أفادوا وأجادوا غير انهم لم يصرفوا العناية الى الترتيب فى ذلك سوى أستاذى وارث السنة ومورثها الشيخ الامام الزاهد علاء الدين رئيس أهل السنة محمد بن أحمد بن أبى أحمد السمرقندى رحمه الله تعالى فاقتديت به فاهتديت اذ الغرض الأصلى والمقصود الكلى من التصنيف فى كل فن من فنون العلم هو تيسير سبيل الوصول الى المطلوب على الطالبين وتقريبه الى افهام المقتبسين ولا يلتئم هذا المراد الا بترتيب تقتضيه الصناعة وتوجبه الحكمة وهو التصفح عن أقسام المسائل وفصولها وتخريجها على قواعدها وأصولها ليكون أسرع فهما وأسهل ضبطا وأيسر حفظا فتكثر الفائدة وتتوفر العائدة فصرفت العناية الى ذلك وجمعت فى كتابى

هذا جملا من الفقه مرتبة بالترتيب الصناعى والتأليف الحكمى الذى ترتضيه أرباب الصنعة وتخضع له أهل الحكمة مع ايراد الدلائل الجلية والنكت القوية بعبارات محكمة المبانى مؤدية المعانى وسميته ﴿ بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع ﴾ اذ هى صنعة بديعة وترتيب عجيب وترصيف غريب لتكون التسمية موافقة للمسمى والصورة مطابقة للمعنى وافق شن طبقه وافقه فاعتنقه فأستوفق الله تعالى لاتمام هذا الكتاب الذى هو غاية المراد والزاد للرواد ومنتهى الطلب * وعينه تشفى الجرب * والمأمول من فضله وكرمه أن يجعله وارثا فى الغابرين ولسان صدق فى الآخرين وذكرا فى الدنيا وذخرا فى العقبى وهو خير مأمول وأكرم مسؤل

﴿ كتاب الطهارة ﴾

الكلام فى هذا الكتاب فى الأصل فى موضعين أحدهما فى تفسير الطهارة والثانى فى بيان أنواعها (أما) تفسيرها فالطهارة لغة وشرعا هى النظافة والتطهير التنظيف وهو اثبات النظافة فى المحل وانها صفة تحدث ساعة فساعة وانما يمتنع حدوثها بوجود ضدها وهو القذر فاذا زال القذر وامتنع حدوثه بازالة العين القذرة تحدث النظافة فكان زوال القذر من باب زوال المانع من حدوث الطهارة لا أن يكون طهارة وانما سمى طهارة توسعا لحدوث الطهارة عند زواله

﴿ فصل ﴾ وأما بيان أنواعها فالطهارة فى الأصل نوعان طهارة عن الحدث وتسمى طهارة حكمية وطهارة عن الخبث وتسمى طهارة حقيقية (أما) الطهارة عن الحدث فثلاثة أنواع الوضوء والغسل والتيمم (أما) الوضوء فالكلام فى الوضوء فى مواضع فى تفسيره وفى بيان أركانه وفى بيان شرائط الأركان وفى بيان سننه وفى بيان آدابه وفى بيان ما ينقضه (أما) الأول فالوضوء اسم للغسل والمسح لقوله تبارك وتعالى يا أيها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وأرجلكم الى الكعبين أمر بغسل الأعضاء الثلاثة ومسح الرأس فلابد من معرفة معنى الغسل والمسح فالغسل هو اسالة المائع على المحل والمسح هو الاصابة حتى لو غسل أعضاء وضوئه ولم يسل الماء بأن استعمله مثل الدهن لم يجز فى ظاهر الرواية وروى عن أبى يوسف انه يجوز وعلى هذا قالوا لو توضأ بالثلج ولم يقطر منه شئ لا يجوز ولو قطر قطرتان أو ثلاث جاز لوجود الاسالة وسئل الفقيه أبو جعفر الهندوانى عن التوضئ بالثلج فقال ذلك مسح وليس بغسل فان عالجه حتى يسيل يجوز وعن خلف بن أيوب انه قال ينبغى للمتوضئ فى الشتاء أن يبل أعضاءه شبه الدهن ثم يسيل الماء عليها لان الماء يتجافى عن الأعضا فى الشتاء (وأما) أركان الوضوء فأربعة (أحدها) غسل الوجه مرة واحدة لقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم والأمر المطلق لا يقتضى التكرار ولم يذكر فى ظاهر الرواية حد الوجه وذكر فى غير رواية الاصول انه من قصاص الشعر الى أسفل الذقن والى شحمتى الاذنين وهذا تحديد صحيح لانه تحديد الشئ بما ينبئ عنه اللفظ لغة لان الوجه اسم لما يواجه الانسان أو ما يواجه اليه فى العادة والمواجهة تقع بهذا المحدود فوجب غسله قبل نبات الشعر فاذا نبت الشعر يسقط غسل ما تحته عند عامة العلماء وقال أبو عبد الله البلخى انه لا يسقط غسله وقال الشافعى ان كان الشعر كثيفا يسقط وان كان خفيفا لا يسقط وجه قول أبى عبد الله ان ما تحت الشعر بقى داخلا تحت الحد بعد نبات الشعر فلا يسقط غسله وجه قول الشافعى ان السقوط لمكان الحرج والحرج فى الكثيف لا فى الخفيف (ولنا) ان الواجب غسل الوجه ولما نبت الشعر خرج ما تحته من أن يكون وجها لانه لا يواجه اليه فلا يجب غسله وخرج الجواب عما قاله أبو عبد الله وعما قاله الشافعى أيضا لان السقوط فى الكثيف ليس لمكان الحرج بل لخروجه من أن يكون وجها لاستتاره بالشعر وقد وجد ذلك فى الخفيف وعلى هذا الخلاف غسل ما تحت الشارب والحاجبين وأما الشعر الذى يلاقى الخدين وظاهر الذقن فقد روى ابن شجاع عن الحسن عن أبى حنيفة وزفر انه اذا مسح من لحيته ثلثا أو ربعا جاز وان مسح أقل من ذلك لم يجز وقال أبو يوسف ان لم

مطلب غسل الوجه

يمسح شيأ منها جاز وهذه الروايات مرجوع عنها والصحيح انه يجب غسله لان البشرة خرجت من أن تكون وجها لعدم معنى المواجهة لاستتارها بالشعر فصار ظاهر الشعر الملاقي لها هو الوجه لان المواجهة تقع اليه والى هذا أشار أبو حنيفة فقال وانما مواضع الوضوء ما ظهر منها والظاهر هو الشعر لا البشرة فيجب غسله ولا يجب غسل ما استرسل من اللحية عندنا وعند الشافعي يجب (له) ان المسترسل تابع لما اتصل والتبع حكمه حكم الأصل (ولنا) انه انما يواجه الى المتصل عادة لا الى المسترسل فلم يكن المسترسل وجها فلا يجب غسله ويجب غسل البياض الذي بين العذار والاذن في قول أبي حنيفة ومحمد وروى عن أبي يوسف انه لا يجب لأبي يوسف ان ما تحت العذار لا يجب غسله مع انه أقرب الى الوجه فلأن لا يجب غسل البياض أولى ولهما ان البياض داخل في حد الوجه ولم يستتر بالشعر فبقي واجب الغسل كما كان بخلاف العذار وادخال الماء في داخل العينين ليس بواجب لان داخل العين ليس بوجه لانه لا يواجه اليه ولان فيه حرجا وقيل ان من تكلف لذلك من الصحابة كف بصره كابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم

طلب غسل اليدين

(والثاني) غسل اليدين مرة واحدة لقوله تعالى وأيديكم ومطلق الأمر لا يقتضي التكرار والمرفقان يدخلان في الغسل عند أصحابنا الثلاثة وعند زفر لا يدخلان ولو قطعت يده من المرفق يجب عليه غسل موضع القطع عندنا خلافا له وجه قوله ان الله تعالى جعل المرفق غاية فلا يدخل تحت ما جعلت له الغاية كما لا يدخل الليل تحت الأمر بالصوم في قوله تعالى ثم أتموا الصيام الى الليل ولنا ان الأمر تعلق بغسل اليد واليد اسم لهذه الجارحة من رؤس الأصابع الى الابط ولولا ذكر المرفق لوجب غسل اليد كلها فكان ذكر المرفق لاسقاط الحكم عما وراءه لا لمد الحكم اليه لدخوله تحت مطلق اسم اليد فيكون عملا باللفظ بالقدر الممكن وبه تبين ان المرفق لا يصلح غاية لحكم ثبت في اليد لكونه بعض اليد بخلاف الليل في باب الصوم الا ترى انه لولا ذكر الليل لما اقتضى الأمر الا وجوب صوم ساعة فكان ذكر الليل لمد الحكم اليه على أن الغايات منقسمة منها ما لا يدخل تحت ما ضربت له الغاية ومنها ما يدخل كمن قال رأيت فلانا من رأسه الى قدمه وأكلت السمكة من رأسها الى ذنبها ادخل القدم والذنب فان كانت هذه الغاية من القسم الاول لا يجب غسلهما وان كانت من القسم الثاني يجب فيحمل على الثاني احتياطا على أنه اذا احتمل دخول المرافق في الامر بالغسل واحتمل خروجها عنه صار مجملا مفتقرا الى البيان وقد روى جابر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا بلغ المرفقين في الوضوء أدار الماء عليهما فكان فعله بيانا لمجمل الكتاب والمجمل اذا التحق به البيان يصير مفسرا من الأصل

طلب مسح الرأس

(والثالث) مسح الرأس مرة واحدة لقوله تعالى وامسحوا برؤسكم والأمر المطلق بالفعل لا يوجب التكرار واختلف في المقدار المفروض مسحه ذكره في الأصل وقدره بثلاث أصابع اليد وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه قدره بالربع وهو قول زفر وذكر الكرخي والطحاوي عن أصحابنا مقدار الناصية وقال مالك لا يجوز حتى يمسح جميع الرأس أو أكثره وقال الشافعي اذا مسح ما يسمى مسحا يجوز وان كان ثلاث شعرات وجه قول مالك أن الله تعالى ذكر الرأس والرأس اسم للجملة فيقتضي وجوب مسح جميع الرأس وحرف الباء لا يقتضي التبعيض لغة بل هو حرف الصاق فيقتضي الصاق الفعل بالمفعول وهو المسح بالرأس والرأس اسم لكله فيجب مسح كله الا أنه اذا مسح الاكثر جاز لقيام الاكثر مقام الكل وجه قول الشافعي ان الأمر تعلق بالمسح بالرأس والمسح بالشئ لا يقتضي استيعابه في العرف يقال مسحت يدي بالمنديل وان لم يمسح بكله ويقال كتبت بالقلم وضربت بالسيف وان لم يكتب بكل القلم ولم يضرب بكل السيف فيتناول أدنى ما ينطلق عليه الاسم ولنا ان الأمر بالمسح يقتضي آلة اذ المسح لا يكون الا بآلة وآلة المسح هي أصابع اليد عادة وثلاث أصابع اليد أكثر الأصابع وللأكثر حكم الكل فصار كأنه نص على الثلاث وقال وامسحوا برؤسكم بثلاث أصابع أيديكم وأما وجه التقدير بالناصية فلأن مسح جميع الرأس ليس بمراد من الآية بالاجماع ألا ترى انه عند مالك ان مسح جميع الرأس الا قليلا منه جاز فلا يمكن حمل الآية على جميع الرأس ولا على بعض مطلق وهو أدنى ما ينطلق عليه الاسم كما قاله الشافعي لان ماسح

شعرة أو ثلاث شعرات لا يسمى ماسحا في العرف فلا بد من الحمل على مقدار يسمى المسح عليه مسحا في المتعارف وذلك غير معلوم وقد روى المغيرة بن شعبة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه بال وتوضأ ومسح على ناصيته فصار فعله عليه الصلاة والسلام بيانا لمجمل الكتاب اذ البيان يكون بالقول تارة وبالفعل أخرى كفعله في هيئة الصلاة وعدد ركعاتها وفعله في مناسك الحج وغير ذلك فكان المراد من المسح بالرأس مقدار الناصية ببيان النبي صلى الله عليه وسلم ووجه التقدير بالربع انه قد ظهر اعتبار الربع في كثير من الاحكام كما في حلق ربع الرأس انه يحل به المحرم ولا يحل بدونه ويجب الدم اذا فعله في احرامه ولا يجب بدونه وكما في انكشاف الربع من العورة في باب الصلاة انه يمنع جواز الصلاة ومادونه لا يمنع كذا ههنا ولو وضع ثلاث أصابع وضعا ولم يمدها جاز على قياس رواية الأصل وهي التقدير بثلاث أصابع لانه أتى بالقدر المفروض وعلى قياس رواية الناصية والربع لا يجوز لانه ما استوفى ذلك القدر ولو مسح بثلاث أصابع منصوبة غير موضوعة ولا ممدودة لم يجز لانه لم يأت بالقدر المفروض ولو مدها حتى بلغ القدر المفروض لم يجز عند أصحابنا الثلاثة وعند زفر يجوز وعلى هذا الخلاف اذا مسح بأصبع أو بأصبعين ومدهما حتى بلغ مقدار الفرض وجه قول زفر ان الماء لا يصير مستعملا حالة المسح كما لا يصير مستعملا حالة الغسل فاذا مد فقد مسح بماء غير مستعمل فجاز والدليل عليه ان سنة الاستيعاب تحصل بالمد ولو كان مستعملا بالمد لما حصلت لانها لا تحصل بالماء المستعمل (ولنا) ان الأصل ان يصير الماء مستعملا بأول ملاقاته العضو لوجود زوال الحدث أو قصد القربة الا ان في باب الغسل لم يظهر حكم الاستعمال في تلك الحالة للضرورة وهي انه لو أعطى له حكم الاستعمال لاحتاج الى أن يأخذ لكل جزء من العضو ماء جديدا وفيه من الحرج مالا يخفى فلم يظهر حكم الاستعمال لهذه الضرورة ولا ضرورة في المسح لانه يمكنه أن يمسح دفعة واحدة فلا ضرورة الى المد لاقامة الفرض فظهر حكم الاستعمال فيه وبه حاجة الى اقامة سنة الاستيعاب فلم يظهر حكم الاستعمال فيه كما في الغسل ولو مسح بأصبع واحدة ثلاث مرات وأعادها الى الماء في كل مرة جاز هكذا روى ابن رستم عن محمد في النوادر لان المفروض هو المسح قدر ثلاث أصابع وقد وجد وان لم يكن بثلاث أصابع ألا ترى انه لو أصاب رأسه هذا القدر من ماء المطر سقط عنه فرض المسح وان لم يوجد منه فعل المسح رأسا ولو مسح بأصبع واحدة ببطنها وبظهرها وبجانبيها لم يذكر في ظاهر الرواية واختلف المشايخ فقال بعضهم لا يجوز وقال بعضهم يجوز وهو الصحيح لان ذلك في معنى المسح بثلاث أصابع وايصال الماء الى أصول الشعر ليس بفرض لان فيه حرجا فأقيم المسح على الشعر مقام المسح على أصوله ولو مسح على شعره وكان شعره طويلا فان مسح على ما تحت أذنه لم يجز وان مسح على ما فوقها جاز لان المسح على الشعر كالمسح على ما تحته وما تحت الأذن عنق وما فوقه رأس ولا يجوز المسح على العمامة والقلنسوة لانهما تمنعان اصابة الماء الشعر ولا يجوز مسح المرأة على خمارها لما روى عن عائشة رضي الله عنها انها أدخلت يدها تحت الخمار ومسحت برأسها وقالت بهذا أمرني رسول الله صلى الله عليه وسلم الا اذا كان الخمار رقيقا ينفذ الماء الى شعرها فيجوز لوجود الاصابة ولو أصاب رأسه المطر مقدار المفروض أجزأه مسحه بيده أو لم يمسحه لان الفعل ليس بمقصود في المسح وانما المقصود هو وصول الماء الى ظاهر الشعر وقد وجد والله الموفق (والرابع) غسل الرجلين

مطلب غسل الرجلين

مرة واحدة لقوله تعالى وأرجلكم الى الكعبين بنصب اللام من الأرجل معطوفا على قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق كأنه قال فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق وأرجلكم الى الكعبين وامسحوا برؤسكم والأمر المطلق لا يقتضي التكرار وقالت الرافضة الفرض هو المسح لا غير وقال الحسن البصري بالتخيير بين المسح والغسل وقال بعض المتأخرين بالجمع بينهما وأصل هذا الاختلاف ان الآية قرئت بقراءتين بالنصب والخفض فمن قال بالمسح أخذ بقراءة الخفض فانها تقتضي كون الأرجل ممسوحة لا مغسولة لانها تكون معطوفة على الرأس والمعطوف يشارك المعطوف عليه في الحكم ثم وظيفة الرأس المسح فكذا وظيفة

الرجل ومصداق هذه القراءة انه اجتمع فى الكلام عاملان أحدهما قوله فاغسلوا والثانى حرف الجر وهو الباء فى قوله برؤسكم والباء أقرب فكان الخفض أولى ومن قال بالتخيير يقول ان القراءتين قد ثبت كون كل واحدة منهما قرآنا وتعذر الجمع بين موجبيهما وهو وجوب المسح والغسل اذ لا قائل به فى السلف فيخير المكلف ان شاء عمل بقراءة النصب فغسل وان شاء بقراءة الخفض فسح وأيهما فعل يكون اتيانا بالمفروض كما فى الأمر بأحد الأشياء الثلاثة ومن قال بالجمع يقول القراءتان فى آية واحدة بمنزلة آيتين فيجب العمل بهما جميعا ما أمكن وأمكن ههنا لعدم التنافى اذ لا تنافى بين الغسل والمسح فى محل واحد فيجب الجمع بينهما (ولنا) قراءة النصب وانها تقتضى كون وظيفة الأرجل الغسل لانها تكون معطوفة على المغسولات وهى الوجه واليدان والمعطوف على المغسول يكون مغسولا تحقيقا لمقتضى العطف وجه هذه القراءة وجوه أحدها ما قاله بعض مشايخنا ان قراءة النصب محكمة فى الدلالة على كون الأرجل معطوفة على المغسولات وقراءة الخفض محتملة لانه يحتمل انها معطوفة على الرؤس حقيقة ومحلها من الاعراب الخفض ويحتمل أنها معطوفة على الوجه واليدين حقيقة ومحلها من الاعراب النصب الا أن خفضها للمجاورة واعطاء الاعراب بالمجاورة طريقة شائعة فى اللغة بغير حائل وبحائل اما بغير الحائل فكقولهم جحر ضب خرب وماء شن بارد والخرب نعت الجحر لا نعت الضب والبرودة نعت الماء لا نعت الشن ثم خفض لمكان المجاورة وأما مع الحائل فكما قال تعالى يطوف عليهم ولدان مخلدون بأكواب وأباريق الى قوله وحور عين لانهن لا يطاف بهن وكما قال الفرزدق

فهل أنت ان ماتت أتانك راكب * الى آل بسطام بن قيس خاطب

فثبت ان قراءة الخفض محتملة وقراءة النصب محكمة فكان العمل بقراءة النصب أولى الا أن فى هذا اشكالا وهو أن هذا الكلام فى حد التعارض لأن قراءة النصب محتملة أيضا فى الدلالة على كون الأرجل معطوفة على اليدين والرجلين لانه يحتمل انها معطوفة على الرأس والمراد بها المسح حقيقة لكنها نصبت على المعنى لا على اللفظ لان الممسوح به مفعول به فصار كأنه قال تعالى وامسحوا برؤسكم والاعراب قد يتبع اللفظ وقد يتبع المعنى كما قال الشاعر معاوى اننا بشر فاسجح * فلسنا بالجبال ولا الحديدا

نصب الحديد عطفا على الجبال بالمعنى لا باللفظ معناه فلسنا الجبال ولا الحديد فكانت كل واحدة من القراءتين محتملة فى الدلالة من الوجه الذى ذكرنا فوقع التعارض فيطلب الترجيح من جانب آخر وذلك من وجوه أحدها ان الله تعالى مد الحكم فى الارجل الى الكعبين ووجوب المسح لا يعتد اليهما والثانى أن الغسل يتضمن المسح اذ الغسل اسالة والمسح اصابة وفى الاسالة اصابة وزيادة فكان ما قلناه عملا بالقراءتين معا فكان أولى والثالث أنه قد روى جابر وأبو هريرة وعائشة وعبد الله بن عمر وغيرهم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى قوما تلوح أعقابهم لم يصبها الماء فقال ويل للاعقاب من النار اسبغوا الوضوء وروى أنه توضأ مرة مرة وغسل رجليه وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به ومعلوم أن قوله ويل للاعقاب من النار وعيد لا يستحق الا بترك المفروض وكذا نفى قبول صلاة من لا يغسل رجليه فى وضوئه فدل ان غسل الرجلين من فرائض الوضوء وقد ثبت بالتواتر أن النبى صلى الله عليه وسلم غسل رجليه فى الوضوء لا يجحده مسلم فكان قوله وفعله بيان المراد بالآية فثبت بالدلائل المتصلة والمنفصلة أن الارجل فى الآية معطوفة على المغسول لا على الممسوح فكان وظيفتها الغسل لا المسح على أنه ان وقع التعارض بين القراءتين فالحكم فى تعارض القراءتين كالحكم فى تعارض الآيتين وهو انه ان أمكن العمل بهما مطلقا يعمل وان لم يمكن للتنافى يعمل بهما بالقدر الممكن وههنا لا يمكن الجمع بين الغسل والمسح فى عضو واحد فى حالة واحدة لانه لم يقل به أحد من السلف ولانه يؤدى الى تكرار المسح لما ذكرنا أن الغسل يتضمن المسح والأمر المطلق لا يقتضى التكرار فيعمل بهما فى الحالتين فتحمل قراءة النصب على ما اذا كانت الرجلان باديتين وتحمل قراءة الخفض على ما اذا كانتا مستورتين بالخفين توفيقا بين القراءتين وعملا بهما

بالقدر الممكن وبه تبين أن القول بالتخيير باطل عند امكان العمل بهما في الجملة وعند عدم الامكان أصلا ورأسا لا يخير أيضا بل يتوقف على ما عرف في أصول الفقه ثم الكعبان يدخلان في الغسل عند أصحابنا الثلاثة وعند زفر لا يدخلان والكلام في الكعبين على نحو الكلام في المرفقين وقد ذكرناه والكعبان هما العظمان الناتئان في أسفل الساق بلا خلاف بين الأصحاب كذا ذكره القدوري لان الكعب في اللغة اسم لما علا وارتفع ومنه سميت الكعبة كعبة وأصله من كعب القناة وهو أنبوبها سمي به لارتفاعه وتسمى الجارية الناهدة الثديين كاعبا لارتفاع ثديها وكذا في العرف يفهم منه الناتئ يقال ضرب كعب فلان وفي الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال في تسوية الصفوف في الصلاة الصقوا الكعاب بالكعاب ولم يتحقق معنى الالصاق الا في الناتئ وما روى هشام عن محمد أنه المفصل الذي عند معقد الشراك على ظهر القدم فغير صحيح وانما قال محمد في مسئلة المحرم اذا لم يجد نعلين انه يقطع الخف أسفل الكعب فقال ان الكعب ههنا الذي في مفصل القدم فنقل هشام ذلك الى الطهارة والله أعلم وهذا الذي ذكرنا من وجوب غسل الرجلين اذا كانتا باديتين لا عذر بهما فأما اذا كانتا مستورتين بالخف أو كان بهما عذر من كسر أو جرح أو قرح فوظيفتهما المسح فيقع الكلام في الأصل في موضعين أحدهما في المسح على الخفين والثاني في المسح على الجبائر

مطلب المسح على الخفين

﴿ فصل ﴾ اما المسح على الخفين فالكلام فيه في مواضع في بيان جوازه وفي بيان مدته وفي بيان شرائط جوازه وفي بيان مقداره وفي بيان ما ينقضه وفي بيان حكمه اذا انتقض (أما) الاول فالمسح على الخفين جائز عند عامة الفقهاء وعامة الصحابة رضي الله عنهم الا شيأ قليلا روى عن ابن عباس رضي الله عنه أنه لا يجوز وهو قول الرافضة وقال مالك يجوز للمسافر ولا يجوز للمقيم واحتج من أنكر المسح بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وأرجلكم الى الكعبين فقراءة النصب تقتضي وجوب غسل الرجلين مطلقا عن الأحوال لانه جعل الأرجل معطوفة على الوجه واليدين وهي مغسولة فكذا الأرجل وقراءة الخفض تقتضي وجوب المسح على الرجلين لا على الخفين وروى أنه سئل ابن عباس هل مسح رسول الله صلى الله عليه وسلم على الخفين فقال والله ما مسح رسول الله صلى الله عليه وسلم على الخفين بعد نزول المائدة ولأن أمسح على ظهر عير في الفلاة أحب الي من أن أمسح على الخفين وفي رواية قال لأن أمسح على جلد حمار أحب الي من أن أمسح على الخفين (ولنا) ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال يمسح المقيم على الخفين يوما وليلة والمسافر ثلاثة أيام ولياليها وهذا حديث مشهور رواه جماعة من الصحابة مثل عمر وعلي وخزيمة بن ثابت وأبي سعيد الخدري وصفوان بن عسال وعوف بن مالك وأبي عمارة وابن عباس وعائشة رضي الله عنهم حتى قال أبو يوسف خبر مسح الخفين يجوز نسخ القرآن بمثله وروى انه قال انما يجوز نسخ القرآن بالسنة اذا وردت كورود المسح على الخفين وكذا الصحابة رضي الله عنهم أجمعوا على جواز المسح قولا وفعلا حتى روى عن الحسن البصري أنه قال أدركت سبعين بدريا من الصحابة كلهم كانوا يرون المسح على الخفين ولهذا رآه أبو حنيفة من شرائط السنة والجماعة فقال فيها ان تفضل الشيخين وتحب الختنين وان ترى المسح على الخفين وأن لا تحرم نبيذ التمر يعني المثلث وروى عنه أنه قال ما قلت بالمسح حتى جاءني فيه مثل ضوء النهار فكان الجحود ردا على كبار الصحابة ونسبة اياهم الى الخطأ فكان بدعة فلهذا قال الكرخي أخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين وروى عن أبي حنيفة رضي الله عنه أنه قال لولا ان المسح لا خلف فيه ما مسحنا ودل قوله هذا على ان خلاف ابن عباس لا يكاد يصح ولان الامة لم تختلف أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح وانما اختلفوا أنه مسح قبل نزول المائدة أو بعدها ولنا في رسول الله صلى الله عليه وسلم أسوة حسنة حتى قال الحسن البصري حدثني سبعون رجلا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم انهم رأوه يمسح على الخفين وروى عن عائشة والبراء بن عازب رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه

وسلم مسح بعد المائدة وروى عن جرير بن عبد الله البجلى انه توضأ ومسح على الخفين فقيل له فى ذلك فقال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ ومسح على الخفين فقيل له أكان ذلك بعد نزول المائدة فقال وهل أسلمت الا بعد نزول المائدة واما الآية فقد قرئت بقراءتين فنعمل بهما فى حالين فنقول وظيفتهما الغسل اذا كانتا باديتين والمسح اذا كانتا مستورتين بالخف عملا بالقراءتين بقدر الامكان ويجوز أن يقال لمن مسح على خفه انه مسح على رجله كما يجوز أن يقال ضرب على رجله وان ضرب على خفه والرواية عن ابن عباس لم تصح لما روينا عن أبى حنيفة ولان مداره على عكرمة وروى انه لما بلغت روايته عطاء قال كذب عكرمة وروى عنه عطاء والضحاك انه مسح على خفيه فهذا يدل على ان خلاف ابن عباس لم يثبت وروى عن عطاء انه قال كان ابن عباس يخالف الناس فى المسح على الخفين فلم يمت حتى تابعهم وأما الكلام مع مالك فوجه قوله ان المسح شرع ترفها ودفعا للمشقة فيختص شرعيته بمكان المشقة وهو السفر ولنا ما روينا من الحديث المشهور وهو قوله صلى الله عليه وسلم يمسح المقيم على الخفين يوما وليلة والمسافر ثلاثة أيام ولياليها وما ذكر من الاعتبار غير سديد لان المقيم يحتاج الى الترفه ودفع المشقة الا أن حاجة المسافر الى ذلك أشد فزيدت مدته لزيادة الترفيه والله الموفق * وأما بيان مدة المسح فقد اختلف العلماء فى أن المسح على الخفين هل هو مقدر بمدة قال عامتهم انه مقدر بمدة فى حق المقيم يوما وليلة وفى حق المسافر ثلاثة أيام ولياليها وقال مالك انه غير مقدر وله أن يمسح كم شاء والمسئلة مختلفة بين الصحابة رضى الله عنهم روى عن عمر وعلى وابن مسعود وابن عباس وابن عمر وسعد بن أبى وقاص وجابر بن سمرة وأبى موسى الاشعرى والمغيرة بن شعبة رضى الله عنهم انه موقت وعن أبى الدرداء وزيد بن ثابت وسعيد رضى الله عنهم انه غير موقت واحتج مالك بما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه بلغ بالمسح سبعا وروى أن عمر رضى الله عنه سأل عقبة بن عامر وقد قدم من الشام متى عهدك بالمسح قال سبعا فقال عمر رضى الله عنه أصبت السنة ولنا الحديث المشهور وما روى انه مسح وبلغ بالمسح سبعا فهو غريب فلا يترك به المشهور مع ان الرواية المتفق عليها انه بلغ بالمسح ثلاثا ثم تأويله انه احتاج الى المسح سبعا فى مدة المسح وأما الحديث الآخر فقد روى جابر الجعفى عن عمر أنه قال للمسافر ثلاثة أيام وللمقيم يوم وليلة وهو موافق للخبر المشهور فكان الاخذ به أولى ثم يحتمل أن يكون المراد من قوله متى عهدك بلبس الخف ابتداء اللبس أى متى عهدك بابتداء اللبس وان كان تخلل بين ذلك نزع الخف ثم اختلف فى اعتبار مدة المسح انه من أى وقت يعتبر فقال عامة العلماء يعتبر من وقت الحدث بعد اللبس فيمسح من وقت الحدث الى وقت الحدث وقال بعضهم يعتبر من وقت اللبس فيمسح من وقت اللبس الى وقت اللبس وقال بعضهم يعتبر من وقت المسح فيمسح من وقت المسح الى وقت المسح حتى لو توضأ بعد ما انفجر الصبح ولبس خفيه وصلى الفجر ثم أحدث بعد طلوع الشمس ثم توضأ ومسح على خفيه بعد زوال الشمس فعلى قول العامة يمسح الى ما بعد طلوع الشمس من اليوم الثانى ان كان مقيما وان كان مسافرا يمسح الى ما بعد طلوع الشمس من اليوم الرابع وعلى قول من اعتبر وقت اللبس يمسح الى ما بعد انفجار الصبح من اليوم الثانى ان كان مقيما وان كان مسافرا الى ما بعد انفجار الصبح من اليوم الرابع وعلى قول من اعتبر وقت المسح يمسح الى ما بعد زوال الشمس من اليوم الثانى ان كان مقيما وان كان مسافرا يمسح الى ما بعد زوال الشمس من اليوم الرابع والصحيح اعتبار وقت الحدث بعد اللبس لان الخف جعل مانعا من سراية الحدث الى القدم ومعنى المنع انما يتحقق عند الحدث فيعتبر ابتداء المدة من هذا الوقت لان هذه المدة ضربت توسعة وتيسيرا لتعذر نزع الخفين فى كل زمان والحاجة الى التوسعة عند الحدث لان الحاجة الى النزع عنده ولو توضأ ولبس خفيه وهو مقيم ثم سافر فان سافر بعد استكمال مدة الاقامة لا تتحول مدته الى مدة مسح السفر لان مدة الاقامة لما تمت سرى الحدث السابق الى القدمين فلو جوزنا المسح صار الخف رافعا للحدث لا مانعا وليس هذا عمل الخف فى الشرع وان سافر قبل أن يستكمل مدة الاقامة فان سافر قبل الحدث أو بعد

مطلب بيان مدة المسح

الحدث

الحدث قبل المسح تحولت مدته الى مدة السفر من وقت الحدث بالاجماع وان سافر بعد المسح فكذلك عندنا وعند الشافعي لا يتحول ولكنه يمسح تمام مدة الاقامة وينزع خفيه ويغسل رجليه ثم يبتدئ مدة السفر واحتج بقوله صلى الله عليه وسلم يمسح المقيم يوما وليلة ولم يفصل ولنا قوله صلى الله عليه وسلم والمسافر ثلاثة أيام ولياليها وهذا مسافر ولا حجة له في صدر الحديث لانه يتناول المقيم وقد بطلت الاقامة بالسفر هذا اذا كان مقيما فسافر وأما اذا كان مسافرا فأقام فان أقام بعد استكمال مدة السفر نزع خفيه وغسل رجليه لما ذكرنا وان أقام قبل أن يستكمل مدة السفر فان أقام بعد تمام يوم وليلة أو أكثر فكذلك ينزع خفيه ويغسل رجليه لانه لو مسح لمسح وهو مقيم أكثر من يوم وليلة وهذا لا يجوز وان أقام قبل تمام يوم وليلة اتم يوما وليلة لان أكثر ما في الباب انه مقيم فيتم مدة المقيم ثم ما ذكرنا من تقدير مدة المسح بيوم وليلة في حق المقيم وبثلاثة أيام ولياليها في حق المسافر في حق الأصحاء فاما في حق أصحاب الاعذار كصاحب الجرح السائل والاستحاضة ومن بمثل حالهما فكذلك الجواب عند زفر وأما عند أصحابنا الثلاثة فيختلف الجواب الا في حالة واحدة وبيان ذلك أن صاحب العذر اذا توضأ ولبس خفيه فهذا على أربعة أوجه اما ان كان الدم منقطعا وقت الوضوء واللبس واما ان كان سائلا في الحالين جميعا واما ان كان منقطعا وقت الوضوء سائلا وقت اللبس واما ان كان سائلا وقت الوضوء منقطعا وقت اللبس فان كان منقطعا في الحالين فحكمه حكم الاصحاء لان السيلان وجد عقيب اللبس فكان اللبس على طهارة كاملة فمنع الخف سراية الحدث الى القدمين مادامت المدة باقية وأما في الفصول الثلاثة فانه يمسح مادام الوقت باقيا فاذا خرج الوقت نزع خفيه وغسل رجليه عند أصحابنا الثلاثة وعند زفر يستكمل مدة المسح كالصحيح وجه قوله ان طهارة صاحب العذر طهارة معتبرة شرعا لان السيلان ملحق بالعدم الا ترى أنه يجوز أداء الصلاة بها فحصل اللبس على طهارة كاملة فالحقت بطهارة الاصحاء ولنا أن السيلان ملحق بالعدم في الوقت بدليل أن طهارته تنتقض بالاجماع اذا خرج الوقت وان لم يوجد الحدث فاذا مضى الوقت صار محدثا من وقت السيلان والسيلان كان سابقا على لبس الخف ومقارنا له فتبين ان اللبس حصل لا على الطهارة بخلاف الفصل الاول لان السيلان ثمة وجد عقيب اللبس فكان اللبس حاصلا عن طهارة كاملة وأما شرائط جواز المسح فانواع بعضها يرجع الى الماسح وبعضها يرجع الى الممسوح أما الذي يرجع الى الماسح أنواع أحدها أن يكون لابس الخفين على طهارة كاملة عند الحدث بعد اللبس ولا يشترط أن يكون على طهارة كاملة وقت اللبس ولا أن يكون على طهارة كاملة أصلا ورأسا وهذا مذهب أصحابنا وعند الشافعي يشترط أن يكون على طهارة كاملة وقت اللبس وبيان ذلك ان المحدث اذا غسل رجليه أولا ولبس خفيه ثم أتم الوضوء قبل أن يحدث ثم أحدث جاز له أن يمسح على الخفين عندنا لوجود الشرط وهو لبس الخفين على طهارة كاملة وقت الحدث بعد اللبس وعند الشافعي لا يجوز لعدم الطهارة وقت اللبس لان الترتيب عنده شرط فكان غسل الرجلين مقدما على الاعضاء الأخر ملحقا بالعدم فلم توجد الطهارة وقت اللبس وكذلك لو توضأ فرتب لكنه غسل احدى رجليه ولبس الخف ثم غسل الاخرى ولبس الخف قبل لا يجوز عنده وان وجد الترتيب في هذه الصورة لكنه لم يوجد لبس الخفين على طهارة كاملة وقت لبسهما حتى لو نزع الخف الاول ثم لبسه جاز المسح لحصول اللبس على طهارة كاملة ولنا أن المسح شرع لمكان الحاجة والحاجة الى المسح انما تتحقق وقت الحدث بعد اللبس فاما عند الحدث قبل اللبس فلا حاجة لانه يمكنه الغسل وكذا لا حاجة بعد اللبس قبل الحدث لانه طاهر فكان الشرط كمال الطهارة وقت الحدث بعد اللبس وقد وجد ولو لبس خفيه وهو محدث ثم توضأ وخاض الماء حتى أصاب الماء رجليه في داخل الخف ثم أحدث جاز له المسح عندنا لوجود الشرط وهو كمال الطهارة عند الحدث بعد اللبس ولا يجوز عنده لعدم الشرط وهو كمال الطهارة عند اللبس ولو لبس خفيه وهو محدث ثم أحدث قبل أن يتم الوضوء ثم أتم لا يجوز المسح بالاجماع اما عندنا فلانعدام الطهارة وقت الحدث بعد اللبس وأما عنده فلانعدامها عند اللبس ولو أراد

الطاهر أن يبول فلبس خفيه ثم بال جاز له المسح لانه على طهارة كاملة وقت الحدث بعد اللبس وسئل أبو حنيفة
عن هذا فقال لا يفعله الا فقيه ولو لبس خفيه على طهارة التيمم ثم وجد الماء نزع خفيه لانه صار محدثا بالحدث
السابق على التيمم اذ رؤية الماء لا تعقل حدثا الا انه امتنع ظهور حكمه الى وقت وجود الماء فعند وجوده ظهر حكمه
فى القدمين فلو جوزنا المسح لجعلنا الخف رافعا للحدث وهذا لا يجوز ولو لبس خفيه على طهارة نبيذ التمر ثم
أحدث فان لم يجد ماء مطلقا توضأ بنبيذ التمر ومسح على خفيه لانه طهور مطلق حال عدم الماء عند أبى حنيفة
وان وجد ماء مطلقا نزع خفيه وتوضأ وغسل قدميه لانه ليس بطهور عند وجود الماء المطلق وكذلك لو توضأ بسؤر
الحمار وتيمم ولبس خفيه ثم أحدث ولو توضأ بسؤر الحمار ولبس خفيه ولم يتيمم حتى أحدث جاز له أن يتوضأ
بسؤر الحمار ويمسح على خفيه ثم يتيمم ويصلى لان سؤر الحمار ان كان طهورا فالتيمم فضل وان كان الطهور هو
التراب فالقدم لاحظ لها من التيمم ولو توضأ ومسح على جبائر قدميه ولبس خفيه ثم أحدث أو كانت احدى
رجليه صحيحة فغسلها ومسح على جبائر الاخرى ولبس خفيه ثم أحدث فان لم يكن برأ الجرح مسح على الخفين
لان المسح على الجبائر كالغسل لما تحتها فحصل لبس الخفين على طهارة كاملة كما لو أدخلهما مغسولتين حقيقة
فى الخف وان كان برأ الجرح نزع خفيه لانه صار محدثا بالحدث السابق فظهر أن اللبس حصل لا على طهارة وعلى
هذا الاصل مسائل فى الزيادات ومنها أن يكون الحدث خفيفا فان كان غليظا وهو الجنابة فلا يجوز فيها المسح
لما روى عن صفوان بن عسال المرادى انه قال كان يأمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كنا سفرا ان لا ننزع
خفافنا ثلاثة أيام ولياليها الا عن جنابة لكن من غائط أو بول أو نوم ولان الجواز فى الحدث الخفيف لدفع الحرج
لانه يتكرر ويغلب وجوده فيلحقه الحرج والمشقة فى نزع الخف والجنابة لا يغلب وجودها فلا يلحقه الحرج فى
النزع وأما الذى يرجع الى الممسوح فمنها أن يكون خفا يستر الكعبين لان الشرع ورد بالمسح على الخفين وما يستر
الكعبين ينطلق عليه اسم الخف وكذا ما يستر الكعبين من الجلد مما سوى الخف كالمكعب الكبير والميثم لانه
فى معنى الخف * وأما المسح على الجوربين فان كانا مجلدين أو منعلين يجزيه بلا خلاف عند أصحابنا وان لم يكونا

مطلب المسح على الجوارب

مجلدين ولا منعلين فان كانا رقيقين يشفان الماء لا يجوز المسح عليهما بالاجماع وان كانا ثخينين لا يجوز عند
أبى حنيفة وعند أبى يوسف ومحمد يجوز وروى عن أبى حنيفة انه رجع الى قولهما فى آخر عمره وذلك أنه مسح
على جوربيه فى مرضه ثم قال لعواده فعلت ما كنت أمنع الناس عنه فاستدلوا به على رجوعه وعند الشافعى
لا يجوز المسح على الجوارب وان كانت منعلة الا اذا كانت مجلدة الى الكعبين احتج أبو يوسف ومحمد بحديث
المغيرة بن شعبة ان النبى صلى الله عليه وسلم توضأ ومسح على الجوربين ولان الجواز فى الخف لدفع الحرج
لما يلحقه من المشقة بالنزع وهذا المعنى موجود فى الجورب بخلاف اللفافة والمكعب لانه لا مشقة فى نزعهما
ولابى حنيفة ان جواز المسح على الخفين ثبت نصا بخلاف القياس فكل ما كان فى معنى الخف فى ادمان المشى عليه
وامكان قطع السفر به يلحق به ومالا فلا ومعلوم أن غير المجلد والمنعل من الجوارب لا يشارك الخف فى هذا
المعنى فتعذر الالحاق على ان شرع المسح ان ثبت للترفيه لكن الحاجة الى الترفيه فيما يغلب لبسه ولبس الجوارب
مما لا يغلب فلا حاجة فيها الى الترفيه فبقى أصل الواجب بالكتاب وهو غسل الرجلين (وأما) الحديث فيحتمل
انهما كانا مجلدين أو منعلين وبه نقول ولا عموم له لانه حكاية حال الا يرى انه لم يتناول الرقيق من الجوارب وأما
الخف المتخذ من اللبد فلم يذكره فى ظاهر الرواية وقيل انه على التفصيل والاختلاف الذى ذكرنا وقيل ان كان يطيق
السفر جاز المسح عليه والا فلا وهذا هو الأصح * (وأما) المسح على الجرموقين من الجلد فان لبسهما فوق الخفين

مطلب المسح على الجرموقين

جاز عندنا وعند الشافعى لا يجوز وان لبس الجرموق وحده قيل انه على هذا الخلاف والصحيح أنه يجوز المسح
عليه بالاجماع وجه قوله ان المسح على الخف بدل عن الغسل فلو جوزنا المسح على الجرموقين لجعلنا للبدل بدلا
وهذا لا يجوز (ولنا) ماروى عن عمر رضى الله عنه انه قال رأيت النبى صلى الله عليه وسلم مسح على الجرموقين

ولان

ولان الجرموق يشارك الخف فى امكان قطع السفر به فيشاركه فى جواز المسح عليه ولهذا شاركه فى حالة الانفراد
ولان الجرموق فوق الخف بمنزلة خف ذى طاقين وذا يجوز المسح عليه فكذا هذا وقوله المسح عليه بدل عن المسح
على الخف ممنوع بل كل واحد منهما بدل عن الغسل قائم مقامه الا انه اذا نزع الجرموق لا يجب غسل
الرجلين لوجود شئ آخر هو بدل عن الغسل قائم مقامه وهو الخف ثم انما يجوز المسح على الجرموقين عندنا اذا
لبسهما على الخفين قبل أن يحدث فان أحدث ثم لبس الجرموقين لا يجوز المسح عليهما سواء مسح على الخفين
أولا اما اذا مسح فلان حكم المسح استقر على الخف فلا يتحول الى غيره واما اذا لم يمسح فلان ابتداء مدة المسح من وقت
الحدث وقد انعقد فى الخف فلا يتحول الى الجرموق بعد ذلك ولان جواز المسح على الجرموق لمكان الحاجة لتعذر
النزع وهنا لا حاجة لانه لا يتعذر عليه المسح على الخفين ثم لبس الجرموق فلم يجز ولهذا لم يجز المسح على الخفين
اذا لبسهما على الحدث كذا هذا ولو مسح على الجرموقين ثم نزع أحدهما مسح على الخف البادى وأعاد المسح
على الجرموق الباقى فى ظاهر الرواية وقال الحسن بن زياد وزفر يمسح على الخف البادى ولا يعيد المسح على
الجرموق الباقى وروى عن أبى يوسف أنه ينزع الجرموق الباقى ويمسح على الخفين أبو يوسف اعتبر الجرموق
بالخف ولو نزع أحد الخفين ينزع الآخر ويغسل القدمين كذا هذا وجه قول الحسن وزفر أنه يجوز الجمع بين المسح
على الجرموق وبين المسح على الخف ابتداء بأن كان على أحد الخفين جرموق دون الآخر فكذا بقاء واذا بقى المسح
على الجرموق الباقى فلا معنى للاعادة وجه ظاهر الرواية ان الرجلين فى حكم الطهارة بمنزلة عضو واحد لا يحتمل
التجزى فاذا انتقضت الطهارة فى احداهما بنزع الجرموق تنتقض فى الأخرى ضرورة كما اذا نزع أحد الخفين
ولا يجوز المسح على القفازين وهما لباسا الكفين لانه شرع دفعا للحرج لتعذر النزع ولا حرج فى نزع القفازين
(ومنها) أن لا يكون بالخف خرق كثير فاما اليسير فلا يمنع المسح وهذا قول أصحابنا الثلاثة وهو استحسان والقياس
أن يمنع قليله وكثيره وهو قول زفر والشافعى وقال مالك وسفيان الثورى الخرق لا يمنع جواز المسح قل أو كثر بعد
ان كان ينطلق عليه اسم الخف وجه قولهما ان الشرع ورد بالمسح على الخفين فادام اسم الخف له باقيا يجوز المسح
عليه وجه القياس انه لما ظهر شئ من القدم وان قل وجب غسله لحلول الحدث به لعدم الاستتار بالخف والرجل
فى حق الغسل غير متجزئة فاذا وجب غسل بعضها وجب غسل كلها وجه الاستحسان أن رسول الله صلى الله عليه
وسلم أمر أصحابه رضى الله عنهم بالمسح مع علمه بان خفافهم لا تخلو عن قليل الخروق فكان هذا منه بيانا ان القليل
من الخروق لا يمنع المسح ولان المسح أقيم مقام الغسل ترفها فلو منع قليل الانكشاف لم يحصل الترفيه لوجوده
فى أغلب الخفاف والحد الفاصل بين القليل والكثير هو قدر ثلاث أصابع فان كان الخرق قدر ثلاث أصابع منع
والا فلا ثم المعتبر أصابع اليد او أصابع الرجل ذكر محمد فى الزيادات قدر ثلاث أصابع من أصغر أصابع الرجل
وروى الحسن عن أبى حنيفة ثلاث أصابع من أصابع اليد وانما قدر بالثلاث لوجهين أحدهما أن هذا القدر اذا
انكشف منع من قطع الاسفار والثانى أن الثلاث أصابع أكثر الأصابع وللأكثر حكم الكل ثم الخرق المانع أن يكون
منفتحا بحيث يظهر ما تحته من القدم مقدار ثلاث أصابع أو يكون منضما لكنه ينفرج عند المشى فاما اذا كان
منضما لا ينفرج عند المشى فانه لا يمنع وان كان أكثر من ثلاث أصابع كذا روى المعلى عن أبى يوسف عن أبى
حنيفة وانما كان كذلك لانه اذا كان منفتحا أو ينفتح عند المشى لا يمكن قطع السفر به واذا لم يمكن يمنع وسواء كان
الخرق فى ظاهر الخف أو فى باطنه أو من ناحية العقب بعد ان كان أسفل من الكعبين لما قلنا ولو بدا ثلاث من
أنامله اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يمنع وقال بعضهم يمنع وهو الصحيح ولو انكشفت الظهارة وفى داخله
بطانة من جلد ولم يظهر القدم يجوز المسح عليه هذا اذا كان الخرق فى موضع واحد فان كان فى مواضع متفرقة
ينظر ان كان فى خف واحد يجمع بعضها الى بعض فان بلغ قدر ثلاث أصابع يمنع والا فلا وان كان فى خفين لا يجمع
وقالوا فى النجاسة ان كانت على الخفين انه يجمع بعضها الى بعض فاذا زادت على قدر الدرهم منعت جواز

الصلاة والفرق ان الخرق انما يمنع جواز المسح لظهور مقدار فرض المسح فاذا كان متفرقا فلم يظهر مقدار فرض المسح من كل واحد منهما والمانع من جواز الصلاة فى النجاسة هو كونه حاملا للنجاسة ومعنى الحمل متحقق سواء كان فى خف واحد أو فى خفين (ومنها) أن يمسح على ظاهر الخف حتى لو مسح على باطنه لا يجوز وهو قول عمر وعلى وأنس رضى الله عنهم وهو ظاهر مذهب الشافعى وعنه انه لو اقتصر على الباطن لا يجوز والمستحب عندنا الجمع بين الظاهر والباطن فى المسح الا اذا كان على باطنه نجاسة وحكى ابراهيم بن جابر فى كتاب الاختلاف الاجماع على ان الاقتصار على أسفل الخف لا يجوز وكذا لو مسح على العقب أو على جانبى الخف أو على الساق لا يجوز والأصل فيه ما روى عن عمر رضى الله عنه انه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمر بالمسح على ظاهر الخفين وعن على رضى الله عنه أنه قال لو كان الدين بالرأى لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره ولكنى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر خفيه دون باطنهما ولان باطن الخف لا يخلو عن لوث عادة فالمسح عليه يكون تلويثا لليد ولان فيه بعض الحرج وما شرع المسح الا لدفع الحرج ولا تشترط النية فى المسح على الخفين كما لا تشترط فى مسح الرأس والجامع ان كل واحد منهما ليس ببدل عن الغسل بدليل أنه يجوز مع القدرة على الغسل بخلاف التيمم وكذا فعل المسح ليس بشرط لجوازه بدونه أيضا بل الشرط اصابة الماء حتى لو خاض الماء أو أصابه المطر جاز عن المسح ولو مر بحشيش مبتل فأصاب البلل ظاهر خفيه ان كان بلل الماء أو المطر جاز وان كان بلل الطل قيل لا يجوز لان الطل ليس بماء

مطلب مقدار المسح

﴿ فصل ﴾ وأما مقدار المسح فالمقدار المفروض هو مقدار ثلاث أصابع طولا وعرضا ممدودا أو موضوعا وعند الشافعى المفروض هو أدنى ما ينطلق عليه اسم المسح كما قال فى مسح الرأس ولو مسح باصبع أو أصبعين ومدهما حتى بلغ مقدار ثلاث أصابع لا يجوز عندنا خلافا لزفر كما فى مسح الرأس ولو مسح بثلاث أصابع منصوبة غير موضوعة ولا ممدودة لا يجوز بلا خلاف بين أصحابنا ولو مسح باصبع واحدة ثلاث مرات وأعادها فى كل مرة الى الماء يجوز كما فى مسح الرأس ثم الكرخى اعتبر التقدير فيه بأصابع الرجل فانه ذكر فى مختصره اذا مسح مقدار ثلاث أصابع من أصابع الرجل اجزأه فاعتبر الممسوح لأن المسح يقع عليه وذكر ابن رستم عن محمد أنه لو وضع ثلاثة أصابع وضعا اجزأه وهذا يدل على أن التقدير فيه بأصابع اليد وهو الصحيح لما روى فى حديث على رضى الله عنه أنه قال فى آخره لكنى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر خفيه خطوطا بالاصابع وهذا خرج مخرج التفسير للمسح أنه الخطوط بالأصابع والأصابع اسم جمع وأقل الجمع الصحيح ثلاثة فكان هذا تقديرا للمسح بثلاث أصابع اليد ولأن الفرض يتأدى به بيقين لانه ظاهر محسوس فاما أصابع الرجل فمستترة بالخف فلا يعلم مقدارها الا بالحزر والظن فكان التقدير بأصابع اليد أولى

مطلب نواقض المسح

﴿ فصل ﴾ وأما بيان ما ينقض المسح وبيان حكمه اذا نتقض فالمسح ينتقض بأشياء (منها) انقضاء مدة المسح وهى يوم وليلة فى حق المقيم وفى حق المسافر ثلاثة أيام ولياليها لأن الحكم الموقت الى غاية ينتهى عند وجود الغاية فاذا انقضت المدة يتوضأ ويصلى ان كان محدثا وان لم يكن محدثا يغسل قدميه لا غير ويصلى (ومنها) نزع الخفين لانه اذا نزعهما فقد سرى الحدث السابق الى القدمين ثم ان كان محدثا يتوضأ بكماله ويصلى وان لم يكن محدثا يغسل قدميه لا غير ولا يستقبل الوضوء وللشافعى قولان فى قول مثل قولنا وفى قول يستقبل الوضوء وجهه ان الحدث قد حل ببعض اعضائه والحدث لا يتجزأ فيتعدى الى الباقى (ولنا) ان الحدث السابق هو الذى حل بقدميه وقد غسل بعده سائر الأعضاء وبقيت القدمان فقط فلا يجب عليه الا غسلهما وهو مذهب عبد الله بن عمر وكذلك اذا نزع أحدهما أنه ينتقض مسحه فى الخفين وعليه نزع الباقى وغسلهما الا غير ان لم يكن محدثا والوضوء بكماله ان كان محدثا وعن ابراهيم النخعى فيه ثلاثة أقوال فى قول مثل قولنا وفى قول لا شئ عليه اذا لا يعقل حدثا وفى قول يستقبل الوضوء وجه هذا القول ان الحدث لا يتجزأ حلوله بالبعض كحلوله

بالكل

بالكل وجه القول الآخر ان الطهارة اذا تمت لا تنتقض الا بالحدث ونزع الخف لا يعقل حدثا (ولنا) ان المانع
من سراية الحدث الى القدم استتارها بالخف وقد زال بالنزع فسرى الحدث السابق الى القدمين جميعا لانهما فى حكم
الطهارة كعضو واحد فاذا وجب غسل احداهما وجب الأخرى ولو أخرج القدم الى الساق انتقض مسحه لأن
اخراج القدم الى الساق اخراج لها من الخف ولو أخرج بعض قدمه أو خرج بغير صنعه روى الحسن عن أبى حنيفة أنه
ان أخرج أكثر العقب من الخف انتقض مسحه والا فلا وروى عن أبى يوسف انه ان أخرج أكثر القدم من الخف
انتقض والا فلا وروى عن محمد انه ان بقى فى الخف مقدار ما يجوز عليه المسح بقى المسح والا انتقض وقال بعض
مشايخنا انه يمشى فان أمكنه المشى المعتاد بقى المسح والا فينتقض وهذا موافق لقول أبى يوسف وهو اعتبار
أكثر القدم لأن المشى يتعذر بخروج أكثر القدم ولا بأس بالاعتماد عليه لأن المقصد من لبس الخف هو المشى
فاذا تعذر المشى انعدم اللبس فيما قصد له ولأن للأكثر حكم الكل *(وأما) المسح على الجبائر فالكلام فيه
فى مواضع فى بيان جوازه وفى بيان شرائط جوازه وفى بيان صفة هذا المسح انه واجب أم لا وفى بيان
ما ينقضه وفى بيان حكمه اذا انتقض وفى بيان ما يفارق فيه المسح على الخفين المسح على الجبائر (أما) الأول
فالمسح على الجبائر جائز والأصل فى جوازه ما روى عن على رضى الله عنه أنه قال كسر زندى يوم أحد فسقط
اللواء من يدى فقال النبى صلى الله عليه وسلم اجعلوها فى يساره فانه صاحب لوائى فى الدنيا والآخرة فقلت
يا رسول الله ما أصنع بالجبائر فقال امسح عليها شرع المسح على الجبائر عند كسر الزند فيلحق به ما كان فى معناه من
الجرح والقرح وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما شج فى وجهه يوم أحد داواه بعظم بال وعصب عليه
وكان يمسح على العصابة ولنا فى رسول الله صلى الله عليه وسلم اسوة حسنة ولأن الحاجة تدعو الى المسح على الجبائر
لان فى نزعها حرجا وضررا ▪ (وأما) شرائط جوازه فهو أن يكون الغسل مما يضر بالعضو المنكسر والجرح
والقرح أو لا يضره الغسل لكنه يخاف الضرر من جهة أخرى بنزع الجبائر فان كان لا يضره ولا يخاف لا يجوز
ولا يسقط الغسل لان المسح لمكان العذر ولا عذر ثم اذا مسح على الجبائر والخرق التى فوق الجراحة جاز لما
قلنا فأما اذا مسح على الخرقة الزائدة عن رأس الجراحة ولم يغسل ما تحتها فهل يجوز لم يذكر هذا فى ظاهر الرواية
وذكر الحسن بن زياد أنه ينظر ان كان حل الخرقة وغسل ما تحتها من حوالى الجراحة مما يضر بالجرح يجوز المسح
على الخرقة الزائدة ويقوم المسح عليها مقام غسل ما تحتها كالمسح على الخرقة التى تلاصق الجراحة وان كان
ذلك لا يضر بالجرح عليه أن يحل ويغسل حوالى الجراحة ولا يجوز المسح عليها لأن الجواز لمكان الضرورة
فيقدر بقدر الضرورة ومن شرط جواز المسح على الجبيرة أيضا أن يكون المسح على عين الجراحة مما يضر بها
فان كان لا يضر بها لا يجوز المسح الا على نفس الجراحة ولا يجوز على الجبيرة كذا ذكره الحسن بن زياد لأن الجواز
على الجبيرة للعذر ولا عذر ولو كانت الجراحة على رأسه وبعضه صحيح فان كان الصحيح قدر ما يجوز عليه المسح
وهو قدر ثلاث أصابع لا يجوز الا أن يمسح عليه لأن المفروض من مسح الرأس هو هذا القدر وهذا القدر من
الرأس صحيح فلا حاجة الى المسح على الجبائر وعبارة مشايخ العراق فى مثل هذا ان ذهب عبرفعيرفى الرباط
وان كان أقل من ذلك لم يمسح عليه لأن وجوده وعدمه بمنزلة واحدة و يمسح على الجبائر (وأما) بيان ان
المسح على الجبائر هل هو واجب أم لا فقد ذكر محمد فى كتاب الصلاة عن أبى حنيفة أنه اذا ترك المسح على الجبائر
وذلك يضره اجزأه وقال أبو يوسف ومحمد اذا كان ذلك لا يضره لم يجز فخرج جواب أبى حنيفة فى صورة وخرج
جوابهما فى صورة أخرى فلم يتبين الخلاف ولا خلاف فى انه اذا كان المسح على الجبائر يضره انه يسقط عنه
المسح لأن الغسل يسقط بالعذر فالمسح أولى وأما اذا كان لا يضره فقد حقق بعض مشايخنا الاختلاف فقال
على قول أبى حنيفة المسح على الجبائر مستحب وليس بواجب وهكذا ذكر قول أبى حنيفة فى اختلاف زفر
و يعقوب وعندهما واجب وحجتهما ما روينا عن على رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر عليا

مطلب المسح على الجبائر

مطلب شرط جواز المسح

رضى الله عنه بالمسح على الجبائر بقوله امسح عليها ومطلق الامر للوجوب ولأبى حنيفة ان الفرضية لاتثبت الا بدليل مقطوع به وحديث على رضى الله عنه من أخبار الآحاد فلاتثبت الفرضية به وقال بعض مشايخنا اذا كان المسح لايضره يجب بلا خلاف ويمكن التوفيق بين حكاية القولين وهو ان من قال ان المسح على الجبائر ليس بواجب عند أبى حنيفة عنى به انه ليس بفرض عنده لما ذكرنا ان المفروض اسم لما ثبت وجوبه بدليل مقطوع به ووجوب المسح على الجبائر ثبت بحديث على رضى الله عنه وانه من الآحاد فيوجب العمل دون العلم ومن قال ان المسح على الجبائر واجب عندهما فانما عنى به وجوب العمل لا الفرضية وعلى هذا لا يتحقق الخلاف لأنهما لا يقولان بفرضية المسح على الجبائر لانعدام دليل الفرضية بل بوجوبه من حيث العمل لأن مطلق الأمر يحمل على الوجوب فى حق العمل وانما الفرضية تثبت بدليل زائد وأبو حنيفة رضى الله عنه يقول بوجوبه فى حق العمل والجواز وعدم الجواز يكون مبنيا على الوجوب وعدم الوجوب فى حق العمل ولو ترك المسح على بعض الجبائر ومسح على البعض لم يذكر هذا فى ظاهر الرواية وعن الحسن بن زياد أنه قال ان مسح على الأكثر جاز والا فلا بخلاف مسح الرأس والمسح على الخفين أنه لا يشترط فيهما الأكثر لان هناك ورد الشرع بالتقدير فلا تشترط الزيادة على المقدر وههنا لا تقدير من الشرع بل ورد بالمسح على الجبائر فظاهره يقتضى الاستيعاب الا ان ذلك لا يخلو عن ضرب حرج فاقيم الأكثر مقام الجميع والله أعلم

مطلب نواقض المسح على الجبيرة

(وأما) بيان ما ينقض المسح على الجبائر وبيان حكمه اذا انتقض فسقوط الجبائر عن برء ينقض المسح وجملة الكلام فيه ان الجبائر اذا سقطت فاما ان تسقط لا عن برء أو عن برء وكل ذلك لا يخلو من أن يكون فى الصلاة أو خارج الصلاة فان سقطت لا عن برء فى الصلاة مضى عليها ولا يستقبل وان كان خارج الصلاة يعيد الجبائر الى موضعها ولا يجب عليه اعادة المسح وكذلك اذا شدها بجبائر أخرى غير الأولى بخلاف المسح على الخفين اذا سقط الخف فى حال الصلاة انه يستقبل وان سقط خارج الصلاة يجب عليه الغسل والفرق ان هناك سقوط الغسل لمكان الحرج كما فى النزع فاذا سقط فقد زال الحرج وههنا السقوط بسبب العذر وانه قائم فكان الغسل ساقطا وانما وجب المسح والمسح قائم وانما زال الممسوح كما اذا مسح على رأسه ثم حلق الشعر انه لا يجب اعادة المسح وان زال الممسوح كذلك ههنا وان سقطت عن برء فان كان خارج الصلاة وهو محدث فاذا أراد أن يصلى توضأ وغسل موضع الجبائر ان كانت الجراحة على أعضاء الوضوء وان لم يكن محدثا غسل موضع الجبائر لا غير لانه قدر على الأصل فبطل حكم البدل فيه فوجب غسله لا غير لان حكم الغسل وهو الطهارة فى سائر الأعضاء قائم لانعدام ما يرفعها وهو الحدث فلا يجب غسلها وان كان فى حال الصلاة يستقبل لقدرته على الأصل قبل حصول المقصود بالبدل ولو مسح على الجبائر وصلى أياما ثم برأت جراحته لا يجب عليه اعادة ما صلى بالمسح وهذا قول أصحابنا وقال الشافعى ان كان الجبر على الجرح والقرح يعيد قولا واحدا وان كان على الكسر فله فيه قولان وجه قوله ان هذا عذر نادر فلا يمنع وجوب القضاء عند زواله كالمحبوس فى السجن اذا لم يجد الماء ووجد ترابا نظيفا انه يصلى بالتيمم ثم يعيد اذا خرج من السجن كذلك ههنا (ولنا) ما روينا من حديث على رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم أمره بالمسح على الجبائر ولم يأمره باعادة الصلاة مع حاجته الى البيان (وأما) بيان ما يفارق فيه المسح على الجبائر المسح على الخفين (فمنها) ان المسح على الجبائر غير موقت بالأيام بل هو موقت بالبرء والمسح على الخفين موقت بالأيام للمقيم يوم وليلة وللمسافر ثلاثة أيام ولياليها لان التوقيت بالشرع والشرع وقت هناك بقوله يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة أيام بلياليها ولم يوقت ههنا بل أطلق بقوله امسح عليها (ومنها) أنه لا تشترط الطهارة لوضع الجبائر حتى لو وضعها وهو محدث ثم توضأ جاز له أن يمسح عليها وتشترط الطهارة للبس الخفين حتى لو لبسهما وهو محدث ثم توضأ لا يجوز له المسح على الخفين لان المسح على الجبائر كالغسل لما تحتها فاذا مسح عليها فكانه غسل ما تحتها لقيامه مقام الغسل والخف جعل مانعا من نزول الحدث بالقدمين لا رافعا له

ولا يتحقق ذلك الاوان يكون لابس الخف على طهارة وقت الحدث بعد اللبس (ومنها) انه اذا سقطت الجبائر لاعن برء لا ينتقض المسح وسقوط الخفين أو سقوط أحدهما يوجب انتقاض المسح لما بينا

مطلب شرائط أركان الوضوء

﴿فصل﴾ وأما شرائط أركان الوضوء (فمنها) أن يكون الوضوء بالماء حتى لا يجوز التوضؤ بما سوى الماء من المائعات كالخل والعصير واللبن ونحو ذلك لقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وأرجلكم الى الكعبين والمراد منه الغسل بالماء لانه تعالى قال في آخر الآية وان كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا نقل الحكم الى التراب عند عدم الماء فدل على أن المنقول منه هو الغسل بالماء وكذا الغسل المطلق ينصرف الى الغسل المعتاد وهو الغسل بالماء (ومنها) أن يكون بالماء المطلق لان مطلق اسم الماء ينصرف الى الماء المطلق فلا يجوز التوضؤ بالماء المقيد والماء المطلق هو الذي تتسارع افهام الناس اليه عند اطلاق اسم الماء كماء الأنهار والعيون والآبار وماء السماء وماء الغدران والحياض والبحار فيجوز الوضوء بذلك كله سواء كان في معدنه أو في الأواني لان نقله من مكان الى مكان لا يسلب اطلاق اسم الماء عنه وسواء كان عذبا أو ملحا لان الماء الملح يسمى ماء على الاطلاق وقال النبي صلى الله عليه وسلم خلق الماء طهورا لا ينجسه شئ الا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه والطهور هو الطاهر في نفسه المطهر لغيره وقال الله تعالى وأنزلنا من السماء ماء طهورا وقال الله تعالى و ينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن البحر فقال هو الطهور ماؤه الحل ميتته وروى أنه صلى الله عليه وسلم سئل عن المياه التي تكون في الفلوات وما ينوبها من الدواب والسباع فقال لها ما أخذت في بطونها وما أبقت فهو لنا شراب وطهور وكان النبي صلى الله عليه وسلم يتوضأ من آبار المدينة * (وأما) المقيد فهو ما لا تتسارع اليه الأفهام عند اطلاق اسم الماء وهو الماء الذي يستخرج من الاشياء بالعلاج كماء الأشجار والثمار وماء الورد ونحو ذلك ولا يجوز التوضؤ بشئ من ذلك وكذلك الماء المطلق اذا خالطه شئ من المائعات الطاهرة كاللبن والخل ونقيع الزبيب ونحو ذلك على وجه زال عنه اسم الماء بان صار مغلوبا به فهو بمعنى الماء المقيد ثم ينظر ان كان الذي خالطه مما يخالف لونه لون الماء كاللبن وماء العصفر والزعفران ونحو ذلك تعتبر الغلبة في اللون وان كان لا يخالف الماء في اللون و يخالفه في الطعم كعصير العنب الأبيض وخله تعتبر الغلبة في الطعم وان كان لا يخالفه فيهما تعتبر الغلبة في الأجزاء فان استويا في الأجزاء لم يذكر هذا في ظاهر الرواية وقالوا حكمه حكم الماء المغلوب احتياطا هذا اذا لم يكن الذي خالطه مما يقصد منه زيادة نظافة فان كان مما يقصد منه ذلك و يطبخ به أو يخالط به كماء الصابون والأشنان يجوز التوضؤ به وان تغير لون الماء أو طعمه أو ريحه لان اسم الماء باق وازداد معناه وهو التطهير وكذلك جرت السنة في غسل الميت بالماء المغلى بالسدر والحرض فيجوز الوضوء به الا اذا صار غليظا كالسويق المخلوط لانه حينئذ يزول عنه اسم الماء ومعناه أيضا ولو تغير الماء المطلق بالطين أو بالتراب أو بالجص أو بالنورة أو بوقوع الأوراق أو الثمار فيه أو بطول المكث يجوز التوضؤ به لانه لم يزل عنه اسم الماء و بقي معناه أيضا مع ما فيه من الضرورة الظاهرة لتعذر صون الماء عن ذلك وقياس ما ذكرنا أنه لا يجوز الوضوء بنبيذ التمر لتغير طعم الماء وصيرورته مغلوبا بطعم التمر فكان في معنى الماء المقيد و بالقياس أخذ أبو يوسف وقال لا يجوز التوضؤ به الا ان أبا حنيفة ترك القياس بالنص وهو حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه لجواز التوضؤ به وذكر في الجامع الصغير أن المسافر اذا لم يجد الماء ووجد نبيذ التمر توضأ به ولم يتيمم وذكر في كتاب الصلاة يتوضأ به وان تيمم معه أحب الي وروى الحسن عن أبي حنيفة انه يجمع بينهما لا محالة وهو قول محمد وروى نوح في الجامع المروزي عن أبي حنيفة انه رجع عن ذلك وقال لا يتوضأ به ولكنه يتيمم وهو الذي استقر عليه قوله كذا قال نوح و به أخذ أبو يوسف ومالك والشافعي واحتج هؤلاء بقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا نقل الحكم من الماء المطلق الى التراب فمن نقله الى النبيذ فقد نسخ من

مطلب الماء المقيد

النبيذ الى التراب فقد خالف الكتاب وهؤلاء طعنوا فى حديث عبد الله بن مسعود من وجوه (أحدها) انهم قالوا رواه أبو فزارة عن أبى زيد عن ابن مسعود وأبو فزارة هذا كان نباذا بالكوفة وأبو زيد مجهول (ومنها) انه قيل لعبد الله بن مسعود هل كنت مع النبى صلى الله عليه وسلم ليلة الجن فقال ليتنى كنت وسئل تلميذه علقمة هل كان صاحبكم مع النبى صلى الله عليه وسلم ليلة الجن فقال وددنا انه كان (ومنها) انه من أخبار الآحاد ورد على مخالفة الكتاب ومن شرط ثبوت خبر الواحد أن لا يخالف الكتاب فاذا خالف لم يثبت أو ثبت لكنه نسخ به لان ليلة الجن كانت بمكة وهذه الآية نزلت بالمدينة * وجه رواية الحسن وهو قول محمد انه قام ههنا دليلان أحدهما انه يقتضى وجوب الوضوء بنبيذ التمر وهو حديث ابن مسعود رضى الله عنه والآخر يقتضى وجوب التيمم وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا والعمل بالدليلين واجب اذا أمكن العمل بهما وههنا أمكن اذ لا تنافى بين وجوب الوضوء والتيمم فيجمع بينهما كما فى سؤر الحمار ولأبى حنيفة ماروى عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه انه قال كنا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم جلوسا فى بيت فدخل علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ليقم منكم من ليس فى قلبه مثقال ذرة من كبر فقمت وفى رواية فلم يقم منا أحد فأشار الىّ بالقيام فقمت ودخلت البيت فتزودت باداوة من نبيذ فخرجت معه فخط لى خطا وقال ان خرجت من هذا لم ترنى الى يوم القيامة فقمت قائما حتى انفجر الصبح فاذا أنا برسول الله صلى الله عليه وسلم وقد عرق جبينه كانه حارب جنا فقال لى يا ابن مسعود هل معك ماء أتوضأ به فقلت لا الا نبيذ تمر فى اداوة فقال تمرة طيبة وماء طهور فأخذ ذلك وتوضأ به وصلى الفجر وكذا جماعة من الصحابة منهم على وابن مسعود وابن عباس رضى الله عنهم كانوا يجوزون التوضؤ بنبيذ التمر وروى عن على رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال نبيذ التمر وضوء من لم يجد الماء وروى ابن عباس عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال توضؤا بنبيذ التمر ولا تتوضؤا باللبن وروى عن أبى العالية الرياحى انه قال كنت فى جماعة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فى سفينة فى البحر فحضرت الصلاة ففنى ماؤهم ومعهم نبيذ التمر فتوضأ بعضهم بنبيذ التمر وكره التوضؤ بماء البحر وتوضأ بعضهم بماء البحر وكره التوضؤ بنبيذ التمر وهذا حكاية الاجماع فان من كان يتوضأ بماء البحر كان يعتقد جواز التوضؤ بماء البحر فلم يتوضأ بنبيذ التمر لكونه واجدا الماء المطلق ومن كان يتوضأ بالنبيذ كان لا يرى ماء البحر طهورا أو كان يقول هو ماء سخطة ونقمة كأنه لم يبلغه قوله صلى الله عليه وسلم فى صفة البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته فتوضأ بنبيذ التمر لكونه عادما الماء الطاهر وبه تبين أن الحديث ورد مورد الشهرة والاستفاضة حيث عمل به الصحابة رضى الله عنهم وتلقوه بالقبول فصار موجبا علما استدلاليا كخبر المعراج والقدر خيره وشره من الله وأخبار الرؤية والشفاعة وغير ذلك مما كان الراوى فى الأصل واحدا ثم اشتهر وتلقته العلماء بالقبول ومثله مما ينسخ به الكتاب مع ما انه لا حجة لهم فى الكتاب لان عدم نبيذ التمر فى الأسفار يسبق عدم الماء عادة لانه أعسر وجودا وأعز اصابة من الماء فكان تعليق جواز التيمم بعدم الماء تعليقا بعدم النبيذ دلالة فكأنه قال فلم تجدوا ماء ولا نبيذ تمر فتيمموا الا أنه لم ينص عليه لثبوته عادة يؤيد هذا ما ذكرنا من فتاوى نجباء الصحابة رضى الله عنهم فى زمان انسد فيه باب الوحى مع أنهم كانوا أعرف الناس بالناسخ والمنسوخ فبطل دعوى النسخ وما ذكروا من الطعن فى الراوى أما أبو فزارة فقد ذكره مسلم فى الصحيح فلا مطعن لأحد فيه وأما أبو زيد فقد قال صاعد وهو من زهاد التابعين وأما أبو زيد فهو مولى عمرو بن حريث فكان معروفا فى نفسه وبمولاه فالجهل بعدالته لا يقدح فى روايته على أنه قد روى هذا الحديث من طرق أخر غير هذا الطريق لا يتطرق اليها طعن وقولهم ان ابن مسعود لم يكن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة الجن دعوى باطلة لما روينا أنه تركه فى الخط وكذا روى كونه مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى خبر آخر أجمع الفقهاء على العمل به وهو انه طلب منه أحجارا للاستنجاء فأتاه بحجرين وروثة فألقى الروثة وقال انها

رجس أو ركس والدليل عليه أنه روى انه لما رأى أقواما من الزط بالعراق قال ما أشبه هؤلاء بالجن ليلة الجن وفى رواية أنه مر بقوم يلعبون بالكوفة فقال ما رأيت أحدا أشبه بهؤلاء من الجن الذين رأيتهم مع النبى صلى الله عليه وسلم ليلة الجن وما روى أنه قال ليتنى كنت معه وان علقمة قال وددنا أن يكون معه فمحمول على الحال التى خاطب فيها الجن اى ليتنى كنت معه وقت خطابه الجن ووددنا أن يكون معه وقت ما خاطب الجن واختلف المشايخ فى جواز الاغتسال بنبيذ التمر على أصل أبى حنيفة فقال بعضهم لا يجوز لان الجواز عرف بالنص وأنه ورد فى الوضوء دون الاغتسال فيقتصر على مورد النص وقال بعضهم يجوز لاستوائهما فى المعنى ثم لا بد من معرفة تفسير نبيذ التمر الذى فيه الخلاف وهو أن يلقى شئ من التمر فى الماء فتخرج حلاوته الى الماء وهكذا ذكر ابن مسعود رضى الله عنه فى تفسير نبيذ التمر الذى توضأ به رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة الجن فقال تميرات ألقيتها فى الماء لان من عادة العرب انها تطرح التمر فى الماء الملح ليحلو فما دام حلوا رقيقا أو قارصا يتوضأ به عند أبى حنيفة وان كان غليظا كالرب لا يجوز التوضؤ به بلا خلاف وكذا ان كان رقيقا لكنه غلا واشتد وقذف بالزبد لانه صار مسكرا والمسكر حرام فلا يجوز التوضؤ به ولان النبيذ الذى توضأ به رسول الله صلى الله عليه وسلم كان رقيقا حلوا فلا يلحق به الغليظ والمر هذا اذا كان نيأ فان كان مطبوخا أدنى طبخة فما دام حلوا أو قارصا فهو على الاختلاف وان غلا واشتد وقذف بالزبد ذكر القدورى فى شرحه لمختصر الكرخى الاختلاف فيه بين الكرخى وأبى طاهر الدباس على قول الكرخى يجوز وعلى قول أبى طاهر لا يجوز وجه قول الكرخى ان اسم النبيذ كما يقع على النئ منه يقع على المطبوخ فيدخل تحت النص ولان الماء المطلق اذا اختلط به المائعات الطاهرة يجوز التوضؤ به بلا خلاف بين أصحابنا اذا كان الماء غالبا وههنا أجزاء الماء غالبة على اجزاء التمر فيجوز التوضؤ به وجه قول أبى طاهر أن الجواز عرف بالحديث والحديث ورد فى النئ فانه روى عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه انه سئل عن ذلك النبيذ فقال تميرات ألقيتها فى الماء وأما قوله ان المائع الطاهر اذا اختلط بالماء لا يمنع التوضؤ به فنعم اذا لم يغلب على الماء أصلا فاما اذا غلب عليه بوجه من الوجوه فلا وههنا غلب عليه من حيث الطعم واللون وان لم يغلب من حيث الاجزاء فلا يجوز التوضؤ به وهذا أقرب القولين الى الصواب وذكر القاضى الاسبيجابى فى شرحه مختصر الطحاوى وجعله على الاختلاف فى شربه فقال على قول ابى حنيفة يجوز التوضؤ به كما يجوز شربه وعند محمد لا يجوز كما لا يجوز شربه وأبو يوسف فرق بين الوضوء والشرب فقال يجوز شربه ولا يجوز الوضوء به لانه لا يرى التوضؤ بالنئ الحلو منه فبالمطبوخ المر أولى وأما نبيذ الزبيب وسائر الأنبذة فلا يجوز التوضؤ بها عند عامة العلماء وقال الاوزاعى يجوز التوضؤ بالأنبذة كلها نيأ كان النبيذ أو مطبوخا حلوا كان أو مرا قياسا على نبيذ التمر (ولنا) أن الجواز فى نبيذ التمر ثبت معدولا به عن القياس لان القياس يأبى الجواز الا بالماء المطلق وهذا ليس بماء مطلق بدليل أنه لا يجوز التوضؤ به مع القدرة على الماء المطلق الا أنا عرفنا الجواز بالنص والنص ورد فى نبيذ التمر خاصة فيبقى ما عداه على أصل القياس (ومنها) أن يكون الماء طاهرا فلا يجوز التوضؤ بالماء النجس لان النبى صلى الله عليه وسلم سمى الوضوء طهورا وطهارة بقوله لا صلاة الا بطهور وقوله لا صلاة الا بطهارة ويستحيل حصول الطهارة بالماء النجس والماء النجس ما خالطه النجاسة وسنذكر بيان القدر الذى يخالط الماء من النجاسة فينجسه فى موضعه ان شاء الله (ومنها) أن يكون طهورا لقول النبى صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله صلاة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه والطهور اسم للطاهر فى ذاته المطهر لغيره فلا يجوز التوضؤ بالماء المستعمل لانه نجس عند بعض أصحابنا وعند بعضهم طاهر غير طهور على ما نذكر ويجوز بالماء المكروه لانه ليس بنجس الا أن الأولى أن لا يتوضأ به اذا وجد غيره ولا يجوز بسؤر الحمار وحده لانه مشكوك فى طهوريته عند الاكثرين وعند بعضهم فى طهارته وسنفسره ونستوفى الكلام فيه اذا انتهينا الى بيان حكم الاسآر عند بيان أنواع الأنجاس ان شاء الله تعالى (وأما) النية فليست من الشرائط وكذلك الترتيب فيجوز الوضوء

بدون النية ومراعاة الترتيب عندنا وعند الشافعى من الشرائط لا يجوز بدونهما وكذلك ايمان المتوضئ ليس بشرط لصحة وضوئه عندنا فيجوز وضوء الكافر عندنا وعنده شرط فلا يجوز وضوء الكافر وكذلك الموالاة ليست بشرط عند عامة المشايخ وعند مالك شرط وسنذكر هذه المسائل عند بيان سنن الوضوء لأنها من السنن عندنا لا من الفرائض فكان الحاقها بفصل السنن أولى

﴿فصل﴾ وأما سنن الوضوء فكثيرة بعضها قبل الوضوء وبعضها فى ابتدائه وبعضها فى اثنائه (أما) الذى هو قبل الوضوء (فمنها) الاستنجاء بالاحجار أو ما يقوم مقامها وسمى الكرخى الاستنجاء استجمارا اذ هو طلب الجمرة وهى الحجر الصغير والطحاوى سماه استطابة وهى طلب الطيب وهو الطهارة والاستنجاء هو طلب طهارة القبل والدبر من النجو وهو ما يخرج من البطن أو ما يعلو ويرتفع من النجوة وهى المكان المرتفع (والكلام فى الاستنجاء) فى مواضع فى بيان صفة الاستنجاء وفى بيان ما يستنجى به وفى بيان ما يستنجى منه أما الأول فالاستنجاء سنة عندنا وعند الشافعى فرض حتى لو ترك الاستنجاء أصلا جازت صلاته عندنا ولكن مع الكراهة وعنده لا يجوز والكلام فيه راجع الى أصل نذكره ان شاء الله تعالى وهو أن قليل النجاسة الحقيقية فى الثوب والبدن عفو فى حق جواز الصلاة عندنا وعنده ليس بعفو ثم ناقض فى الاستنجاء فقال اذا استنجى بالأحجار ولم يغسل موضع الاستنجاء جازت صلاته وان تيقنا ببقاء شئ من النجاسة اذ الحجر لا يستأصل النجاسة وانما يقللها وهذا تناقض ظاهر ثم ابتداء الدليل على ان الاستنجاء ليس بفرض ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال من استجمر فليوتر من فعل فقد أحسن ومن لا فلا حرج والاستدلال به من وجهين أحدهما انه نفى الحرج فى تركه ولو كان فرضا لكان فى تركه حرج والثانى انه قال من فعل فقد أحسن ومن لا فلا حرج ومثل هذا لا يقال فى المفروض وانما يقال فى المندوب اليه والمستحب الا انه اذا ترك الاستنجاء أصلا وصلى يكره لأن قليل النجاسة جعل عفوا فى حق جواز الصلاة دون الكراهة واذا استنجى زالت الكراهة لان الاستنجاء بالاحجار أقيم مقام الغسل بالماء شرعا للضرورة اذ الانسان قد لا يجد سترة أو مكانا خاليا للغسل وكشف العورة حرام فأقيم الاستنجاء مقام الغسل فتزول به الكراهة كما تزول بالغسل وقد روى عن ابن مسعود رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يستنجى بالأحجار ولا يظن به اداء الصلاة مع الكراهة (وأما) بيان ما يستنجى به فالسنة هو الاستنجاء بالأشياء الطاهرة من الأحجار والأمدار والتراب والخرق البوالى ويكره بالروث وغيره من الأنجاس لان النبى صلى الله عليه وسلم لما سأل عبد الله بن مسعود عن أحجار الاستنجاء أتاه بحجرين وروثة فأخذ الحجرين ورمى بالروثة وعلل بكونها نجسا فقال انها رجس أو ركس أى نجس ويكره بالعظم لما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن الاستنجاء بالروث والرمة وقال من استنجى بروث أو رمة فهو برئ مما أنزل على محمد وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال لا تستنجوا بالعظم ولا بالروث فان العظم زاد اخوانكم الجن والروث علف دوابهم فان فعل ذلك يعتد به عندنا فيكون مقيما سنة ومرتكبا كراهة ويجوز أن يكون لفعل واحد جهتان مختلفتان فيكون بجهة كذا وبجهة كذا وعند الشافعى لا يعتد به حتى لا تجوز صلاته اذا لم يستنج بالأحجار بعد ذلك وجه قوله ان النص ورد بالأحجار فيراعى عين المنصوص عليه ولان الروث نجس فى نفسه والنجس كيف يزيل النجاسة (ولنا) أن النص معلول بمعنى الطهارة وقد حصلت بهذه الأشياء كما تحصل بالأحجار الا انه كره بالروث لما فيه من استعمال النجس وافساد علف دواب الجن وكره بالعظم لما فيه من افساد زادهم على ما نطق به الحديث فكان النهى عن الاستنجاء به لمعنى فى غيره لا فى عينه فلا يمنع الاعتداد به وقوله الروث نجس فى نفسه مسلم لكنه يابس لا ينفصل منه شئ الى البدن فيحصل باستعماله نوع طهارة بتقليل النجاسة ويكره الاستنجاء بخرقة الديباج ومطعوم الآدمى من الحنطة والشعير لما فيه من افساد المال من غير ضرورة وكذا بعلف البهائم وهو الحشيش لانه تنجيس للطاهر من غير ضرورة

مطلب الكلام فى الاستنجاء فى مواضع

والمعتبر

والمعتبر فى اقامة هذه السنة عندنا هو الانقاء دون العدد فان حصل بحجر واحد كفاه وان لم يحصل بالثلاث زاد عليه وعند الشافعى العدد مع الانقاء شرط حتى لو حصل الانقاء بما دون الثلاث كمل الثلاث ولو ترك لم يجزه واحتج الشافعى بما روينا عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال من استجمر فليوتر أمر بالايتار ومطلق الأمر للوجوب (ولنا) ما روينا من حديث ابن مسعود رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم سأله أحجار الاستنجاء فأتاه بحجرين وروثة فرمى الروثة ولم يسأله حجرا ثالثا ولو كان العدد فيه شرطا لسأله اذ لا يظن به ترك الواجب ولان الغرض منه هو التطهير وقد حصل بالواحد ولا يجوز تنجيس الطاهر من غير ضرورة (وأما) الحديث فحجة عليه لأن أقل الايتار مرة واحدة على ان الأمر بالايتار ليس لعينه بل لحصول الطهارة فاذا حصلت بما دون الثلاث فقد حصل المقصود فينتهى حكم الأمر وكذا لو استنجى بحجر واحد له ثلاثة أحرف لانه بمنزلة ثلاثة أحجار فى تحصيل معنى الطهارة ويستنجى بيساره لما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يأكل بيمينه ويستجمر بيساره وعن عائشة رضى الله عنها أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يأكل بيمينه ويستنجى بيساره ولان اليسار للاقذار وهذا اذا كانت النجاسة التى على المخرج قدر الدرهم أو أقل منه فان كانت أكثر من قدر الدرهم لم يذكر فى ظاهر الرواية واختلف المشايخ فيه فقال بعضهم لا يزول الا بالغسل وقال بعضهم يزول بالاحجار وبه أخذ الفقيه أبو الليث وهو الصحيح لان الشرع ورد بالاستنجاء بالاحجار مطلقا من غير فصل وهذا كله اذا لم يتعد النجس المخرج فان تعداه ينظر ان كان المتعدى أكثر من قدر الدرهم يجب غسله بالاجماع وان كان أقل من قدر الدرهم لا يجب غسله عند أبى حنيفة وأبى يوسف وعند محمد يجب وذكر القدورى فى شرحه مختصر الكرخى ان النجاسة اذا تجاوزت مخرجها وجب غسلها ولم يذكر خلاف أصحابنا لمحمد ان الكثير من النجاسة ليس بعفو وهذا كثير ولهما ان القدر الذى على المخرج قليل وانما يصير كثيرا بضم المتعدى اليه وهما نجاستان مختلفتان فى الحكم فلا يجتمعان الا يرى أن احداهما تزول بالأحجار والاخرى لا تزول الا بالماء واذا اختلفتا فى الحكم يعطى لكل واحدة منهما حكم نفسها وهى فى نفسها قليلة فكانت عفوا (واما) بيان ما يستنجى منه فالاستنجاء مسنون من كل نجس يخرج من السبيلين له عين مرئية كالغائط والبول والمنى والودى والمذى والدم لان الاستنجاء للتطهير بتقليل النجاسة واذا كان النجس الخارج من السبيلين عينا مرئية تقع الحاجة الى التطهير بالتقليل ولا استنجاء فى الريح لانها ليست بعين مرئية (ومنها) السواك لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال لولا ان أشق على أمتى لامرتهم بالسواك عند كل صلاة وفى رواية عند كل وضوء ولانه مطهرة للفم على ما نطق به الحديث السواك مطهرة للفم ومرضاة للرب عز وجل وروى عنه أنه قال ما زال جبريل يوصينى بالسواك حتى خشيت ان يدردنى وروى أنه قال طهروا مسالك القرآن بالسواك وله ان يستاك بأى سواك كان رطبا أو يابسا مبلولا أو غير مبلول صائما كان أو غير صائم قبل الزوال أو بعده لان نصوص السواك مطلقة وعند الشافعى يكره السواك بعد الزوال للصائم لما نذكر فى كتاب الصوم (وأما) الذى هو فى ابتداء الوضوء (فمنها) النية عندنا وعند الشافعى هى فريضة والكلام فى النية راجع الى أصل وهو أن معنى القربة والعبادة غير لازم فى الوضوء عندنا وعنده لازم ولهذا صح من الكافر عندنا خلافا له واحتج بما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال الوضوء شطر الايمان والايمان عبادة فكذا شطره ولهذا كان التيمم عبادة حتى لا يصح بدون النية وأنه خلف عن الوضوء والخلف لا يخالف الاصل (ولنا) قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وأرجلكم الى الكعبين أمر بالغسل والمسح مطلقا عن شرط النية ولا يجوز تقييد المطلق الا بدليل وقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنبا الا عابرى سبيل حتى تغتسلوا نهى الجنب عن قربان الصلاة اذا لم يكن عابر سبيل الى غاية الاغتسال مطلقا عن شرط النية فيقتضى انتهاء حكم النهى عند الاغتسال المطلق وعنده لا ينتهى الا عند

مطلب فى السواك

مطلب فى النية فى الوضوء

اغتسال مقرون بالنية وهذا خلاف الكتاب ولان الامر بالوضوء لحصول الطهارة لقوله تعالى فى آخر آية الوضوء ولكن يريد ليطهركم وحصول الطهارة لا يقف على النية بل على استعمال المطهر فى محل قابل للطهارة والماء مطهر لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال خلق الماء طهورا لا ينجسه شئ الا ما غير طعمه أو ريحه أو لونه وقال الله تعالى وأنزلنا من السماء ماء طهورا والطهور اسم للطاهر فى نفسه المطهر لغيره والمحل قابل على ما عرف وبه تبين ان الطهارة عمل الماء خلقة وفعل اللسان فضل فى الباب حتى لو سال عليه المطر أجزأه عن الوضوء والغسل فلا يشترط لهما النية اذ اشتراطها لاعتبار الفعل الاختيارى وبه تبين أن اللازم للوضوء معنى الطهارة ومعنى العبادة فيه من الزوائد فان اتصلت به النية يقع عبادة وان لم تتصل به لا يقع عبادة لكنه يقع وسيلة الى اقامة الصلاة لحصول الطهارة كالسعى الى الجمعة (وأما) الحديث فتأويله انه شطر الصلاة لاجماعنا على انه ليس بشرط الايمان لصحة الايمان بدونه ولا شطره لان الايمان هو التصديق والوضوء ليس من التصديق فى شئ فكان المراد منه انه شطر الصلاة لان الايمان يذكر على ارادة الصلاة لان قبولها من لوازم الايمان قال الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم أى صلاتكم الى بيت المقدس وهكذا نقول فى التيمم انه ليس بعبادة ايضا الا انه اذا لم تتصل به النية لا يجوز أداء الصلاة به لا لانه عبادة بل لانعدام حصول الطهارة لانه طهارة ضرورية جعلت طهارة عند مباشرة فعل لا صحة له بدون الطهارة فاذا عرى عن النية لم يقع طهارة بخلاف الوضوء لانه طهارة حقيقية فلا يقف على النية (ومنها) التسمية وقال مالك انها فرض الا اذا كان ناسيا فتقام التسمية بالقلب مقام التسمية باللسان دفعا للحرج واحتج بما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال لا وضوء لمن لم يسم (ولنا) ان آية الوضوء مطلقة عن شرط التسمية فلا تقيد الا بدليل صالح للتقييد ولان المطلوب من التوضئ هو الطهارة وترك التسمية لا يقدح فيها لان الماء خلق طهورا فى الاصل فلا تقف طهوريته على صنع العبد والدليل عليه ما روى عن ابن مسعود رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من توضأ وذكر اسم الله عليه كان طهورا لجميع بدنه ومن توضأ ولم يذكر اسم الله كان طهورا لما أصاب الماء من بدنه والحديث من جملة الآحاد ولا يجوز تقييد مطلق الكتاب بخبر الواحد ثم هو محمول على نفى الكمال وهو معنى السنة كقول النبى صلى الله عليه وسلم لا صلاة لجار المسجد الا فى المسجد وبه نقول انه سنة لمواظبة النبى صلى الله عليه وسلم عليها عند افتتاح الوضوء وذلك دليل السنية وقال عليه الصلاة والسلام كل أمر ذى بال لم يبدأ فيه بذكر الله فهو أبتر واختلف المشايخ فى أن التسمية يؤتى بها قبل الاستنجاء أو بعده قال بعضهم قبله لانها سنة افتتاح الوضوء وقال بعضهم بعده لان حال الاستنجاء حال كشف العورة فلا يكون ذكر اسم الله تعالى فى تلك الحالة من باب التعظيم (ومنها) غسل اليدين الى الرسغين قبل ادخالهما فى الاناء للمستيقظ من منامه وقال قوم انه فرض ثم اختلفوا فيما بينهم منهم من قال انه فرض من نوم الليل والنهار ومنهم من قال انه فرض من نوم الليل خاصة واحتجوا بما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال اذا استيقظ أحدكم من منامه فلا يغمسن يده فى الاناء حتى يغسلها ثلاثا فانه لا يدرى أين باتت يده والنهى عن الغمس يدل على كون الغسل فرضا (ولنا) ان الغسل لو وجب لا يخلو اما أن يجب من الحدث أو من النجس لا سبيل الى الاول لانه لا يجب الغسل من الحدث الا مرة واحدة فلو أوجبنا عليه غسل العضو عند استيقاظه من منامه مرة ومرة عند الوضوء لأوجبنا عليه الغسل عند الحدث مرتين ولا سبيل الى الثانى لان النجس غير معلوم بل هو موهوم واليه أشار فى الحديث حيث قال فانه لا يدرى اين باتت يده وهذا اشارة الى توهم النجاسة واحتمالها فيناسبه الندب الى الغسل واستحبابه لا الايجاب لأن الأصل هو الطهارة فلا تثبت النجاسة بالشك والاحتمال فكان الحديث محمولا على نهى التنزيه لا التحريم واختلف المشايخ فى وقت غسل اليدين انه قبل الاستنجاء بالماء أو بعده على ثلاثة أقوال قال بعضهم قبله وقال بعضهم بعده وقال بعضهم قبله وبعده تكميلا للتطهير (ومنها)

مطلب فى التسمية فى الوضوء

مطلب فى غسل اليدين

الاستنجاء بالماء لما روى عن جماعة من الصحابة منهم علىّ ومعاوية وابن عمر وحذيفة بن اليمان رضى الله عنهم انهم كانوا يستنجون بالماء بعد الاستنجاء بالأحجار حتى قال ابن عمر فعلناه فوجدناه دواء وطهورا وعن الحسن البصرى انه كان يأمر الناس بالاستنجاء بالماء بعد الاستنجاء بالأحجار ويقول ان من كان قبلكم كان يبعر بعرا وأنتم تثلطون ثلطا فاتبعوا الحجارة الماء وهو كان من الآداب فى عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم وروى عن عائشة رضى الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ وغسل مقعده بالماء ثلاثا ولما نزل قوله تعالى فيه رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المتطهرين فى أهل قبا سألهم رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شأنهم فقالوا انا نتبع الحجارة الماء ثم صار بعد عصره من السنن باجماع الصحابة كالتراويح والسنة فيه أن يغسل بيساره لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال اليمين للوجه واليسار للمقعد ثم العدد فى الاستنجاء بالماء ليس بلازم وانما المعتبر هو الانقاء فان لم يكفه الغسل ثلاثا يزيد عليه وان كان الرجل موسوسا فلا ينبغى أن يزيد على السبع لان قطع الوسوسة واجب والسبع هو نهاية العدد الذى ورد الشرع به فى الغسل فى الجملة كما فى حديث ولوغ الكلب (وأما) كيفية الاستنجاء فينبغى أن يرخى نفسه ارخاء تكميلا للتطهير وينبغى أن يبتدئ بأصبع ثم بأصبعين ثم بثلاث أصابع لان الضرورة تندفع به ولا يجوز تنجيس الطاهر من غير ضرورة وينبغى أن يستنجى ببطون الأصابع لا برؤسها كيلا يشبه ادخال الأصبع فى العورة وهذا فى حق الرجل وأما المرأة فقال بعضهم تفعل مثل ما يفعل الرجل وقال بعضهم ينبغى أن تستنجى برؤس الأصابع لان تطهير الفرج الخارج فى باب الحيض والنفاس والجنابة واجب وفى باب الوضوء سنة ولا يحصل ذلك الا برؤس الأصابع (وأما) الذى هو فى أثناء الوضوء (فنها) المضمضة والاستنشاق وقال أصحاب الحديث منهم أحمد بن حنبل هما فرضان فى الوضوء والغسل جميعا وقال الشافعى سنتان فيهما جميعا فأصحاب الحديث احتجوا بمواظبته صلى الله عليه وسلم عليهما فى الوضوء والشافعى يقول الأمر بالغسل عن الجنابة يتعلق بالظاهر دون الباطن وداخل الأنف والفم من البواطن فلا يجب غسله (ولنا) ان الواجب فى باب الوضوء غسل الأعضاء الثلاثة ومسح الرأس وداخل الأنف والفم ليس من جملتها اما ما سوى الوجه فظاهر وكذا الوجه لانه اسم لما يواجه اليه عادة وداخل الأنف والفم لا يواجه اليه بكل حال فلا يجب غسله بخلاف باب الجنابة لان الواجب هناك تطهير البدن بقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا أى طهروا أبدانكم فيجب غسل ما يمكن غسله من غير حرج ظاهرا كان أو باطنا ومواظبة النبى صلى الله عليه وسلم عليهما فى الوضوء دليل السنية دون الفرضية فانه كان يواظب على سنن العبادات (ومنها) الترتيب فى المضمضة والاستنشاق وهو تقديم المضمضة على الاستنشاق لان النبى صلى الله عليه وسلم كان يواظب على التقديم (ومنها) افراد كل واحد منهما بماء على حدة عندنا وعند الشافعى السنة الجمع بينهما بماء واحد بأن يأخذ الماء بكفه فيتمضمض ببعضه ويستنشق ببعضه واحتج بما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تمضمض واستنشق بكف واحد (ولنا) ان الذين حكوا وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذوا لكل واحد منهما ماء جديدا ولأنهما عضوان منفردان فيفرد كل واحد منهما بماء على حدة كسائر الأعضاء وما رواه محتمل يحتمل انه تمضمض واستنشق بكف واحد بماء واحد ويحتمل انه فعل ذلك بماء على حدة فلا يكون حجة مع الاحتمال أو يرد المحتمل الى المحكم وهو ما ذكرنا توفيقا بين الدليلين (ومنها) المضمضة والاستنشاق باليمين وقال بعضهم المضمضة باليمين والاستنشاق باليسار لان الفم مطهرة والانف مقذرة واليمين للاطهار واليسار للاقذار (ولنا) ما روى عن الحسن بن على رضى الله عنه انه استنثر بيمينه فقال له معاوية جهلت السنة فقال الحسن رضى الله عنه كيف أجهل والسنة خرجت من بيوتنا اما علمت ان النبى صلى الله عليه وسلم قال اليمين للوجه واليسار للمقعد (ومنها) المبالغة فى المضمضة والاستنشاق الا فى حال الصوم فيرفق لما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم قال للقيط بن صبرة بالغ فى المضمضة والاستنشاق الا أن تكون صائما فارفق ولان المبالغة فيهما من باب التكميل فى التطهير فكانت مسنونة الا فى حال الصوم لما فيها من تعريض الصوم للفساد (ومنها) الترتيب

مطلب فى كيفية الاستنجاء

مطلب فى الترتيب فى الوضوء

فى الوضوء لان النبى صلى الله عليه وسلم واظب عليه ومواظبته عليه دليل السنة وهذا عندنا وعند الشافعى هو فرض وجه قوله ان الأمر وان تعلق بالغسل والمسح فى آية الوضوء بحرف الواو وانها للجمع المطلق لكن الجمع المطلق يحتمل الترتيب فيحمل على الترتيب بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث غسل مرتبا فكان فعله بيانا لأحد المحتملين (ولنا) ان حرف الواو للجمع المطلق والجمع بصفة الترتيب جمع مقيد ولا يجوز تقييد المطلق الا بدليل وفعل النبى صلى الله عليه وسلم يمكن أن يحمل على موافقة الكتاب وهو انه انما فعل ذلك لدخوله تحت الجمع المطلق لكن من حيث انه جمع بل من حيث انه مرتب وعلى هذا الوجه يكون عملا بموافقة الكتاب كمن أعتق رقبة مؤمنة فى كفارة اليمين أو الظهار انه يجوز بالاجماع وذا لا ينفى أن تكون الرقبة المطلقة مرادة من النص لان جواز المؤمنة من حيث هى رقبة لا من حيث هى مؤمنة كذا ههنا ولأن الأمر بالوضوء للتطهير لما ذكرنا فى المسائل المتقدمة والتطهير لا يقف على الترتيب لما مر

مطلب الموالاة فى الوضوء

(ومنها) الموالاة وهى أن لا يشتغل المتوضئ بين أفعال الوضوء بعمل ليس منه لأن النبى صلى الله عليه وسلم هكذا كان يفعل وقيل فى تفسير الموالاة أن لا يمكث فى أثناء الوضوء مقدار ما يجف فيه العضو المغسول فان مكث تنقطع الموالاة وعند مالك هى فرض وقيل انه أحد قولى الشافعى والكلام فى الطرفين على نحو ما ذكرنا فى الترتيب فافهم

مطلب التثليث فى الغسل

(ومنها) التثليث فى الغسل وهو أن يغسل أعضاء الوضوء ثلاثا ثلاثا لما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ مرة مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به وتوضأ مرتين مرتين وقال هذا وضوء من يضاعف الله له الأجر مرتين وتوضأ ثلاثا ثلاثا وقال هذا وضوئى ووضوء الأنبياء من قبلى فمن زاد على هذا أو نقص فقد تعدى وظلم وفى رواية فمن زاد أو نقص فهو من المعتدين واختلف فى تأويله قال بعضهم زاد على مواضع الوضوء ونقص عن مواضعه وقال بعضهم زاد على ثلاث مرات ولم ينو ابتداء الوضوء ونقص عن الواحدة والصحيح انه محمول على الاعتقاد دون نفس الفعل معناه فمن زاد على الثلاث أو نقص عن الثلاث بأن لم ير الثلاث سنة لان من لم ير سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم سنة فقد ابتدع فيلحقه الوعيد حتى لو زاد على الثلاث أو نقص ورأى الثلاث سنة لا يلحقه هذا الوعيد لان الزيادة على الثلاث من باب الوضوء على الوضوء اذ نوى به وانه نور على نور على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذا جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم الوضوء مرتين سببا لتضعيف الثواب فكان المراد منه الاعتقاد لا نفس الزيادة والنقصان

مطلب البداءة باليمين

(ومنها) البداءة باليمين فى اليدين والرجلين لان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يواظب على ذلك وهى سنة فى الوضوء وفى غيره من الأعمال لما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يحب التيامن فى كل شئ حتى التنعل والترجل (ومنها) البداءة فيه من رؤس الأصابع لان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يفعل ذلك (ومنها) تخليل الأصابع بعد ايصال الماء الى ما بينها لقول النبى صلى الله عليه وسلم خللوا أصابعكم قبل أن تخللها نار جهنم وفى رواية خللوا أصابعكم لا تخللها نار جهنم ولان التخليل من باب اكمال الفريضة فكان مسنونا ولو كان فى أصبعه خاتم فان كان واسعا فلا حاجة الى التحريك وان كان ضيقا فلا بد من التحريك ليصل الماء الى ما تحته

مطلب الاستيعاب فى مسح الرأس

(ومنها) الاستيعاب فى مسح الرأس وهو أن يمسح كله لما روى عبد الله بن زيد أن النبى صلى الله عليه وسلم مسح رأسه بيديه كلتيهما أقبل بهما وأدبر وعند مالك فرض وقد مر الكلام فيه (ومنها) البداءة بالمسح من مقدم الرأس وقال الحسن البصرى السنة البداءة من الهامة فيضع يديه عليها فيمدهما الى مقدم الرأس ثم يعيدهما الى القفا وهكذا روى هشام عن محمد والصحيح قول العامة لما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يبتدئ بالمسح من مقدم رأسه ولأن السنة فى المغسولات البداءة بالغسل من أول العضو فكذا فى الممسوحات (ومنها) أن يمسح رأسه مرة واحدة والتثليث مكروه وهذا عندنا وقال الشافعى السنة هى التثليث وروى الحسن عن أبى حنيفة أنه يمسح ثلاث مرات بماء واحد احتج الشافعى بما روى أن عثمان بن عفان وعليا رضى الله عنهما حكيا وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم فغسلا ثلاثا ومسحا بالرأس ثلاثا ولأن هذا ركن أصلى فى الوضوء فيسن فيه التثليث قياسا على الركن الآخر وهو الغسل بخلاف المسح على الخفين لانه ليس

ركن أصلى بل ثبت رخصة ومبنى الرخصة على الخفة (ولنا) ماروى عن معاذ رضى الله عنه أنه قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ مرة مرة ورأيته توضأ مرتين مرتين ورأيته توضأ ثلاثا ثلاثا ومارأيته مسح على رأسه الا مرة واحدة وكذا روى عن أنس بن مالك رضى الله عنه أنه علم الناس وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم ومسح مرة واحدة (وأما) حكاية عثمان وعلى رضى الله عنهما فالمشهور عنهما انهما مسحا مرة واحدة كذا ذكر أبو داود فى سننه أن الصحيح من حديث عثمان رضى الله عنه أنه مسح رأسه وأذنيه مرة واحدة وكذا روى عبد خير عن على رضى الله عنه أنه توضأ فى رحبة الكوفة بعد صلاة الفجر ومسح رأسه مرة واحدة ثم قال من سره أن ينظر الى وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم فلينظر الى وضوئى هذا ولو ثبت مارواه الشافعى فهو محمول على انه فعله بماء واحد وذلك سنة عندنا فى رواية الحسن عن أبى حنيفة ولأن التثليث بالمياه الجديدة تقريب الى الغسل فكان مخلا باسم المسح واعتباره بالغسل فاسد من وجهين أحدهما أن المسح بنى على التخفيف والتكرار من باب التغليظ فلا يليق بالمسح بخلاف الغسل والثانى أن التكرار فى الغسل مفيد لحصول زيادة نظافة ووضاءة لا تحصل بالمرة الواحدة ولا يحصل ذلك بتكرار المسح فبطل القياس (ومنها) أن يمسح الأذنين ظاهرهما وباطنهما بماء الرأس وقال الشافعى السنة أن يأخذ لكل واحد منهما ماء جديدا وجه قوله انهما عضوان منفردان وليسا من الرأس حقيقة وحكما أما الحقيقة فان الرأس منبت الشعر ولا شعر عليهما وأما الحكم فلان المسح عليهما لا ينوب عن مسح الرأس ولو كانا فى حكم الرأس لناب المسح عليهما عن مسح الرأس كسائر أجزاء الرأس (ولنا) ماروى عن على رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح أذنيه بماء مسح به رأسه وروى عن أنس ابن مالك رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال الأذنان من الرأس ومعلوم أنه ما أراد به بيان الخلقة بل بيان الحكم الا أنه لا ينوب المسح عليهما عن مسح الرأس لان وجوب مسح الرأس ثبت بدليل مقطوع به وكون الاذنين من الرأس ثبت بخبر الواحد وانه يوجب العمل دون العلم فلو ناب المسح عليهما عن مسح الرأس لجعلناهما من الرأس قطعا وهذا لا يجوز وصار هذا كقول النبى صلى الله عليه وسلم الحطيم من البيت فالحديث يفيد كون الحطيم من البيت حتى يطاف به كما يطاف بالبيت ثم لا يجوز اداء الصلاة اليه لأن وجوب الصلاة الى الكعبة ثبت بدليل مقطوع به وكون الحطيم من البيت ثبت بخبر الواحد والعمل بخبر الواحد انما يجب اذا لم يتضمن ابطال العمل بدليل مقطوع به أما اذا تضمن فلا كذلك ههنا (وأما) تخليل اللحية فعند أبى حنيفة ومحمد من الآداب وعند أبى يوسف سنة هكذا ذكر محمد فى كتاب الآثار لأبى يوسف ماروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ وشبك أصابعه فى لحيته كأنها اسنان المشط ولهما أن الذين حكوا وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم ما خللوا لحاهم ومارواه أبو يوسف فهو حكاية فعله صلى الله عليه وسلم ذلك اتفاقا لا بطريق المواظبة وهذا لا يدل على السنة (وأما) مسح الرقبة فقد اختلف المشايخ فيه قال أبو بكر الاعمش انه سنة وقال أبو بكر الاسكاف انه أدب

مطلب مسح الاذنين

مطلب مسح الرقبة

﴿فصل﴾ وأما آداب الوضوء (فمنها) أن لا يستعين المتوضئ على وضوئه بأحد لماروى عن أبى الجنوب أنه قال رأيت عليا يستقى ماء لوضوئه فبادرت استقى له فقال مه يا أبا الجنوب فانى رأيت عمر يستقى ماء لوضوئه فبادرت أستقى له فقال مه يا أبا الحسن فانى رأيت رسول صلى الله عليه وسلم يستقى ماء لوضوئه فبادرت استقى له فقال مه يا عمر انى لا أريد أن يعيننى على صلاتى أحد (ومنها) أن لا يسرف فى الوضوء ولا يقتر والأدب فيما بين الاسراف والتقتير اذ الحق بين الغلو والتقصير قال النبى صلى الله عليه وسلم خير الأمور أوسطها (ومنها) دلك اعضاء الوضوء خصوصا فى الشتاء لان الماء يتجافى عن الاعضاء (ومنها) أن يدعو عند كل فعل من أفعال الوضوء بالدعوات المأثورة المعروفة وان يشرب فضل وضوئه قائما اذا لم يكن صائما ثم يستقبل القبلة ويقول أشهد أن لا اله الا الله وأشهد أن محمدا رسول الله ويملأ الآنية عدة لوضوء آخر ويصلى ركعتين لان كل ذلك مما ورد فى الاخبار انه فعله صلى

الله عليه وسلم ولكن لم يواظب عليه وهذا هو الفرق بين السنة والادب ان السنة ما واظب عليه رسول الله صلى
الله عليه وسلم ولم يتركه الا مرة أو مرتين لمعنى من المعانى والأدب ما فعله مرة أو مرتين ولم يواظب عليه

﴿فصل﴾ وأما بيان ما ينقض الوضوء فالذى ينقضه الحدث والكلام فى الحدث فى الاصل فى موضعين أحدهما فى
بيان ماهيته والثانى فى بيان حكمه أما الاول فالحدث نوعان حقيقى وحكمى أما الحقيقى فقد اختلف فيه قال أصحابنا
الثلاثة هو خروج النجس من الآدمى الحى سواء كان من السبيلين الدبر والذكر أو فرج المرأة أو من غير السبيلين الجرح
والقرح والأنف من الدم والقيح والرعاف والقىء وسواء كان الخارج من السبيلين معتادا كالبول والغائط والمنى
والمذى والودى ودم الحيض والنفاس أو غير معتاد كدم الاستحاضة وقال زفر ظهور النجس من الآدمى الحى
وقال مالك فى قول هو خروج النجس المعتاد من السبيل المعتاد فلم يجعل دم الاستحاضة حدثا لكونه غير معتاد وقال
الشافعى هو خروج شئ من السبيلين فليس بحدث وهو أحد قولى مالك أما قول مالك فمخالف للسنة وهو قوله صلى
الله عليه وسلم المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة وقوله للمستحاضة توضئى وصلى وان قطر الدم على الحصير قطرا
وقوله توضئى فانه دم عرق انفجر ولأن المعنى الذى يقتضى كون الخروج من السبيلين حدثا لا يوجب الفصل
بين المعتاد وغير المعتاد لما نذكر فالفصل يكون تحكما على الدليل وأما الكلام مع الشافعى فهو احتج بما روى
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قاء فغسل فمه فقيل له ألا تتوضأ وضوءك للصلاة فقال هكذا الوضوء من القىء
وعن عمر رضى الله عنه انه حين طعن كان يصلى والدم يسيل منه ولأن خروج النجس من البدن زوال النجس
عن البدن وزوال النجس عن البدن كيف يوجب تنجيس البدن مع انه لا نجس على أعضاء الوضوء حقيقة وهذا
هو القياس فى السبيلين الا ان الحكم هناك عرف بالنص غير معقول فيقتصر على مورد النص (ولنا) ما روى عن
أبى امامة الباهلى رضى الله عنه انه قال دخلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم فغرفت له غرفة فأكلها فجاء
المؤذن فقلت الوضوء يا رسول الله فقال صلى الله عليه وسلم انما علينا الوضوء مما يخرج ليس مما يدخل علق
الحكم بكل ما يخرج أو بمطلق الخارج من غير اعتبار المخرج الا ان خروج الطاهر ليس بمراد فبقى خروج النجس
مرادا وروى عن عائشة رضى الله عنها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من قاء أو رعف فى صلاته
فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلاته ما لم يتكلم والحديث حجة على الشافعى فى فصلين فى وجوب الوضوء بخروج
النجس من غير السبيلين وفى جواز البناء عند سبق الحدث فى الصلاة وروى أنه قال لفاطمة بنت حبيش توضئى
فانه دم عرق انفجر أمرها بالوضوء وعلل بانفجار دم العرق لا بالمرور على المخرج وعن تميم الدارى عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم انه قال الوضوء من كل دم سائل والأخبار فى هذا الباب وردت مورد الاستفاضة حتى روى عن
عشرة من الصحابة انهم قالوا مثل مذهبنا وهم عمر وعثمان وعلى وابن مسعود وابن عباس وابن عمر وثوبان وأبو
الدرداء وقيل فى التاسع والعاشر انهما زيد بن ثابت وأبو موسى الاشعرى وهؤلاء فقهاء الصحابة متبع لهم فى
فتواهم فيجب تقليدهم وقيل انه مذهب العشرة المبشرين بالجنة ولان الخروج من السبيلين انما كان حدثا لانه
يوجب تنجيس ظاهر البدن لضرورة تنجس موضع الاصابة فتزول الطهارة ضرورة اذ النجاسة والطهارة ضدان فلا
يجتمعان فى محل واحد فى زمان واحد ومتى زالت الطهارة عن ظاهر البدن خرج من أن يكون أهلا للصلاة التى هى
مناجاة مع الله تعالى فيجب تطهيره بالماء ليصير أهلا لها وما رواه الشافعى محتمل يحتمل انه قاء أقل من ملء الفم وكذا
اسم الوضوء يحتمل غسل الفم فلا يكون حجة مع الاحتمال أو يحمل على ما قلنا توفيقا بين الدلائل وأما حديث عمر
فليس فيه انه كان يصلى بعد الطعن من غير تجديد الوضوء بل يحتمل انه توضأ بعد الطعن مع سيلان الدم وصلى وبه
نقول كما فى المستحاضة وقوله ان خروج النجس عن البدن زوال النجس عن البدن فكيف يوجب تنجسه مسلم انه
يزول به شئ من نجاسة الباطن لكن يتنجس به الظاهر لان القدر الذى زال اليه أوجب زوال الطهارة عنه والبدن
فى حكم الطهارة والنجاسة لا يتجزأ والعزيمة هى غسل كل البدن الا أنه أقيم غسل أعضاء الوضوء مقام غسل كل

البدن رخصة وتيسيرا ودفعا للحرج وبه تبين أن الحكم فى الأصل معقول فيتعدى الى الفرع وقوله لا نجاسة على أعضاء الوضوء حقيقية ممنوع بل عليها نجاسة حقيقية معنوية وان كان الحس لا يدركها وهى نجاسة الحدث على ماعرف فى الخلافيات واذا عرفنا ماهية الحدث نخرج عليه المسائل (فنقول) اذا ظهر شئ من البول والغائط على رأس المخرج انتقضت الطهارة لوجود الحدث وهو خروج النجس وهو انتقاله من الباطن الى الظاهر لان رأس المخرج عضو ظاهر وانما انتقلت النجاسة اليه من موضع آخر فان موضع البول المثانة وموضع الغائط موضع فى البطن يقال له قولون وسواء كان الخارج قليلا أو كثيرا سال عن رأس المخرج أو لم يسل لما قلنا وكذا المنى والمذى والودى ودم الحيض والنفاس ودم الاستحاضة لانها كلها أنجاس لما نذكر فى بيان أنواع الانجاس وقد انتقلت من الباطن الى الظاهر فوجد خروج النجس من الآدمى الحى فيكون حدثا الا أن بعضها يوجب الغسل وهو المنى ودم الحيض والنفاس وبعضها يوجب الوضوء وهو المذى والودى ودم الاستحاضة لما نذكر ان شاء الله تعالى وكذلك خروج الولد والدودة والحصا واللحم وعود الحقنة بعد غيبوبتها لان هذه الاشياء وان كانت طاهرة فى أنفسها لكنها لا تخلو عن قليل نجس يخرج معها والقليل من السبيلين خارج لما بينا وكذا الريح الخارجة من الدبر لان الريح وان كانت طاهرا فى نفسه لكنه لا يخلو عن قليل نجس يقوم به لانبعاثه من محل الانجاس وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لا وضوء الا من صوت أو ريح وروى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال ان الشيطان يأتى أحدكم فينفخ بين أليتيه فيقول أحدثت أحدثت فلا ينصرفن حتى يسمع صوتا أو يجد ريحا (وأما) الريح الخارجة من قبل المرأة أو ذكر الرجل فلم يذكر حكمها فى ظاهر الرواية وروى عن محمد أنه قال فيها الوضوء وذكر الكرخى أنه لا وضوء فيها الا أن تكون المرأة مفضاة فيخرج منها ريح منتنة فيستحب لها الوضوء وجه رواية محمد أن كل واحد منهما مسلك النجاسة كالدبر فكانت الريح الخارجة منهما كالخارجة من الدبر فيكون حدثا وجه ماذكره الكرخى أن الريح ليست بحدث فى نفسها لانها طاهرة وخروج الطاهر لا يوجب انتقاض الطهارة وانما انتقاض الطهارة بما يخرج بخروجها من أجزاء النجس وموضع الوطء من فرج المرأة ليس بمسلك البول فالخارج منه من الريح لا يجاوره النجس واذا كانت مفضاة فقد صار مسلك البول ومسلك الوطء مسلكا واحدا فيحتمل أن الريح خرجت من مسلك البول فيستحب لها الوضوء ولا يجب لان الطهارة الثابتة بيقين لا يحكم بزوالها بالشك وقيل ان خروج الريح من الذكر لا يتصور وانما هو اختلاج يظنه الانسان ريحا هذا حكم السبيلين فاما حكم غير السبيلين من الجرح والقرح فان سال الدم والقيح والصديد عن رأس الجرح والقرح ينتقض الوضوء عندنا لوجود الحدث وهو خروج النجس وهو انتقال النجس من الباطن الى الظاهر وعند الشافعى لا ينتقض لانعدام الخروج من السبيلين وعند زفر ينتقض سواء سال أو لم يسل بناء على ماذكرنا فلو ظهر الدم على رأس الجرح ولم يسل لم يكن حدثا عند أصحابنا الثلاثة وعند زفر يكون حدثا سال أو لم يسل بناء على ماذكرنا أن الحدث الحقيقى عنده هو ظهور النجس من الآدمى الحى وقد ظهر وجه قوله ان ظهور النجس اعتبر حدثا فى السبيلين سال عن رأس المخرج أو لم يسل فكذا فى غير السبيلين (ولنا) أن الظهور ما اعتبر حدثا فى موضع ما وانما انتقضت الطهارة فى السبيلين اذا ظهر النجس على رأس المخرج لا بالظهور بل بالخروج وهو الانتقال من الباطن الى الظاهر على ما بينا كذا ههنا وهذا لان الدم اذا لم يسل كان فى محله لان البدن محل الدم والرطوبات الا أنه كان مستترا بالجلدة وانشقاقها يوجب زوال السترة لا زوال الدم عن محله ولا حكم للنجس مادام فى محله الا ترى انه تجوز الصلاة مع ما فى البطن من الانجاس فاذا سال عن رأس الجرح فقد انتقل عن محله فيعطى له حكم النجاسة وفى السبيلين وجد الانتقال لما ذكرنا وعلى هذا خروج القئ ملء الفم انه يكون حدثا وان كان أقل من ملء الفم لا يكون حدثا وعند زفر يكون حدثا قل أو كثر ووجه البناء على هذا الاصل أن الفم له حكم الظاهر عنده بدليل أن الصائم اذا تمضمض لا يفسد صومه فاذا وصل القئ اليه فقد

ظهر النجس من الآدمي الحي فيكون حدثا وانا نقول له مع الظاهر حكم الظاهر كما ذكره زفر وله مع الباطن حكم الباطن بدليل أن الصائم اذا ابتلع ريقه لا يفسد صومه فلا يكون الخروج الى الفم حدثا لأنه انتقال من بعض الباطن الى بعض وانما الحدث هو الخروج من الفم لانه انتقال من الباطن الى الظاهر والخروج لا يتحقق فى القليل لانه يمكن رده وامساكه فلا يخرج بقوة نفسه بل بالاخراج فلا يوجد السيلان ويتحقق فى الكثير لانه لا يمكن رده وامساكه فكان خارجا بقوة نفسه لا بالاخراج فيوجد السيلان ثم نتكلم فى المسئلة ابتداء فحجة زفر ماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال القلس حدث من غير فصل بين القليل والكثير ولان الحدث اسم لخروج النجس وقد وجد لأن القليل خارج نجس كالكثير فيستوى فيه القليل والكثير كالخارج من السبيلين (ولنا) ماروى عن على رضى الله عنه موقوفا عليه ومرفوعا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم انه عد الاحداث جملة وقال فيها أو دسعة تملأ الفم ولو كان القليل حدثا لعده عند عد الأحداث كلها (واما) الحديث فالمراد منه القيء ملء الفم لأن المطلق ينصرف الى المتعارف وهو القيء ملء الفم أو يحمل على هذا توفيقا بين الحديثين صيانة لهما عن التناقض وقوله وجد خروج النجس فى القليل قلنا ان سلمنا ذلك ففى قليل القيء ضرورة لان الانسان لا يخلو منه خصوصا حال الامتلاء ومن صاحب السعال ولو جعل حدثا لوقع الناس فى الحرج والله تعالى ما جعل علينا فى الدين من حرج ولا ضرورة فى القليل من السبيلين ولا فرق بين أن يكون القيء مرة صفراء أو سوداء وبين أن يكون طعاما أو ماء صافيا لان الحدث اسم لخروج النجس والطعام أو الماء صار نجسا لاختلاطه بنجاسات المعدة ولم يذكر فى ظاهر الرواية تفسير ملء الفم وقال أبو على الدقاق هو أن يمنعه من الكلام وعن الحسن بن زياد هو ان يعجز عن امساكه ورده وعليه اعتمد الشيخ أبو منصور وهو الصحيح لان ما قدر على امساكه ورده فخروجه لا يكون بقوة نفسه بل بالاخراج فلا يكون سائلا وما عجز عن امساكه ورده فخروجه يكون بقوة نفسه فيكون سائلا والحكم متعلق بالسيلان ولو قاء أقل من ملء الفم مرارا هل يجمع ويعتبر حدثا لم يذكر فى ظاهر الرواية وروى عن أبي يوسف انه ان كان فى مجلس واحد يجمع والا فلا وروى عن محمد انه ان كان بسبب غثيان واحد يجمع والا فلا وقال أبو على الدقاق يجمع كيفما كان وجه قول أبي يوسف أن المجلس جعل فى الشرع جامعا لاشياء متفرقة كما فى باب البيع وسجدة التلاوة ونحو ذلك وقول محمد أظهر لان اعتبار المجلس اعتبار المكان واعتبار الغثيان اعتبار السبب والوجود يضاف الى السبب لا الى المكان ولو سال الدم الى مالان من الانف أو الى صماخ الاذن يكون حدثا لوجود خروج النجس وهو انتقال الدم من الباطن الى الظاهر وروى عن محمد فى رجل أقلف خرج البول أو المذى من ذكره حتى صار فى قلفته فعليه الوضوء وصار بمنزلة المرأة اذا خرج المذى أو البول من فرجها ولم يظهر ولو حشا الرجل احليله بقطنة فابتل الجانب الداخل منها لم ينتقض وضوؤه لعدم الخروج وان تعدت البلة الى الجانب الخارج ينظر ان كانت القطنة عالية أو محاذية لرأس الاحليل ينتقض وضوؤه لتحقق الخروج وان كانت متسفلة لم ينتقض لان الخروج لم يتحقق ولو حشت المرأة فرجها بقطنة فان وضعتها فى الفرج الخارج فابتل الجانب الداخل من القطنة كان حدثا وان لم ينفذ الى الجانب الخارج لا يكون حدثا لان الفرج الخارج منها بمنزلة الاليتين من الدبر فوجد الخروج وان وضعتها فى الفرج الداخل فابتل الجانب الداخل من القطنة لم يكن حدثا لعدم الخروج وان تعدت البلة الى الجانب الخارج فان كانت القطنة عالية أو محاذية لجانب الفرج كان حدثا لوجود الخروج وان كانت متسفلة لم يكن حدثا لعدم الخروج وهذا كله اذا لم تسقط القطنة فان سقطت القطنة فهو حدث وحيض فى المرأة سواء ابتل الجانب الخارج أو الداخل لوجود الخروج ولو كان فى أنفه قرح فسال الدم عن رأس القرح يكون حدثا وان لم يخرج من المنخر لوجود السيلان عن محله ولو بزق فخرج معه الدم ان كانت الغلبة للبزاق لا يكون حدثا لانه ما خرج بقوة نفسه وان كانت الغلبة للدم يكون حدثا لان الغالب اذا كان هو البزاق لم يكن خارجا بقوة نفسه فلم يكن سائلا وان كان الغالب هو الدم كان خروجه بقوة نفسه فكان سائلا وان كانا سواء

فالقياس

فالقياس أن لا يكون حدثا وفى الاستحسان يكون حدثا وجه القياس انهما اذا استويا احتمل ان الدم خرج
بقوة نفسه واحتمل انه خرج بقوة البزاق فلا يجعل حدثا بالشك وللاستحسان وجهان أحدهما انهما اذا
استويا تعارضا فلا يمكن ان يجعل أحدهما تبعا للآخر فيعطى كل واحد منهما حكم نفسه فيعتبر خارجا
بنفسه فيكون سائلا والثانى أن الاخذ بالاحتياط عند الاشتباه واجب وذلك فيما قلنا ولو ظهر الدم
على رأس الجرح فمسحه مرارا فان كان بحال لو تركه لسال يكون حدثا والا فلا لان الحكم
متعلق بالسيلان ولو ألقى عليه الرماد أو التراب فتشرب فيه أو ربط عليه رباطا فابتل الرباط ونفذ قالوا
يكون حدثا لانه سائل وكذا لو كان الرباط ذا طاقين فنفذ الى أحدهما لما قلنا ولو سقطت الدودة أو اللحم من الفرج
لم يكن حدثا ولو سقطت من السبيلين يكون حدثا والفرق أن الدودة الخارجة من السبيل نجسة فى نفسها لتولدها
من الأنجاس وقد خرجت بنفسها وخروج النجس بنفسه حدث بخلاف الخارجة من القرح لأنها طاهرة
نفسها لانها تتولد من اللحم واللحم طاهر وانما النجس ما عليها من الرطوبات وتلك الرطوبات خرجت بالدابة
لا بنفسها فلم يوجد خروج النجس فلا يكون حدثا ولو خلل أسنانه فظهر الدم على رأس الخلال لا يكون حدثا لأنه
ما خرج بنفسه وكذا لو عض على شئ فظهر الدم على أسنانه لما قلنا ولو سعط فى أنفه ووصل السعوط الى رأسه ثم
رجع الى الأنف أو الى الأذن لا يكون حدثا لان الرأس ليس موضع الانجاس ولو عاد الى الفم ذكر الكرخى انه
لا يكون حدثا لما قلنا وروى على بن الجعد عن أبى يوسف ان حكمه حكم القئ لان ما وصل الى الرأس لا يخرج من
الفم الا بعد نزوله فى الجوف ولو قاء بلغما لم يكن حدثا فى قول أبى حنيفة ومحمد وعند أبى يوسف يكون حدثا فمن
مشايخنا من قال لا خلاف فى المسئلة لأن جواب أبى يوسف فى الصاعد من المعدة وهو حدث عند الكل
وجوابهما فى المنحدر من الرأس وهو ليس بحدث عند الكل ومنهم من قال فى المنحدر من الرأس اتفاق انه ليس
بحدث وفى الصاعد من المعدة اختلاف وجه قول أبى يوسف انه نجس لاختلاطه بالانجاس لان المعدة معدن
الانجاس فيكون حدثا كما لو قاء طعاما أو ماء ولهما انه شئ صقيل لا يلتصق به شئ من الانجاس فكان طاهرا على
أن الناس من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتادوا أخذ البلغم باطراف أرديتهم وأكمامهم من غير نكير فكان
اجماعا منهم على طهارته وذكر أبو منصور انه لا خلاف فى المسئلة فى الحقيقة لان جواب أبى يوسف فى الصاعد من
المعدة وانه حدث بالاجماع لانه نجس وجوابهما فى الصاعد من حواشى الحلق واطراف الرئة وأنه ليس بحدث
بالاجماع لانه طاهر فينظر ان كان صافيا غير مخلوط بشئ من الطعام وغيره تبين انه لم يصعد من المعدة فلا يكون
نجسا فلا يكون حدثا وان كان مخلوطا بشئ من ذلك تبين أنه صعد منها فكان نجسا فيكون حدثا وهذا هو الاصح وأما
اذا قاء دما فلم يذكر فى ظاهر الرواية نصا وذكر المعلى عن أبى حنيفة وأبى يوسف انه يكون حدثا قليلا كان أو كثيرا
جامدا كان أو مائعا وروى عن الحسن بن زياد عنهما انه ان كان مائعا ينقض قل أو كثر وان كان جامدا لا ينقض
مالم يملأ الفم وروى ابن رستم عن محمد أنه لا يكون حدثا مالم يملأ الفم كيفما كان وبعض مشايخنا صححوا رواية
محمد وحملوا رواية الحسن والمعلى فى القليل من المائع على الرجوع وعليه اعتمد شيخنا لانه الموافق لاصول
أصحابنا فى اعتبار خروج النجس لان الحدث اسم له والقليل ليس بخارج لما مر واليه أشار فى الجامع الصغير
من غير خلاف فانه قال واذا قاء أقل من ملء الفم لم ينتقض الوضوء من غير فصل بين الدم وغيره وعامة
مشايخنا حققوا الاختلاف وصححوا قولهما لان القياس فى القليل من سائر أنواع القئ أن يكون حدثا
لوجود الخروج حقيقة وهو الانتقال من الباطن الى الظاهر لان الفم له حكم الظاهر على الاطلاق وانما سقط
اعتبار القليل لاجل الحرج لانه يكثر وجوده ولا حرج فى اعتبار القليل من الدم لانه لا يغلب وجوده بل يندر
فبقى على أصل القياس والله أعلم هذا الذى ذكرنا حكم الاصحاء (وأما) أصحاب الاعذار كالمستحاضة وصاحب
الجرح السائل والمبطون ومن به سلس البول ومن به رعاف دائم أو ريح ونحو ذلك ممن لا يمضى عليه وقت

صلاة الا و يوجد ما ابتلى به من الحدث فيه نحو خروج النجس من هؤلاء لا يكون حدثا فى الحال ما دام وقت الصلاة قائما حتى ان المستحاضة لو توضأت فى أول الوقت فلها ان تصلى ماشاءت من الفرائض والنوافل مالم يخرج الوقت وان دام السيلان وهذا عندنا وقال الشافعى ان كان العذر من أحد السبيلين كالاستحاضة وسلس البول وخروج الريح يتوضأ لكل فرض و يصلى ماشاء من النوافل وقال مالك فى أحد قوليه يتوضأ لكل صلاة واحتجا بما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال المستحاضة تتوضأ لكل صلاة فمالك عمل بمطلق اسم الصلاة والشافعى قيده بالفرض لانه الصلاة المعهودة ولان طهارة المستحاضة طهارة ضرورية لأنه قارنها ما ينافيها أوطرأ عليها والشئ لا يوجد ولا يبقى مع المنافى الا انه لم يظهر حكم المنافى لضرورة الحاجة الى الاداء والضرورة الى أداء فرض الوقت فاذا فرغ من الاداء ارتفعت الضرورة فظهر حكم المنافى والنوافل اتباع الفرائض لانها شرعت لتكميل الفرائض جبرا للنقصان المتمكن فيها فكانت ملحقة باجزائها والطهارة الواقعة لصلاة واقعة لها بجميع أجزائها بخلاف فرض آخر لانه ليس بتبع بل هو أصل بنفسه (ولنا) ما روى ابو حنيفة باسناده عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة وهذا نص فى الباب ولان العزيمة شغل جميع الوقت بالاداء شكرا للنعمة بالقدر الممكن واحراز الثواب على الكمال الا انه جوز ترك شغل بعض الوقت بالاداء رخصة وتيسيرا فضلا من الله و رحمة تمكينا من استدراك الفائت بالقضاء والقيام بمصالح القوام وجعل ذلك شغلا لجميع الوقت حكما فصار وقت الاداء شرعا بمنزلة وقت الاداء فعلا ثم قيام الاداء مبق للطهارة فكذلك الوقت القائم مقامه وما رواه الشافعى فهو حجة عليه لان مطلق الصلاة ينصرف الى الصلاة المعهودة والمطلق ينصرف الى المعهود المتعارف كما فى قوله صلى الله عليه وسلم الصلاة عماد الدين وما روى انه صلى الله عليه وسلم صلى صلوات بوضوء واحد ونحو ذلك والصلاة المعهودة هى الصلوات الخمس فى اليوم والليلة فكانه قال المستحاضة تتوضأ فى اليوم والليلة خمس مرات فلو أوجبنا عليها الوضوء لكل صلاة أو لكل فرض تقضى لزاد على الخمس بكثير وهذا خلاف النص ولأن الصلاة تذكر على ارادة وقتها قال النبى صلى الله عليه وسلم فى حديث التيمم أينما أدركتنى الصلاة تيممت وصليت والمدرك هو الوقت دون الصلاة التى هى فعله وقال صلى الله عليه وسلم ان للصلاة أولا وآخرا أى لوقت الصلاة و يقال آتيك لصلاة الظهر أى لوقتها فجاز ان تذكر الصلاة و يراد بها وقتها ولا يجوز أن يذكر الوقت و يراد به الصلاة فيحمل المحتمل على المحكم توفيقا بين الدليلين صيانة لهما عن التناقض وانما تبقى طهارة صاحب العذر فى الوقت اذا لم يحدث حدثا آخر اما اذا أحدث حدثا آخر فلا تبقى لان الضرورة فى الدم السائل لا فى غيره فكان هو فى غيره كالصحيح قبل الوضوء وكذلك اذا توضأ للحدث أولا ثم سال الدم فعليه الوضوء لان ذلك الوضوء لم يقع للعذر فكان عدما فى حقه وكذا اذا سال الدم من أحد منخريه فتوضأ ثم سال من المنخر الآخر فعليه الوضوء لان هذا حدث جديد لم يكن موجودا وقت الطهارة فلم تقع الطهارة له فكان هو والبول والغائط سواء فاما اذا سال منهما جميعا فتوضأ ثم انقطع أحدهما فهو على وضوء ما بقى الوقت لان طهارته حصلت لهما جميعا والطهارة متى وقعت لعذر لا يضرها السيلان ما بقى الوقت فبقى هو صاحب عذر بالمنخر الآخر وعلى هذا حكم صاحب القروح اذا كان البعض سائلا ثم سال الآخر أو كان الكل سائلا فانقطع السيلان عن البعض ثم اختلف أصحابنا فى طهارة المستحاضة انها تنتقض عند خروج الوقت أم عند دخوله أم عند أيهما كان قال أبو حنيفة ومحمد تنتقض عند خروج الوقت لا غير وقال زفر عند دخول الوقت لا غير وقال أبو يوسف عند أيهما كان وثمرة هذا الاختلاف لا تظهر الا فى موضعين أحدهما ان يوجد الخروج بلا دخول كما اذا توضأت فى وقت الفجر ثم طلعت الشمس فان طهارتها تنتقض عند أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد لوجود الخروج وعند زفر لا تنتقض لعدم الدخول والثانى أن يوجد الدخول بلا خروج كما اذا توضأت قبل الزوال ثم زالت الشمس فان

طهارتها لا تنتقض عند أبي حنيفة ومحمد لعدم الخروج وعند أبي يوسف وزفر تنتقض لوجود الدخول وجه قول زفر ان سقوط اعتبار المنافي لمكان الضرورة ولا ضرورة قبل دخول الوقت فلا يسقط وبه يحتج أبو يوسف في جانب الدخول وفي جانب الخروج يقول كما لا ضرورة الى اسقاط اعتبار المنافي قبل الدخول لا ضرورة اليه بعد الخروج فيظهر حكم المنافي ولأبي حنيفة ومحمد ما ذكرنا أن وقت الاداء شرعا أقيم مقام وقت الاداء فعلا لما بينا من المعنى ثم لابد من تقديم وقت الطهارة على وقت الاداء حقيقة فكذا لابد من تقديمها على وقت الاداء شرعا حتى يمكنه شغل جميع الوقت بالاداء وهذه الحالة انعدمت بخروج الوقت فظهر حكم الحدث ومشايخنا أداروا الخلاف على الدخول والخروج فقالوا تنتقض طهارتها بخروج الوقت أو بدخوله لتيسير الحفظ على المتعلمين لا لان للخروج أو الدخول تأثيرا في انتقاض الطهارة وانما المدار على ما ذكرنا ولو توضأ صاحب العذر بعد طلوع الشمس لصلاة العيد أو لصلاة الضحى وصلى هل يجوز له ان يصلي الظهر بتلك الطهارة اما على قول أبي يوسف وزفر فلا يشكل انه لا يجوز لوجود الدخول وأما على قول أبي حنيفة ومحمد فقد اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يجوز لأن هذه طهارة وقعت لصلاة مقصودة فتنتقض بخروج وقتها وقال بعضهم يجوز لأن هذه الطهارة انما صحت للظهر لحاجته الى تقديم الطهارة على وقت الظهر على ما مر فيصح بها اداء صلاة العيد والضحى والنفل كما اذا توضأ للظهر قبل الوقت ثم دخل الوقت أنه يجوز له أن يؤدي بها الظهر وصلاة أخرى في الوقت كذا هذا ولو توضأ لصلاة الظهر وصلى ثم توضأ وضوءا آخر في وقت الظهر للعصر ودخل وقت العصر هل يجوز له أن يصلي العصر بتلك الطهارة على قولهما اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يجوز لان طهارته قد صحت لجميع وقت الظهر فتبقى ما بقي الوقت فلا تصح الطهارة الثانية مع قيام الاولى بل كانت تكرارا للاولى فالتحقت الثانية بالعدم فتنتقض الأولى بخروج الوقت وقال بعضهم يجوز لانه يحتاج الى تقديم الطهارة على وقت العصر حتى يشتغل جميع الوقت بالاداء والطهارة الواقعة لصلاة الظهر عدم في حق صلاة العصر وانما تنتقض بخروج وقت الظهر طهارة الظهر لا طهارة العصر ولو توضأت مستحاضة ودمها سائل أو سال بعد الوضوء قبل خروج الوقت ثم خرج الوقت وهي في الصلاة فعليها أن تستقبل لأن طهارتها تنتقض بخروج الوقت لما بينا فاذا خرج الوقت قبل فراغها من الصلاة انتقضت طهارتها فتنتقض صلاتها ولا تبني لانها صارت محدثة عند خروج الوقت من حين درور الدم كالمتيمم اذا وجد الماء قبل الفراغ من الصلاة ولو توضأت والدم منقطع وخرج الوقت وهي في خلال الصلاة قبل سيلان الدم ثم سال الدم توضأت وبنت لأن هذا حدث لاحق وليس بسابق لأن الطهارة كانت صحيحة لانعدام ما ينافيها وقت حصولها وقد حصل الحدث للحال مقتصرا غير موجب ارتفاع الطهارة من الاصل ولو توضأت والدم سائل ثم انقطع ثم صلت وهو منقطع حتى خرج الوقت ودخل وقت صلاة أخرى ثم سال الدم أعادت الصلاة الأولى لان الدم لما انقطع ولم يسل حتى خرج الوقت لم تكن تلك الطهارة طهارة عذر في حقها لانعدام العذر فتبين أنها صلت بلا طهارة وأصل هذه المسائل في الجامع الكبير هذا الذي ذكرناه حكم صاحب العذر وأما حكم نجاسة ثوبه فنقول اذا أصاب ثوبه من ذلك أكثر من قدر الدرهم يجب غسله اذا كان الغسل مفيدا بان كان لا يصيبه مرة بعد أخرى حتى لو لم يغسل وصلى لا يجوز وان لم يكن مفيدا لا يجب ما دام العذر قائما وهو اختيار مشايخنا وكان محمد بن مقاتل الرازي يقول يجب غسله في وقت كل صلاة قياسا على الوضوء والصحيح قول مشايخنا لان حكم الحدث عرفناه بالنص ونجاسة الثوب ليس في معناه الا ترى أن القليل منها عفو فلا يلحق به (وأما) الحدث الحكمي فنوعان أيضا أحدهما أن يوجد أمر يكون سببا لخروج النجس الحقيقي غالبا فيقام السبب مقام المسبب احتياطا والثاني أن لا يوجد شيء من ذلك لكنه جعل حدثا شرعا تعبدا محضا أما الاول فانواع منها المباشرة الفاحشة وهو أن يباشر الرجل المرأة بشهوة وينتشر لها وليس بينهما ثوب ولم ير بللا فعند أبي حنيفة وأبي يوسف يكون حدثا استحسانا والقياس أن لا يكون حدثا وهو قول محمد وهل

تشترط ملاقاة الفرجين وهى مماستهما على قولهما لا يشترط ذلك فى ظاهر الرواية عنهما وشرطه فى النوادر وذكر الكرخى ملاقاة الفرجين أيضا وجه القياس أن السبب انما يقام مقام المسبب فى موضع لا يمكن الوقوف على المسبب من غير حرج والوقوف على المسبب ههنا ممكن بلا حرج لان الحال حال يقظة فيمكن الوقوف على الحقيقة فلا حاجة الى اقامة السبب مقامها وجه الاستحسان ما روى أن أبا اليسر بائع العسل سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انى أصبت من امرأتى كل شئ الا الجماع فقال صلى الله عليه وسلم توضأ وصل ركعتين ولان المباشرة على الصفة التى ذكرنا لا تخلو عن خروج المذى عادة الا أنه يحتمل أنه جف لحرارة البدن فلم يقف عليه أو غفل عن نفسه لغلبة الشبق فكانت سببا مفضيا الى الخروج واقامة السبب مقام المسبب طريقة معهودة فى الشرع خصوصا فى أمر يحتاط فيه كما يقام المس مقام الوطء فى حق ثبوت حرمة المصاهرة بل يقام نفس النكاح مقامه ويقام نوم المضطجع مقام الحدث ونحو ذلك كذا ههنا ولو لمس امرأته بشهوة أو غير شهوة فرجها أو سائر أعضائها من غير حائل ولم ينتشر لها لا ينتقض وضوءه عند عامة العلماء وقال مالك ان كان المس بشهوة يكون حدثا وان كان بغير شهوة بان كانت صغيرة أو كانت ذا رحم محرم منه لا يكون حدثا وهو أحد قولى الشافعى وفى قول يكون حدثا كيفما كان بشهوة أو بغير شهوة وهل تنتقض طهارة الملموسة لا شك أنها لا تنتقض عندنا وللشافعى فيه قولان احتجا بقوله تعالى أو لامستم النساء والملامسة مفاعلة من اللمس واللمس والمس واحد لغة قال الله تعالى وانا لمسنا السماء وحقيقة اللمس لمس باليد وللجماع مجاز أو هو حقيقة لهما جميعا لوجود المس فيهما جميعا وانما اختلف آلة المس فكان الاسم حقيقة لهما لوجود معنى الاسم فيهما وقد جعل الله تعالى اللمس حدثا حيث أوجب به احدى الطهارتين وهى التيمم (ولنا) ما روى عن عائشة رضى الله عنها انها سئلت عن هذه الحادثة فقالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبل بعض نسائه ثم يخرج الى الصلاة ولا يتوضأ ولأن المس ليس بحدث بنفسه ولا سبب لوجود الحدث غالبا فاشبه مس الرجل الرجل والمرأة المرأة ولأن مس أحد الزوجين صاحبه مما يكثر وجوده فلو جعل حدثا لوقع الناس فى الحرج وأما الآية فقد نقل عن ابن عباس رضى الله عنه أن المراد من اللمس الجماع وهو ترجمان القرآن وذكر ابن السكيت فى اصلاح المنطق أن اللمس اذا قرن بالنساء يراد به الوطء تقول العرب لمست المرأة أى جامعتها على أن اللمس يحتمل الجماع اما حقيقة أو مجازا فيحمل عليه توفيقا بين الدلائل ولو مس ذكره بباطن كفه من غير حائل لا ينتقض وضوءه عندنا وعند الشافعى ينتقض احتج بما روت بسرة بنت صفوان عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال من مس ذكره فليتوضأ (ولنا) ما روى عن عمر وعلى وابن مسعود وابن عباس وزيد ابن ثابت وعمران بن حصين وحذيفة بن اليمان وأبى الدرداء وأبى هريرة رضى الله عنهم انهم لم يجعلوا مس الذكر حدثا حتى قال على رضى الله عنه لا أبالى مسسته أو أرنبة أنفى وقال بعضهم للراوى ان كان نجسا فاقطعه ولانه ليس بحدث بنفسه ولا سبب لوجود الحدث غالبا فاشبه مس الانف ولان مس الانسان ذكره مما يغلب وجوده فلو جعل حدثا يؤدى الى الحرج وما رواه فقد قيل انه ليس بثابت لوجوه أحدها أنه مخالف لاجماع الصحابة رضى الله عنهم وهو ما ذكرنا والثانى أنه روى أن هذه الحادثة وقعت فى زمن مروان بن الحكم فشاور من بقى من الصحابة فقالوا لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت والثالث أنه خبر واحد فيما تعم به البلوى فلو ثبت لاشتهر ولو ثبت فهو محمول على غسل اليدين لأن الصحابة كانوا يستنجون بالاحجار دون الماء فاذا مسوه بأيديهم كانت تتلوث خصوصا فى أيام الصيف فأمر بالغسل لهذا والله أعلم (ومنها) الاغماء والجنون والسكر الذى يستر العقل أما الاغماء فلانه فى استرخاء المفاصل واستطلاق الوكاء فوق النوم مضطجعا وذلك حدث فهذا أولى وأما الجنون فلان المبتلى به يحدث حدثا ولا يشعر به فاقيم السبب مقام المسبب والسكر الذى يستر العقل فى معنى الجنون فى عدم التمييز وقد انضاف اليه استرخاء المفاصل ولا فرق فى حق هؤلاء بين الاضطجاع والقيام لان ما ذكرنا من المعنى لا يوجب الفصل بين حال وحال (ومنها) النوم مضطجعا فى الصلاة أو فى غيرها بلا

خلاف بين الفقهاء وحكى عن النظام أنه ليس بحدث ولا عبرة بخلافه لمخالفته الاجماع وخروجه عن أهل الاجتهاد والدليل عليه ما روى عن ابن عباس رضى الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم نام فى صلاته حتى غط ونفخ ثم قال لا وضوء على من نام قائما أو قاعدا أو راكعا أو ساجدا انما الوضوء على من نام مضطجعا فانه اذا نام مضطجعا استرخت مفاصله نص على الحكم وعلل باسترخاء المفاصل وكذا النوم متوركا بان نام على أحد وركيه لان مقعده يكون متجافيا عن الارض فكان فى معنى النوم مضطجعا فى كونه سببا لوجود الحدث بواسطة استرخاء المفاصل وزوال مسكة اليقظة فاما النوم فى غير هاتين الحالتين فاما ان كان فى الصلاة واما ان كان فى غيرها فان كان فى الصلاة لا يكون حدثا سواء غلبه النوم أو تعمد فى ظاهر الرواية وروى عن أبي يوسف انه قال سألت أبا حنيفة عن النوم فى الصلاة فقال لا ينقض الوضوء ولا أدرى أسألته عن العمد أو الغلبة وعندى انه ان نام متعمدا ينتقض وضوؤه وعند الشافعى أن النوم حدث على كل حال الا اذا كان قاعدا مستقرا على الارض فله فيه قولان احتج بما روى عن صفوان بن عسال المرادى انه قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يأمرنا ان لا ننزع خفافنا ثلاثة أيام ولياليها اذا كنا سفرا الا من جنابة لكن من نوم أو بول أو غائط فقد جعل النوم حدثا على الاطلاق وروى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال العينان وكاء الأست فاذا نامت العينان استطلق الوكاء أشار الى كون النوم حدثا حيث جعله علة استطلاق الوكاء (ولنا) ما روينا عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم حيث نفى الوضوء فى النوم فى غير حال الاضطجاع واثبته فيها بعلة استرخاء المفاصل وزوال مسكة اليقظة ولم يوجد فى هذه الأحوال لأن الاستمساك فيها باق الا ترى انه لم يسقط وفى المشهور من الاخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اذا نام العبد فى سجوده يباهى الله تعالى به ملائكته فيقول انظروا الى عبدى روحه عندى وجسده فى طاعتى ولو كان النوم فى الصلاة حدثا لما كان جسده فى طاعة الله تعالى ولا حجة له فيما روى لأن مطلق النوم ينصرف الى النوم المتعارف وهو نوم المضطجع وكذا استطلاق الوكاء يتحقق به لا بكل نوم وجه رواية ابى يوسف ان القياس فى النوم حالة القيام والركوع والسجود أن يكون حدثا لكونه سببا لوجود الحدث الا انا تركنا القياس حالة الغلبة لضرورة التهجد نظرا للمتهجدين وذلك عند الغلبة دون التعمد (ولنا) ما روينا من الحديثين من غير فصل ولان الاستمساك فى هذه الأحوال باق لما بينا وان كان خارج الصلاة فان كان قاعدا مستقرا على الارض غير مستند الى شئ لا يكون حدثا لانه ليس بسبب لوجود الحدث غالبا وان كان قائما أو على هيئة الركوع والسجود غير مستند الى شئ اختلف المشايخ فيه والعامة على انه لا يكون حدثا لما روينا من الحديث من غير فصل بين حالة الصلاة وغيرها ولان الاستمساك فيها باق على ما مر والأقرب الى الصواب فى النوم على هيئة السجود خارج الصلاة ما ذكره القمى انه لا نص فيه ولكن ينظر فيه ان سجد على الوجه المسنون بان كان رافعا بطنه عن فخذيه مجافيا عضديه عن جنبيه لا يكون حدثا وان سجد لا على وجه السنة بان الصق بطنه بفخذيه واعتمد على ذراعيه على الأرض يكون حدثا لان فى الوجه الأول الاستمساك باق والاستطلاق منعدم وفى الوجه الثانى بخلافه الا انا تركنا هذا القياس فى حالة الصلاة بالنص ولو نام مستندا الى جدار او سارية أو رجل أو متكئا على يديه ذكر الطحاوى انه ان كان بحال لو ازيل السند لسقط يكون حدثا والا فلا وبه أخذ كثير من مشايخنا وروى خلف بن أيوب عن أبى يوسف انه قال سألت أبا حنيفة عمن استند الى سارية أو رجل فنام ولولا السارية والرجل لم يستمسك قال اذا كانت اليته مستوثقة من الأرض فلا وضوء عليه وبه أخذ عامة مشايخنا وهو الأصح لما روينا من الحديث وذكرنا من المعنى ولو نام قاعدا مستقرا على الارض فسقط وانتبه فان انتبه بعد ما سقط على الارض وهو نائم انتقض وضوؤه بالاجماع لوجود النوم مضطجعا وان قل وان انتبه قبل أن يصل جنبه الى الارض روى عن أبى حنيفة انه لا ينتقض وضوؤه لانعدام النوم مضطجعا وعن أبي يوسف انه ينتقض وضوؤه لزوال الاستمساك بالنوم حيث سقط وعن محمد انه ان انتبه قبل ان يزايل مقعده الارض لم ينتقض وضوؤه وان زايل مقعده قبل

مطلب القهقهة في الصلاة

ان ينتبه انتقض وضوؤه (واما) الثانى فهو القهقهة فى صلاة مطلقة وهى الصلاة التى لها ركوع وسجود فلا يكون حدثا خارج الصلاة ولا فى صلاة الجنازة وسجدة التلاوة وهذا استحسان والقياس ان لا تكون حدثا وهو قول الشافعى ولا خلاف فى التبسم انه لا يكون حدثا احتج الشافعى بما روى جابر عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال الضحك ينقض الصلاة ولا ينقض الوضوء ولأنه لم يوجد الحدث حقيقة ولا ما هو سبب وجوده والوضوء لا ينتقض الا بأحد هذين ولهذا لم ينتقض بالقهقهة خارج الصلاة وفى صلاة الجنازة ولا ينقض بالتبسم (ولنا) ما روى فى المشاهير عن النبى صلى الله عليه وسلم انه كان يصلى فجاء اعرابى فى عينيه سوء فوقع فى بئر عليها خصفة فضحك بعض من خلفه فلما قضى النبى صلى الله عليه وسلم الصلاة قال من قهقه منكم فليعد الوضوء والصلاة ومن تبسم فلا شئ عليه طعن أصحاب الشافعى فى الحديث من وجهين أحدهما انه ليس فى مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم بئر والثانى انه لا يظن بالصحابة الضحك خصوصا خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا الطعن فاسد لانا ما روينا ان الصلاة كانت فى المسجد على انه كانت فى المسجد حفيرة يجمع فيها ماء المطر ومثلها يسمى بئرا وكذا ما روينا ان الخلفاء الراشدين أو العشرة المبشرين أو المهاجرين الاولين أو فقهاء الصحابة وكبار الانصار هم الذين ضحكوا بل كان الضاحك بعض الاحداث أو الاعراب أو بعض المنافقين لغلبة الجهل عليهم حتى روى ان اعرابيا بال فى مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وحديث جابر محمول على ما دون القهقهة توفيقا بين الدلائل مع انه قيل ان الضحك ما يسمع الرجل نفسه ولا يسمع جيرانه والقهقهة ما يسمع جيرانه والتبسم ما لا يسمع نفسه ولا جيرانه وقوله لم يوجد الحدث ولا سبب وجوده مسلم لكن هذا حكم عرف بخلاف القياس بالنص والنص ورد بانتقاض الوضوء بالقهقهة فى صلاة مستتمة الأركان فبقى ما وراء ذلك على أصل القياس وروى عن جرير ابن عبد الله البجلى انه قال ما رآنى رسول الله صلى الله عليه وسلم الا تبسم ولو فى الصلاة وروى انه صلى الله عليه وسلم تبسم فى صلاته فلما فرغ سئل عن ذلك فقال أتانى جبريل عليه السلام وأخبرنى ان الله تعالى يقول من صلى عليك مرة صلى الله عليه عشرا ولو قهقه الامام والقوم جميعا فان قهقه الامام أولا انتقض وضوؤه دون القوم لان قهقهتهم لم تصادف تحريمة الصلاة لفساد صلاتهم بفساد صلاة الامام فجعلت قهقهتهم خارج الصلاة وان قهقه القوم أولا ثم الامام انتقض طهارة الكل لان قهقهتهم حصلت فى الصلاة اما القوم فلا اشكال واما الامام فلانه لا يصير خارجا من الصلاة بخروج القوم وكذلك ان قهقهوا معا لان قهقهة الكل حصلت فى تحريمة الصلاة واما تغميض الميت وغسله وحمل الجنازة وأكل ما مسته النار والكلام الفاحش فليس شئ من ذلك حدثا عند عامة العلماء وقال بعضهم كل ذلك حدث ورووا فى ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من غمض ميتا فليتوضأ ومن غسل ميتا فليغتسل ومن حمل جنازة فليتوضأ وعن عائشة رضى الله عنها انها قالت للمتسابين ان بعض ما انتما فيه لشر من الحدث فجددا الوضوء وعن أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال توضؤا مما مسته النار ومنهم من أوجب من لحم الابل خاصة وروى توضؤا من لحوم الابل ولا تتوضؤا من لحوم الغنم (ولنا) ما روينا عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال انما علينا الوضوء مما يخرج ليس مما يدخل وقال ابن عباس رضى الله عنه الوضوء مما يخرج يعنى الخارج النجس ولم يوجد والمعنى فى المسئلة ان الحدث هو خروج النجس حقيقة أو ما هو سبب الخروج ولم يوجد واليه أشار ابن عباس رضى الله عنهما حين بلغه حديث حمل الجنازة فقال اتتوضأ من مس عيدان يابسة ولان هذه الاشياء مما يغلب وجودها فلو جعل شئ من ذلك حدثا لوقع الناس فى الحرج وما رووا اخبار آحاد وردت فيما تعم به البلوى ويغلب وجوده ولا يقبل خبر الواحد فى مثله لانه دليل عدم الثبوت اذ لو ثبت لاشتهر بخلاف خبر القهقهة فانه من المشاهير مع انه ورد فيما لا تعم به البلوى لان القهقهة فى الصلاة مما لا يغلب وجوده ولو ثبت ما رووا فالمراد من الوضوء بتغميض الميت غسل اليد لان ذلك الموضع لا يخلو عن قذارة عادة وكذا أكل ما مسته النار ولهذا خص لحم الابل فى رواية لأن له

من الزوجة ما ليس لغيره وهكذا روى انه أكل طعاما فغسل يديه وقال هكذا الوضوء مما مسته النار والمراد من حديث الغسل فليغتسل اذا أصابته الغسالات النجسة وقوله فليتوضأ فى حمل الجنازة للمحدث ليتمكن من الصلاة عليه وعائشة رضى الله عنها انما ندبت المتسابين الى تجديد الوضوء تكفير الذنب سبهما ومن توضأ ثم جز شعره أو قلم ظفره أو قص شاربه أو نتف ابطيه لم يجب عليه ايصال الماء الى ذلك الموضع عند عامة العلماء وعند ابراهيم النخعى يجب عليه فى قلم الظفر وجز الشعر وقص الشارب وجه قوله ان ما حصل فيه التطهير قد زال وما ظهر لم يحصل فيه التطهير فاشبه نزع الخفين (ولنا) ان الوضوء قد تم فلا ينتقض الا بالحدث ولم يوجد وهذا لان الحدث يحل ظاهر البدن وقد زال الحدث عن الظاهر اما بالغسل أو بالمسح وما بدا لم يحله الحدث السابق وبعد بدوه لم يوجد حدث آخر فلا تعقل ازالته بخلاف المسح على الخفين لان الوضوء هناك لم يتم لان تمامه بغسل القدمين ولم يوجد الا أن الشرع أقام المسح على الخفين مقام غسل القدمين لضرورة تعذر النزع فى كل زمان فاذا نزع زالت الضرورة فوجب غسل القدمين تتميما للوضوء وانما أورد نتف الابط وان لم يكن ما يظهر بالنتف محلا لحلول الحدث فيه بخلاف قلم الاظفار لانه روى عن عمر رضى الله عنه انه قال من مس ابطيه فليتوضأ وتأويله فليغسل يديه لتلوثهما بعرقه ولو مس كلبا أو خنزيرا أو وطئ نجاسة لا وضوء عليه لانعدام الحدث حقيقة وحكما الا انه اذا التزق بيده شئ من النجاسة يجب غسل ذلك الموضع والا فلا ومن أيقن بالطهارة وشك فى الحدث فهو على الطهارة ومن أيقن بالحدث وشك فى الطهارة فهو على الحدث لان اليقين لا يبطل بالشك وروى عن محمد انه قال المتوضئ اذا تذكر انه دخل الخلاء لقضاء الحاجة وشك انه خرج قبل ان يقضيها أو بعد ما قضاها فعليه أن يتوضأ لان الظاهر انه ما خرج الا بعد قضائها وكذلك المحدث اذا علم انه جلس للوضوء ومعه الماء وشك فى انه توضأ أو قام قبل أن يتوضأ فلا وضوء عليه لان الظاهر انه لا يقوم ما لم يتوضأ ولو شك فى بعض وضوئه وهو أول ما شك غسل الموضع الذى شك فيه لانه على يقين من الحدث فى ذلك الموضع وفى شك من غسله والمراد من قوله أول ما شك ان الشك فى مثله لم يصر عادة له لانه لم يبتل به قط وان كان يعرض له ذلك كثيرا لم يلتفت اليه لان ذلك وسوسة والسبيل فى الوسوسة قطعها لانه لو اشتغل بذلك لادى الى أن لا يتفرغ لاداء الصلاة وهذا لا يجوز ولو توضأ ثم رأى البلل سائلا من ذكره أعاد الوضوء لوجود الحدث وهو سيلان البول وانما قال رآه سائلا لان مجرد البلل يحتمل أن يكون من ماء الطهارة فان علم انه بول ظهر فعليه الوضوء وان لم يكن سائلا وان كان الشيطان يريه ذلك كثيرا ولم يعلم أنه بول أو ماء مضى على صلاته ولا يلتفت الى ذلك لانه من باب الوسوسة فيجب قطعها وقال النبى صلى الله عليه وسلم ان الشيطان يأتى أحدكم فينفخ بين اليتيه فيقول أحدثت أحدثت فلا ينصرف حتى يسمع صوتا أو يجد ريحا وينبغى أن ينضح فرجه أو ازاره بالماء اذا توضأ قطعا لهذه الوسوسة حتى اذا أحس شيأ من ذلك أحاله الى ذلك الماء وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه كان ينضح ازاره بالماء اذا توضأ وفى بعض الروايات قال نزل علىّ جبريل صلوات الله عليه وأمرنى بذلك (وأما) الثانى وهو بيان حكم الحدث فللحدث أحكام وهى أن لا يجوز للمحدث أداء الصلاة لفقد شرط جوازها وهو الوضوء قال صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بوضوء ولا مس المصحف من غير غلاف عندنا وعند الشافعى يباح له مس المصحف من غير غلاف وقاس المس على القراءة فقال يجوز له القراءة فيجوز له المس (ولنا) قوله تعالى لا يمسه الا المطهرون وقول النبى صلى الله عليه وسلم لا يمس القرآن الا طاهر ولان تعظيم القرآن واجب وليس من التعظيم مس المصحف بيد حلها حدث واعتبار المس بالقراءة غير سديد لان حكم الحدث لم يظهر فى الفم وظهر فى اليد بدليل انه افترض غسل اليد ولم يفترض غسل الفم فى الحدث فبطل الاعتبار ولا مس الدراهم التى عليها القرآن لان حرمة المصحف كحرمة ما كتب منه فيستوى فيه الكتابة فى المصحف وعلى الدراهم ولا مس كتاب التفسير لانه يصير بمسه ماسا للقرآن وأما مس كتاب الفقه فلا بأس به

مطلب مس المصحف

والمستحب له أن لا يفعل ولا يطوف بالبيت وان طاف جاز مع النقصان لان الطواف بالبيت شبيه بالصلاة قال النبي صلى الله عليه وسلم الطواف بالبيت صلاة ومعلوم أنه ليس بصلاة حقيقة فلكونه طوافا حقيقة يحكم بالجواز ولكونه شبيها بالصلاة يحكم بالكراهة ثم ذكر الغلاف ولم يذكر تفسيره واختلف المشايخ فى تفسيره فقال بعضهم هو الجلد المتصل بالمصحف وقال بعضهم هو الكم والصحيح أنه الغلاف المنفصل عن المصحف وهو الذى يجعل فيه المصحف وقد يكون من الجلد وقد يكون من الثوب وهو الخريطة لان المتصل به تبع له فكان مسه مسا للقرآن ولهذا لو بيع المصحف دخل المتصل به فى البيع والكم تبع للحامل فاما المنفصل فليس بتبع حتى لا يدخل فى بيع المصحف من غير شرط وقال بعض مشايخنا انما يكره له مس الموضع المكتوب دون الحواشى لانه لم يمس القرآن حقيقة والصحيح انه يكره مس كله لان الحواشى تابعة للمكتوب فكان مسها مسا المكتوب ويباح له قراءة القرآن لما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لا يحجزه عن قراءة القرآن شئ الا الجنابة ويباح له دخول المسجد لان وفود المشركين كانوا يأتون رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو فى المسجد فيدخلون عليه ولم يمنعهم من ذلك ويجب عليه الصوم والصلاة حتى يجب قضاؤهما بالترك لأن الحدث لا ينافى أهلية أداء الصوم فلا ينافى أهليه وجوبه ولا ينافى أهلية وجوب الصلاة أيضا وان كان ينافى أهلية أدائها الا انه يمكنه رفعه بالطهارة

﴿فصل﴾ واما الغسل فالكلام فيه يقع فى مواضع فى تفسير الغسل وفى بيان ركنه وفى بيان شرائط الركن وفى بيان سنن الغسل وفى بيان آدابه وفى بيان مقدار الماء الذى يغتسل به وفى بيان صفة الغسل المشروع (اما) تفسيره فالغسل فى اللغة اسم للماء الذى يغتسل به لكن فى عرف الفقهاء يراد به غسل البدن وقد مر تفسير الغسل فيما تقدم انه الاسالة حتى لا يجوز بدونها (واما) ركنه فهو اسالة الماء على جميع ما يمكن اسالته عليه من البدن من غير حرج مرة واحدة حتى لو بقيت لمعة لم يصبها الماء لم يجز الغسل وان كانت يسيرة لقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا أى طهروا أبدانكم واسم البدن يقع على الظاهر والباطن فيجب تطهير ما يمكن تطهيره منه بلا حرج ولهذا وجبت المضمضة والاستنشاق فى الغسل لان ايصال الماء الى داخل الفم والانف ممكن بلا حرج وانما لا يجبان فى الوضوء لا لانه لا يمكن ايصال الماء اليه بل لان الواجب هناك غسل الوجه ولا تقع المواجهة الى ذلك رأسا ويجب ايصال الماء الى اثناء اللحية كما يجب الى أصولها وكذا يجب على المرأة ايصال الماء الى اثناء شعرها اذا كان منقوضا كذا ذكر الفقيه أبو جعفر الهندوانى لانه يمكن ايصال الماء الى ذلك من غير حرج وأما اذا كان شعرها ضفيرا فهل يجب عليها ايصال الماء الى اثنائه اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يجب لقول النبى صلى الله عليه وسلم تحت كل شعرة جنابة الا فبلوا الشعر وأنقوا البشرة وقال بعضهم لا يجب وهو اختيار الشيخ الامام أبى بكر محمد بن الفضل البخارى وهو الأصح لما روى ان أم سلمة رضى الله عنها سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت انى أشد ضفر رأسى أفأنقضه اذا اغتسلت فقال صلى الله عليه وسلم أفيضى الماء على رأسك وسائر جسدك ويكفيك اذا بلغ الماء أصول شعرك ولأن ضفيرتها اذا كانت مشدودة فتكليفها نقضها يؤدى الى الحرج ولا حرج حال كونها منقوضة والحديث محمول على هذه الحالة ويجب ايصال الماء الى داخل السرة لامكان الايصال اليها بلا حرج وينبغى أن يدخل أصبعه فيها للمبالغة ويجب على المرأة غسل الفرج الخارج لأنه يمكن غسله بلا حرج وكذا الأقلف يجب عليه ايصال الماء الى القلفة وقال بعضهم لا يجب وليس بصحيح لامكان ايصال الماء اليه من غير حرج (واما) شروطه فما ذكرنا فى الوضوء (واما) سننه فهى ان يبدأ فيأخذ الاناء بشماله ويكفيه على يمينه فيغسل يديه الى الرسغين ثلاثا ثم يفرغ الماء بيمينه على شماله فيغسل فرجه حتى ينقيه ثم يتوضأ وضوءه للصلاة ثلاثا ثلاثا الا انه لا يغسل رجليه حتى يفيض الماء على رأسه وسائر جسده ثلاثا ثم يتنحى فيغسل قدميه والاصل فيه ما روى عن ميمونة زوج النبى صلى الله عليه وسلم انها قالت وضعت غسلا لرسول الله صلى الله عليه وسلم ليغتسل من الجنابة فاخذ الاناء بشماله واكفاه على يمينه فغسل يديه ثلاثا ثم انق

فرجه بالماء ثم مال بيده الى الحائط فدلكها بالتراب ثم توضأ وضوءه للصلاة غير غسل القدمين ثم أفاض الماء على رأسه وسائر جسده ثلاثا ثم تنحى فغسل قدميه فالحديث مشتمل على بيان السنة والفريضة جميعا وهل يمسح رأسه عند تقديم الوضوء على الغسل ذكر فى ظاهر الرواية انه يمسح وروى الحسن عن أبى حنيفة انه لا يمسح لأن تسييل الماء عليه بعد ذلك يبطل معنى المسح فلم يكن فيه فائدة بخلاف سائر الاعضاء لان التسييل من بعد لا يبطل التسييل من قبل والصحيح جواب ظاهر الرواية لان السنة وردت بتقديم الوضوء على الافاضة على جميع البدن على ما روينا والوضوء اسم للمسح والغسل جميعا الا انه يؤخر غسل القدمين لعدم الفائدة فى تقديم غسلهما لانهما يتلوثان بالغسالات من بعد حتى لو اغتسل على موضع لا يجتمع الغسالة تحت قدمه كالحجر ونحوه لا يؤخر لانعدام معنى التلوث ولهذا قالوا فى غسل الميت انه يغسل رجليه عند التوضئة ولا يؤخر غسلهما لان الغسالة لا تجتمع على التخت ومن مشايخنا من استدل بتأخير النبى صلى الله عليه وسلم غسل الرجلين عند تقديم الوضوء على الافاضة على ان الماء المستعمل نجس اذ لو لم يكن نجسا لم يكن للتحرج عن الطاهر معنى فجعلوه حجة أبى حنيفة وأبى يوسف على محمد وليس فيه كبير حجة لان الانسان كما يتحرج عن النجس يتحرج عن القذر خصوصا الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم والماء المستعمل قذر بل الماء قذر الحدث حتى تعافه الطباع السليمة والله أعلم (واما) آدابه فما ذكرنا فى الوضوء واما بيان مقدار الماء الذى يغتسل به فقد ذكر فى ظاهر الرواية وقال أدنى ما يكفى فى الغسل من الماء صاع وفى الوضوء مد لما روى عن جابر رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يتوضأ بالمد ويغتسل بالصاع فقيل له ان لم يكفنا فغضب وقال لقد كفى من هو خير منكم واكثر شعرا ثم ان محمدا رحمه الله ذكر الصاع فى الغسل والمد فى الوضوء مطلقا عن الأحوال ولم يفسره قال بعض مشايخنا هذا التقدير فى الغسل اذا لم يجمع بين الوضوء والغسل فاما اذا جمع بينهما يحتاج الى عشرة ارطال رطلان للوضوء وثمانية أرطال للغسل وقال عامة المشايخ ان الصاع كاف لهما وروى الحسن عن أبى حنيفة انه قال فى الوضوء ان كان المتوضئ متخففا ولا يستنجى يكفيه رطل واحد لغسل الوجه واليدين ومسح الرأس ثم ان كان متخففا ويستنجى يكفيه رطلان رطل للاستنجاء ورطل للباقى ثم هذا التقدير الذى ذكره محمد من الصاع والمد فى الغسل والوضوء ليس بتقدير لازم بحيث لا يجوز النقصان عنه أو الزيادة عليه بل هو بيان مقدار ادنى الكفاية عادة حتى ان من اسبغ الوضوء والغسل بدون ذلك اجزأه وان لم يكفه زاد عليه لان طباع الناس وأحوالهم تختلف والدليل عليه ماروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتوضأ بثلثى مد لكن ينبغى ان يزيد عليه بقدر ما لا اسراف فيه لما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم مر على سعد بن أبى وقاص وهو يتوضأ ويصب صبا فاحشا فقال اياك والسرف فقال أوفى الوضوء سرف قال نعم ولو كنت على ضفة نهر جار وفى رواية ولو كنت على شط بحر (واما) صفة الغسل فالغسل قد يكون فرضا وقد يكون واجبا وقد يكون سنة وقد يكون مستحبا اما الغسل الواجب فهو غسل الموتى وأما السنة فهو غسل يوم الجمعة ويوم عرفة والعيدين وعند الاحرام وسنذكر ذلك فى موضعه ان شاء الله تعالى وههنا نذكر المستحب والفرض (اما) المستحب فهو غسل الكافر اذا اسلم لما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمر بالغسل من جاء يريد الاسلام وأدنى درجات الأمر الندب والاستحباب هذا اذا لم يعرف انه جنب فاسلم فاما اذا علم كونه جنبا فاسلم قبل الاغتسال اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يلزمه الاغتسال أيضا لان الكفار غير مخاطبين بشرائع هى من القربات والغسل يصير قربة بالنية فلا يلزمه وقال بعضهم يلزمه لان الاسلام لا ينافى بقاء الجنابة بدليل انه لا ينافى بقاء الحدث حتى يلزمه الوضوء بعد الاسلام كذا الجنابة وعلى هذا غسل الصبى والمجنون عند البلوغ والافاقة (وأما) الغسل المفروض فثلاثة الغسل من الجنابة والحيض والنفاس اما الجنابة فلقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا أى اغتسلوا وقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى حتى تعلموا

مطلب آداب الوضوء

مائة ولون ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا والكلام فى الجنابة فى موضعين أحدهما فى بيان ما تثبت به الجنابة ويصير الشخص به جنبا والثانى فى بيان الاحكام المتعلقة بالجنابة (اما) الاول فالجنابة تثبت بأمور بعضها مجمع عليه وبعضها مختلف فيه (اما) المجمع عليه فنوعان أحدهما خروج المنى عن شهوة دفقا من غير ايلاج بأى سبب حصل الخروج كاللمس والنظر والاحتلام حتى يجب الغسل بالاجماع لقوله صلى الله عليه وسلم الماء من الماء أى الاغتسال من المنى ثم انما وجب غسل جميع البدن بخروج المنى ولم يجب بخروج البول والغائط وانما وجب غسل الاعضاء المخصوصة لا غير لوجوه أحدها ان قضاء الشهوة بانزال المنى استمتاع بنعمة يظهر أثرها فى جميع البدن وهو اللذة فأمر بغسل جميع البدن شكرا لهذه النعمة وهذا لا يتقرر فى البول والغائط والثانى ان الجنابة تأخذ جميع البدن ظاهره وباطنه لان الوطء الذى هو سببه لا يكون الا باستعمال لجميع ما فى البدن من القوة حتى يضعف الانسان بالاكثار منه ويقوى بالامتناع فاذا أخذت الجنابة جميع البدن الظاهر والباطن وجب غسل جميع البدن الظاهر والباطن بقدر الامكان ولا كذلك الحدث فانه لا يأخذ الا الظاهر من الاطراف لان سببه يكون بظواهر الاطراف من الاكل والشرب ولا يكونان باستعمال جميع البدن فاوجب غسل ظواهر الاطراف لا جميع البدن والثالث ان غسل الكل او البعض وجب وسيلة الى الصلاة التى هى خدمة الرب سبحانه وتعالى والقيام بين يديه وتعظيمه فيجب ان يكون المصلى على اطهر الاحوال وانظفها ليكون اقرب الى التعظيم واكمل فى الخدمة وكمال النظافة يحصل بغسل جميع البدن وهذا هو العزيمة فى الحدث أيضا الا ان ذلك مما يكثر وجوده فاكتفى فيه بايسر النظافة وهى تنقية الاطراف التى تنكشف كثيرا وتقع عليها الابصار ابدا واقيم ذلك مقام غسل كل البدن دفعا للحرج وتيسيرا فضلا من الله ونعمة ولا حرج فى الجنابة لانها لا تكثر فبقى الامر فيها على العزيمة والمرأة كالرجل فى الاحتلام لما روى عن أم سليم انها سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المرأة ترى فى منامها مثل ما يرى الرجل فقال صلى الله عليه وسلم ان كان منها مثل ما يكون من الرجل فلتغتسل وروى ان أم سليم كانت مجاورة لام سلمة رضى الله عنها وكانت تدخل عليها فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم وام سليم عندها فقالت يا رسول الله المرأة اذا رأت ان زوجها يجامعها فى المنام اتغتسل فقالت أم سلمة لام سليم تربت يداك يا أم سليم فضحت النساء عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت أم سليم ان الله لا يستحيى من الحق وانا ان نسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عما يشكل علينا خير من أن نكون فيه على عمى فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم بل أنت يا أم سلمة تربت يداك يا أم سليم عليها الغسل اذا وجدت الماء وذكر ابن رستم فى نوادره اذا احتلم الرجل ولم يخرج الماء من احليله لا غسل عليه والمرأة اذا احتلمت ولم يخرج الماء الى ظاهر فرجها اغتسلت لان لها فرجين والخارج منهما له حكم الظاهر حتى يفترض ايصال الماء اليه فى الجنابة والحيض فمن الجائز ان الماء بلغ ذلك الموضع ولم يخرج حتى لو كان الرجل اقلف فبلغ الماء قلفته وجب عليه الغسل والثانى ايلاج الفرج فى الفرج فى السبيل المعتاد سواء انزل أو لم ينزل لما روى ان الصحابة رضى الله عنهم لما اختلفوا فى وجوب الغسل بالتقاء الختانين بعد النبى صلى الله عليه وسلم وكان المهاجرون يوجبون الغسل والانصار لا بعثوا ابا موسى الاشعرى الى عائشة رضى الله عنها فقالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا التقى الختانان وغابت الحشفة وجب الغسل انزل أو لم ينزل فعلت انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم واغتسلنا فقد روت قولا وفعلا وروى عن على رضى الله عنه انه قال فى الاكسال يوجب الحد أفلا يوجب صاعا من ماء ولان ادخال الفرج فى الفرج المعتاد من الانسان سبب لنزول المنى عادة فيقام مقامه احتياطا وكذا الايلاج فى السبيل الآخر حكمه حكم الايلاج فى السبيل المعتاد فى وجوب الغسل بدون الانزال اما على أصل أبى يوسف ومحمد فظاهر لانه يوجب الحد أفلا يوجب صاعا من ماء وأما على أصل أبى حنيفة فانما لم يوجب الحد احتياطا والاحتياط فى وجوب الغسل ولان الايلاج فيه سبب لنزول المنى عادة مثل الايلاج فى السبيل المعتاد والسبب

يقوم مقام السبب خصوصا فى موضع الاحتياط ولا غسل فيما دون الفرج بدون الانزال وكذا الايلاج فى البهائم لا يوجب الغسل ما لم ينزل وكذا الاحتلام لان الفعل فيما دون الفرج وفى البهيمة ليس نظير الفعل فى فرج الانسان فى السببية وكذا الاحتلام فيعتبر فى ذلك كله حقيقة الانزال (وأما) المختلف فيه (فمنها) ان ينفصل المنى لا عن شهوة ويخرج لا عن شهوة بان ضرب على ظهره ضربا قويا أو حمل حملا ثقيلا فلا غسل فيه عندنا وعند الشافعى فيه الغسل واحتج بما روينا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال الماء من الماء أى الاغتسال من المنى من غير فصل (ولنا) ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه سئل عن المرأة ترى فى المنام يجامعها زوجها فقال صلى الله عليه وسلم أتجد لذة فقيل نعم فقال عليها الاغتسال اذا وجدت الماء ولو لم يختلف الحكم بالشهوة وعدمها لم يكن للسؤال عن اللذة معنى ولان وجوب الاغتسال معلق بنزول المنى وأنه فى اللغة اسم للمنزل عن شهوة لما نذكر فى تفسير المنى. وأما الحديث فالمراد من الماء الماء المتعارف وهو المنزل عن شهوة لانصراف مطلق الكلام الى المتعارف (ومنها) ان ينفصل المنى عن شهوة ويخرج لا عن شهوة وانه يوجب الغسل فى قول أبى حنيفة ومحمد وعند أبى يوسف لا يوجب فالمعتبر عندهما الانفصال عن شهوة وعنده المعتبر هو الانفصال مع الخروج عن شهوة وفائدته تظهر فى موضعين أحدهما اذا احتلم الرجل فانتبه وقبض على عورته حتى سكنت شهوته ثم خرج المنى بلا شهوة والثانى اذا جامع فاغتسل قبل ان يبول ثم خرج منه بقية المنى وجه قول أبى يوسف ان جانب الانفصال يوجب الغسل وجانب الخروج ينفيه فلا يجب مع الشك ولهما انه اذا احتمل الوجوب والعدم فالقول بالوجوب اولى احتياطا (ومنها) انه اذا استيقظ فوجد على فخذه أو على فراشه بللا على صورة المذى ولم يتذكر الاحتلام فعليه الغسل فى قول أبى حنيفة ومحمد وعند أبى يوسف لا يجب واجمعوا انه لو كان منيا ان عليه الغسل لان الظاهر انه عن احتلام واجمعوا انه ان كان وديا لا غسل عليه لانه بول غليظ وعن الفقيه ابى جعفر الهندوانى انه اذا وجد على فراشه منيا فهو على الاختلاف وكان يقيسه على ما ذكرنا من المسئلتين وجه قول أبى يوسف ان المذى يوجب الوضوء دون الاغتسال ولهما ما روى امام الهدى الشيخ أبو منصور الماتريدى السمرقندى باسناده عن عائشة رضى الله عنها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اذا رأى الرجل بعد ما ينتبه من نومه بلة ولم يذكر احتلاما اغتسل وان رأى احتلاما ولم ير بلة فلا غسل عليه وهذا نص فى الباب ولان المنى قد يرق بمرور الزمان فيصير فى صورة المذى وقد يخرج ذائبا لفرط حرارة الرجل أو ضعفه فكان الاحتياط فى الايجاب ثم المنى خاثر أبيض ينكسر منه الذكر وقال الشافعى فى كتابه ان له رائحة الطلع والمذى رقيق يضرب الى البياض يخرج عند ملاعبة الرجل أهله والودى رقيق يخرج بعد البول وكذا روى عن عائشة رضى الله عنها انها فسرت هذه المياه بما ذكرنا ولا غسل فى الودى والمذى اما الودى فلانه بقية البول وأما المذى فلما روى عن على رضى الله عنه انه قال كنت فحلا مذاء فاستحييت ان أسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم لمكان ابنته تحتى فامرت المقداد بن الاسود رضى الله عنه فسأله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل فحل يمذى وفيه الوضوء نص على الوضوء واشار الى نفى وجوب الاغتسال بعلة كثرة الوقوع بقوله كل فحل يمذى (وأما) الاحكام المتعلقة بالجنابة فما لا يباح للمحدث فعله من مس المصحف بدون غلافه ومس الدراهم التى عليها القرآن ونحو ذلك لا يباح للجنب من طريق الاولى لان الجنابة اغلظ الحدثين ولو كانت الصحيفة على الارض فاراد الجنب ان يكتب القرآن عليها روى عن أبى يوسف انه لا بأس لانه ليس بحامل للصحيفة والكتابة توجد حرفا حرفا وهذا ليس بقرآن وقال محمد احب الى أن لا يكتب لان كتابة الحروف تجرى مجرى القراءة وروى عن أبى يوسف انه لا يترك الكافر ان يمس المصحف لان الكافر نجس فيجب تنزيه المصحف عن مسه وقال محمد لا بأس به اذا اغتسل لان المانع هو الحدث وقد زال بالغسل وانما بقى نجاسة اعتقاده وذلك فى قلبه لا فى يده ولا يباح للجنب قراءة القرآن عند عامة العلماء وقال مالك يباح له ذلك وجه قوله ان الجنابة احد الحدثين فيعتبر بالحدث الآخر وانه لا يمنع من القراءة كذا

الجنابة (ولنا) ماروى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يحجزه شيء عن قراءة القرآن الا الجنابة وعن عبد الله ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تقرأ الحائض ولا الجنب شيأ من القرآن وماذكر من الاعتبار فاسد لان أحد الحدثين حل الفم ولم يحل الآخر فلا يصح اعتبار أحدهما بالآخر ويستوى فى الكراهة الآية التامة ومادون الآية عند عامة المشايخ وقال الطحاوى لا بأس بقراءة مادون الآية والصحيح قول العامة لماروينا من الحديثين من غير فصل بين القليل والكثير ولان المنع من القراءة لتعظيم القرآن ومحافظة حرمته وهذا لا يوجب الفصل بين القليل والكثير فيكره ذلك كله لكن اذا قصد التلاوة فاما اذا لم يقصد بان قال باسم الله لافتتاح الاعمال تبركا أو قال الحمد لله للشكر لا بأس به لانه من باب ذكر اسم الله تعالى والجنب غير ممنوع عن ذلك وتكره قراءة القرآن فى المغتسل والمخرج لان ذلك موضع الانجاس فيجب تنزيه القرآن عن ذلك وأما فى الحمام فتكره عند أبى حنيفة وأبى يوسف وعند محمد لا تكره بناء على ان الماء المستعمل نجس عندهما فاشبه المخرج وعند محمد طاهر فلا تكره ولا يباح للجنب دخول المسجد وان احتاج الى ذلك يتيمم ويدخل سواء كان الدخول لقصد المكث أو للاجتياز عندنا وقال الشافعى يباح له الدخول بدون التيمم اذا كان مجتازا واحتج بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنبا الا عابرى سبيل حتى تغتسلوا قيل المراد من الصلاة مكانها وهو المسجد كذا روى عن ابن مسعود وعابر سبيل هو المار يقال عبر أى مر نهى الجنب عن دخول المسجد بدون الاغتسال واستثنى عابرى السبيل وحكم المستثنى يخالف حكم المستثنى منه فيباح له الدخول بدون الاغتسال (ولنا) ماروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال سدوا الابواب فانى لا أحلها لجنب ولا لحائض والهاء كناية عن المساجد نفى الحل من غير فصل بين المجتاز وغيره وأما الآية فقد روى عن على وابن عباس رضي الله عنهما ان المراد هو حقيقة الصلاة وان عابر السبيل هو المسافر الجنب الذى لا يجد الماء فيتيمم فكان هذا اباحة الصلاة بالتيمم للجنب المسافر اذا لم يجد الماء وبه نقول وهذا التأويل أولى لان فيه بقاء اسم الصلاة على حالها فكان أولى أو يقع التعارض بين التأويلين فلا تبقى الآية حجة له ولا يطوف بالبيت وان طاف جاز مع النقصان لما ذكرنا فى المحدث الا ان النقصان مع الجنابة أفحش لانها أغلظ ويصح من الجنب اداء الصوم دون الصلاة لان الطهارة شرط جواز الصلاة دون الصوم ويجب عليه كلاهما حتى يجب عليه قضاؤهما بالترك لان الجنابة لا تمنع من وجوب الصوم بلا شك ويصح اداؤه مع الجنابة ولا يمنع من وجوب الصلاة أيضا وان كان لا يصح أداؤها مع قيام الجنابة لان فى وسعه رفعها بالغسل قبل أن يتوضأ ولا بأس للجنب ان ينام ويعاود أهله لماروى عن عمر رضي الله عنه انه قال يارسول الله أينام أحدنا وهو جنب قال نعم ويتوضأ وضوءه للصلاة وله ان ينام قبل ان يتوضأ وضوءه للصلاة لماروى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت كان النبي صلى الله عليه وسلم ينام وهو جنب من غير ان يمس ماء ولان الوضوء ليس بقربة بنفسه وانما هو لاداء الصلاة وليس فى النوم ذلك وان أراد أن يأكل أو يشرب فينبغى أن يتمضمض ويغسل يديه ثم يأكل ويشرب لان الجنابة حلت الفم فلو شرب قبل ان يتمضمض صار الماء مستعملا فيصير شاربا للماء المستعمل ويده لا تخلو عن نجاسة فينبغى ان يغسلها ثم يأكل وهل يجب على الزوج ثمن ماء الاغتسال اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يجب سواء كانت المرأة غنية أو فقيرة غير انها ان كانت فقيرة يقال للزوج اما ان تدعها حتى تنتقل الى الماء أو تنقل الماء اليها وقال بعضهم يجب وهو قول الفقيه ابى الليث رحمه الله لانه لا بد لها منه فنزل منزلة الماء الذى للشرب وذلك عليه كذا هذا (وأما) الحيض فلقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن أى يغتسلن ولقول النبي صلى الله عليه وسلم لمستحاضة دعى الصلاة أيام أقرائك أى أيام حيضك ثم اغتسلى وصلى ولا نص فى وجوب الغسل من النفاس وانما عرف باجماع الامة ثم اجماع الامة يجوز ان يكون بناء على خبر فى الباب لكنهم تركوا نقله اكتفاء بالاجماع عن نقله لكون الاجماع أقوى ويجوز انهم قاسوا على دم الحيض لكون كل واحد منهما دما خارجا من الرحم فبنوا الاجماع على القياس اذ الاجماع

ينعقد عن الخبر وعن القياس على ما عرف فى أصول الفقه

﴿فصل﴾ ثم الكلام يقع فى تفسير الحيض والنفاس والاستحاضة وأحكامها (أما) الحيض فهو فى عرف الشرع اسم لدم خارج من الرحم لا يعقب الولادة مقدر بقدر معلوم فى وقت معلوم فلابد من معرفة لون الدم وحاله ومعرفة خروجه ومقداره ووقته (اما) لونه فالسواد حيض بلا خلاف وكذلك الحمرة عندنا وقال الشافعى دم الحيض هو الاسود فقط واحتج بما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال لفاطمة بنت حبيش حين كانت مستحاضة اذا كان الحيض فانه دم أسود فأمسكى عن الصلاة واذا كان الآخر فتوضئى وصلى (ولنا) قوله تعالى ويسألونك عن المحيض قل هو أذى جعل الحيض أذى واسم الاذى لا يقتصر على الاسود وروى ان النساء كن يبعثن بالكرسف الى عائشة رضى الله عنها فكانت تقول لا حتى ترين القصة البيضاء أى البياض الخالص كالجص فقد أخبرت ان ما سوى البياض حيض والظاهر انها انما قالت ذلك سماعا من رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه حكم لا يدرك بالاجتهاد ولان لون الدم يختلف باختلاف الاغذية فلا معنى للقصر على لون واحد وما رواه غريب فلا يصلح معارضا للمشهور ومع ما انه مخالف للكتاب على انه يحتمل ان النبى صلى الله عليه وسلم علم من طريق الوحى أيام حيضها بلون الدم فبنى الحكم فى حقها على اللون لا فى حق غيرها وغير النبى صلى الله عليه وسلم لا يعلم أيام الحيض بلون الدم وأما الكدرة فى آخر أيام الحيض حيض بلا خلاف بين أصحابنا وكذا فى أول الايام عند أبى حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف لا يكون حيضا وجه قوله ان الحيض هو الدم الخارج من الرحم لا من العرق ودم الرحم يجتمع فيه فى زمان الطهر ثم يخرج الصافى منه ثم الكدر ودم العرق يخرج الكدر منه اولا ثم الصافى فينظر ان خرج الصافى أولا علم انه من الرحم فيكون حيضا وان خرج الكدر أولا علم انه من العرق فلا يكون حيضا (ولنا) ما ذكرنا من الكتاب والسنة من غير فصل وقوله ان كدرة دم الرحم تتبع صافيه ممنوع وهذا أمر غير معلوم بل قد يتبع الصافى الكدر خصوصا فيما كان الثقب من الاسفل وأما التربية فهى كالكدرة وأما الصفرة فقد اختلف المشايخ فيها فقد كان الشيخ أبو منصور يقول اذا رأت فى أول أيام الحيض ابتداء كان حيضا اما اذا رأت فى آخر أيام الطهر واتصل به أيام الحيض لا يكون حيضا والعامة على انها حيض كيفما كانت وأما الخضرة فقد قال بعضهم هى مثل الكدرة فكانت على الخلاف وقال بعضهم الكدرة والتربية والصفرة والخضرة انما تكون حيضا على الاطلاق من غير العجائز فاما فى العجائز فينظر ان وجدتها على الكرسف ومدة الوضع قريبة فهى حيض وان كانت مدة الوضع طويلة لم يكن حيضا لان رحم العجوز يكون منتنا فيتغير الماء لطول المكث وما عرفت من الجواب فى هذه الأبواب فى الحيض فهو الجواب فيها فى النفاس لانها أخت الحيض (واما) خروجه فهو ان ينتقل من باطن الفرج الى ظاهره اذ لا يثبت الحيض والنفاس والاستحاضة الا به فى ظاهر الرواية وروى عن محمد فى غير رواية الأصول ان فى الاستحاضة كذلك فاما الحيض والنفاس فانهما يثبتان اذا أحست ببروز الدم وان لم يبرز وجه الفرق بين الحيض والنفاس والاستحاضة على هذه الرواية ان لهما أعنى الحيض والنفاس وقتا معلوما فتحصل بهما المعرفة بالاحساس ولا كذلك الاستحاضة لانه لا وقت لها تعلم به فلابد من الخروج والبروز ليعلم وجه ظاهر الرواية ما روى ان امرأة قالت لعائشة رضى الله عنها ان فلانة تدعو بالمصباح ليلا فتنظر اليها فقالت عائشة رضى الله عنها كنا فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نتكلف لذلك الا بالمس والمس لا يكون الا بعد الخروج والبروز (واما) مقداره فالكلام فيه فى موضعين أحدهما فى أصل التقدير انه مقدر أم لا والثانى فى بيان ما هو مقدر به أما الأول فقد قال عامة العلماء انه مقدر وقال مالك انه غير مقدر وليس لاقله حد ولا لأكثره غاية واحتج بظاهر قوله تعالى ويسألونك عن المحيض قل هو أذى جعل الحيض أذى من غير تقدير ولأن الحيض اسم الدم الخارج من الرحم والقليل خارج من الرحم كالكثير ولهذا لم يقدر دم النفاس ولنا ما روى أبو أمامة الباهلى رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال أقل ما يكون الحيض للجارية الثيب والبكر جميعا

ثلاثة أيام وأكثر ما يكون من الحيض عشرة أيام وما زاد على العشرة فهو استحاضة وهذا حديث مشهور وروى عن جماعة من الصحابة رضى الله عنهم منهم عبد الله بن مسعود وأنس بن مالك وعمران بن حصين وعثمان بن أبى العاص الثقفى رضى الله عنهم انهم قالوا الحيض ثلاث أربع خمس ست سبع ثمان تسع عشر ولم يرو عن غيرهم خلافه فيكون اجماعا والتقدير الشرعى يمنع أن يكون لغير المقدر حكم المقدر وبه تبين ان الخبر المشهور والاجماع خرجا بيانا للمذكور فى الكتاب والاعتبار بالنفاس غير سديد لان القليل هناك عرف خارجا من الرحم بقرينة الولد ولم يوجد ههنا (واما) الثانى فذكر فى ظاهر الرواية ان أقل الحيض ثلاثة أيام ولياليها وحكى عن أبى يوسف فى النوادر يومان وأكثر اليوم الثالث وروى الحسن عن أبى حنيفة ثلاثة أيام بليلتيهما المتخللتين وقال الشافعى يوم وليلة فى قول وفى قول يوم بلا ليلة واحتج بما احتج به مالك الا انه قال لا يمكن اعتبار القليل حيضا لأن اقبال النساء لا تخلو عن قليل لوث عادة فيقدر باليوم أو باليوم والليلة لانه أقل مقدار يمكن اعتباره وحجتنا ما ذكرنا مع مالك وحجة ما روى عن أبى يوسف ان أكثر الشئ يقام مقام كله وهذا على الاطلاق غير سديد فانه لو جاز اقامة يومين وأكثر اليوم الثالث مقام الثلاثة لجاز اقامة يومين مقام الثلاثة لوجود الاكثر وجه رواية الحسن ان دخول الليالى ضرورة دخول الايام المذكورة فى الحديث لا مقصودا والضرورة ترتفع بالليلتين المتخللتين والجواب ان دخول الليالى تحت اسم الايام ليس من طريق الضرورة بل يدخل مقصودا لان الايام اذا ذكرت بلفظ الجمع تتناول ما بازائها من الليالى لغة فكان دخولا مقصودا لا ضرورة (واما) أكثر الحيض فعشرة أيام بلا خلاف بين أصحابنا وقال الشافعى خمسة عشر واحتج بما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال تقعد احداهن شطر عمرها لا تصوم ولا تصلى ثم أحد الشطرين الذى تصلى فيه وهو الطهر خمسة عشر كذا الشطر الآخر ولان الشرع اقام الشهر مقام حيض وطهر فى حق الآيسة والصغيرة فهذا يقتضى انقسام الشهر على الحيض والطهر وهو ان يكون نصفه طهرا ونصفه حيضا ولنا ما روينا من الحديث المشهور واجماع الصحابة وليس المراد من الشطر المذكور النصف لانا نعلم قطعا انها لا تقعد نصف عمرها الا ترى انها لا تقعد حال صغرها وايآسها وكذا زمان الطهر يزيد على زمان الحيض عادة فكان المراد ما يقرب من النصف وهو عشرة وكذا ليس من ضرورة انقسام الشهر على الطهر والحيض ان تكون مناصفة اذ قد تكون القسمة مثالثة فيكون ثلث الشهر للحيض وثلثاه للطهر واذا عرفت مقدار الحيض لا بد من معرفة مقدار الطهر الصحيح الذى يقابل الحيض وأقله خمسة عشر يوما عندنا الا ما روى عن أبى حازم القاضى وأبى عبد الله البلخى انه تسعة عشر يوما وقال الشافعى مثل قولنا وقال مالك عشرة أيام وجه قول أبى حازم وأبى عبد الله ان الشهر يشتمل على الحيض والطهر عادة وقد قام الدليل على ان أكثر الحيض عشرة فيبقى من الشهر عشرون الا انا نقصنا يوما لان الشهر قد ينقص بيوم (ولنا) اجماع الصحابة على ما قلنا ونوع من الاعتبار بأقل مدة الاقامة لان لمدة الطهر شبها بمدة الاقامة الا ترى ان المرأة بالطهر تعود الى ما سقط عنها بالحيض كما ان المسافر بالاقامة يعود الى ما سقط عنه بالسفر ثم أقل مدة الاقامة خمسة عشر يوما كذا أقل الطهر وما قالاه غير سديد لان المرأة لا تحيض فى الشهر عشرة لا محالة ولو حاضت عشرة لا تطهر عشرين لا محالة بل قد تحيض ثلاثة وتطهر عشرين وقد تحيض عشرة وتطهر خمسة عشر واما أكثر الطهر فلا غاية له حتى ان المرأة اذا طهرت سنين كثيرة فانها تعمل ما تعمل الطاهرات بلا خلاف بين الائمة لان الطهارة فى بنات آدم أصل والحيض عارض فاذا لم يظهر العارض يجب بناء الحكم على الأصل وان طال واختلف أصحابنا فيما وراء ذلك وهو ان أكثر الطهر الذى يصلح لنصب العادة عند الاستمرار كم هو قال أبو عصمة سعد بن معاذ المروزى وأبو حازم القاضى ان الطهر وان طال يصلح لنصب العادة حتى ان المرأة اذا حاضت خمسة وطهرت ستة ثم استمر بها الدم يبنى الاستمرار عليه فتقعد خمسة وتصلى ستة وكذا لو رأت أكثر من ستة وقال محمد بن ابراهيم الميدانى وجماعة من أهل بخارى ان أكثر الطهر

الذي يصلح لنصب العادة أقل من ستة أشهر واذا كان ستة أشهر فصاعدا لا يصلح لنصب العادة واذا لم يصلح له ترد أيامها الى الشهر فتقعد ما كانت رأت فيه من خمسة أو ستة أو نحو ذلك وتصلي بقية الشهر هكذا دأبها وقال محمد بن مقاتل الرازي وأبو علي الدقاق أكثر الطهر الذي يصلح لنصب العادة سبعة وخمسون يوما واذا زاد عليه ترد أيامها الى الشهر وقال بعضهم أكثره شهر واذا زاد عليه ترد الى الشهر وقال بعضهم سبعة وعشرون يوما ودلائل هذه الاقاويل تذكر في كتاب الحيض (واما) وقته فوقته حين تبلغ المرأة تسع سنين فصاعدا عليه أكثر المشايخ فلا يكون المرئي فيما دونه حيضا واذا بلغت تسعا كان حيضا الى ان تبلغ حد الاياس على اختلاف المشايخ في حده ولو بلغت ذلك وقد انقطع عنها الدم ثم رأت بعد ذلك لا يكون حيضا وعند بعضهم يكون حيضا وموضع معرفة ذلك كله كتاب الحيض (واما) النفاس فهو في عرف الشرع اسم للدم الخارج من الرحم عقيب الولادة وسمي نفاسا اما لتنفس الرحم بالولد أو لخروج النفس وهو الولد أو الدم والكلام في لونه وخروجه كالكلام في دم الحيض وقد ذكرناه (واما) الكلام في مقداره فاقله غير مقدر بلا خلاف حتى انها اذا ولدت ونفست وقت صلاة لا تجب عليها تلك الصلاة لان النفاس دم الرحم وقد قام الدليل على كون القليل منه خارجا من الرحم وهو شهادة الولادة ومثل هذه الدلالة لم يوجد في باب الحيض فلم يعرف القليل منه أنه من الرحم فلم يكن حيضا على ان قضية القياس ان لا يتقدر أقل الحيض أيضا كما قال مالك الا انا عرفنا التقدير ثم بالتوقيف ولا توقيف ههنا فلا يتقدر فاذا طهرت قبل الاربعين اغتسلت وصلت بناء على الظاهر لان معاودة الدم موهوم فلا يترك المعلوم بالموهوم وما ذكر من الاختلاف بين أصحابنا في أقل النفاس فذلك في موضع آخر وهو ان المرأة اذا طلقت بعد ما ولدت ثم جاءت وقالت نفست ثم طهرت ثلاثة أطهار وثلاث حيض فبكم تصدق في النفاس فعند أبي حنيفة لا تصدق اذا ادعت في أقل من خمسة عشر يوما وعند أبي يوسف لا تصدق في أقل من أحد عشر يوما وعند محمد تصدق فيما ادعت وان كان قليلا على ما يذكر في كتاب الطلاق ان شاء الله تعالى (واما) أكثر النفاس فأربعون يوما عند أصحابنا وعند مالك والشافعي ستون يوما ولا دليل لهما سوى ما حكي عن الشعبي انه كان يقول ستون يوما ولا حجة في قول الشعبي (ولنا) ما روي عن عائشة وأم سلمة وابن عباس وأبي هريرة رضي الله تعالى عنهم عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال أكثر النفاس أربعون يوما واما الاستحاضة فهي ما انتقص عن أقل الحيض وما زاد على أكثر الحيض والنفاس ثم المستحاضة نوعان مبتدأة وصاحبة عادة والمبتدأة نوعان مبتدأة بالحيض ومبتدأة بالحبل وصاحبة العادة نوعان صاحبة العادة في الحيض وصاحبة العادة في النفاس (أما) المبتدأة بالحيض وهي التي ابتدأت بالدم واستمر بها فالعشرة من أول الشهر حيض لأن هذا دم في أيام الحيض وأمكن جعله حيضا فيجعل حيضا وما زاد على العشرة يكون استحاضة لانه لا مزيد للحيض على العشرة وهكذا في كل شهر (وأما) صاحبة العادة في الحيض اذا كانت عادتها عشرة فزاد الدم عليها فالزيادة استحاضة وان كانت عادتها خمسة فالزيادة عليها حيض معها الى تمام العشرة لما ذكرنا في المبتدأة بالحيض وان جاوز العشرة فعادتها حيض وما زاد عليها استحاضة لقول النبي صلى الله عليه وسلم المستحاضة تدع الصلاة أيام اقرائها أي أيام حيضها ولأن ما رأت في أيامها حيض بيقين وما زاد على العشرة استحاضة بيقين وما بين ذلك متردد بين أن يلحق بما قبله فيكون حيضا فلا تصلي وبين أن يلحق بما بعده فيكون استحاضة فتصلي فلا تترك الصلاة بالشك وان لم يكن لها عادة معروفة بان كانت ترى شهرا ستا وشهرا سبعا فاستمر بها الدم فانها تأخذ في حق الصلاة والصوم والرجعة بالاقل وفي حق انقضاء العدة والغشيان بالاكثر فعليها اذا رأت ستة أيام في الاستمرار أن تغتسل في اليوم السابع لتمام السادس وتصلي فيه وتصوم ان كان دخل عليها شهر رمضان لانه يحتمل أن يكون السابع حيضا ويحتمل أن لا يكون فدار الصلاة والصوم بين الجواز منها والوجوب عليها في الوقت فيجب وتصوم رمضان احتياطا لانها ان فعلت وليس عليها أولى ان تترك وعليها ذلك وكذلك تنقطع الرجعة لان ترك الرجعة مع

ثبوت حق الرجعة أولى من اثباتها من غير حق الرجعة وأما في انقضاء العدة والغشيان فتأخذ بالاكثر لانها ان تركت التزوج مع جواز التزوج أولى من ان تتزوج بدون حق التزوج وكذا ترك الغشيان مع الحل أولى من الغشيان مع الحرمة فاذا جاء اليوم الثامن فعليها أن تغتسل ثانيا وتقضي اليوم الذي صامت في اليوم السابع لان الاداء كان واجبا ووقع الشك في السقوط ان لم تكن حائضا فيه صح صومها ولا قضاء عليها وان كانت حائضا فعليها القضاء فلا يسقط القضاء بالشك وليس عليها قضاء الصلوات لانها ان كانت طاهرة في هذا اليوم فقد صلت وان كانت حائضا فيه فلا صلاة عليها الحال ولا القضاء في الثاني ولو كانت عادتها خمسة فحاضت ستة ثم حاضت حيضة أخرى سبعة ثم حاضت حيضة أخرى ستة فعادتها ستة بالاجماع حتى يبنى الاستمرار عليها أما عند أبي يوسف فلان العادة تنتقل بالمرة الواحدة وانما يبنى الاستمرار على المرة الاخيرة لان العادة انتقلت اليها وأما عند أبي حنيفة ومحمد أيضا فلان العادة وان كانت لا تنتقل الا بالمرتين فقد رأت الستة مرتين فانتقلت عادتها اليها هذا معنى قول محمد كلما عاودها الدم في يوم مرتين فحيضها ذلك وذكر في الاصل اذا حاضت المرأة في شهر مرتين فهي مستحاضة والمراد بذلك أنه لا يجتمع في شهر واحد حيضتان وطهران لان أقل الحيض ثلاثة وأقل الطهر خمسة عشر يوما وقد ذكر في الاصل سؤالا وقال أرأيت لو رأت في أول الشهر خمسة ثم طهرت خمسة عشر ثم رأت الدم خمسة أليس قد حاضت في شهر مرتين ثم أجاب فقال اذا ضممت اليه طهرا آخر كان أربعين يوما والشهر لا يشتمل على ذلك وحكي أن امرأة جاءت الى علي رضي الله عنه وقالت اني حضت في شهر ثلاث مرات فقال علي رضي الله عنه لشريح ما تقول في ذلك فقال ان أقامت على ذلك بينة من بطانتها ممن يرضى بدينه وأمانته قبل منها فقال علي رضي الله عنه قالون وهي بالرومية حسن وانما أراد شريح بذلك تحقيق النفي انها لا تجد ذلك وان هذا لا يكون كما قال الله تعالى ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط أي لا يدخلون أبدا ودم الحامل ليس بحيض وان كان ممتدا عندنا وقال الشافعي هو حيض في حق ترك الصوم والصلاة وحرمة القربان لا في حق أقراء العدة واحتج بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لفاطمة بنت حبيش اذا أقبل قرؤك فدعي الصلاة من غير فصل بين حال وحال ولان الحامل من ذوات الاقراء لان المرأة اما ان تكون صغيرة أو آيسة أو من ذوات الاقراء والحامل ليست بصغيرة ولا آيسة فكانت من ذوات الاقراء الا ان حيضها لا يعتبر في حق أقراء العدة لان المقصود من أقراء العدة فراغ الرحم وحيضها لا يدل على ذلك (ولنا) قول عائشة رضي الله عنها الحامل لا تحيض ومثل هذا لا يعرف بالرأي فالظاهر انها قالته سماعا من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولان الحيض اسم للدم الخارج من الرحم ودم الحامل لا يخرج من الرحم لان الله تعالى أجرى العادة أن المرأة اذا حبلت ينسد فم الرحم فلا يخرج منه شيء فلا يكون حيضا (وأما) الحديث فنقول بموجبه لكن لم قلتم ان دم الحامل قرء والكلام فيه والدليل على انه ليس بقرء ما ذكرنا وبه تبين أن الحديث لا يتناول حالة الحبل (وأما) المبتدأة بالحبل وهي التي حبلت من زوجها قبل أن تحيض اذا ولدت فرأت الدم زيادة على أربعين يوما فهو استحاضة لان الاربعين للنفاس كالعشرة للحيض ثم الزيادة على العشرة في الحيض استحاضة فكذا الزيادة على الاربعين في النفاس (وأما) صاحبة العادة في النفاس اذا رأت زيادة على عادتها فان كانت عادتها أربعين فالزيادة استحاضة لما مر وان كانت دون الاربعين فما زاد يكون نفاسا الى الاربعين فان زاد على الاربعين ردت الى عادتها فتكون عادتها نفاسا وما زاد عليها يكون استحاضة ثم يستوي الجواب فيما اذا كان ختم عادتها بالدم أو بالطهر عند أبي يوسف وعند محمد ان كان ختم عادتها بالدم فكذلك وأما اذا كان بالطهر فلا لان أبا يوسف يرى ختم الحيض والنفاس بالطهر اذا كان بعده دم ومحمد لا يرى ذلك وبيانه ما ذكر في الاصل اذا كانت عادتها في النفاس ثلاثين يوما فانقطع دمها على رأس عشرين يوما وطهرت عشرة أيام تمام عادتها فصلت وصامت ثم عاودها الدم واستمر بها حتى جاوز الاربعين ذكر انها مستحاضة فيما زاد على الثلاثين ولا يجزيها صومها في العشرة التي صامت فيلزمها القضاء قال الحاكم الشهيد هذا على مذهب أبي يوسف مستقيم فأما على مذهب محمد ففيه نظر لان أبا يوسف

يرى ختم النفاس بالطهر اذا كان بعده دم فيمكن جعل الثلاثين نفاسا لها عنده وان كان ختمها بالطهر ومحمد لا يرى ختم النفاس والحيض بالطهر فنفاسها في هذا الفصل عنده عشرون يوما فلا يلزمها قضاء ما صامت في العشرة الايام بعد العشرين والله أعلم وما تراه النفساء من الدم بين الولادتين فهو دم صحيح في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد وزفر فاسد بناء على أن المرأة اذا ولدت وفي بطنها ولد آخر فالنفاس من الولد الاول عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد وزفر من الولد الثاني وانقضاء العدة بالولد الثاني بالاجماع وجه قول محمد وزفر أن النفاس يتعلق بوضع ما في البطن كانقضاء العدة فيتعلق بالولد الاخير كانقضاء العدة وهذا لانها بعد حبلى وكما لا يتصور انقضاء عدة الحمل بدون وضع الحمل لا يتصور وجود النفاس من الحبلى لان النفاس بمنزلة الحيض ولان النفاس مأخوذ من تنفس الرحم ولا يتحقق ذلك على الكمال الا بوضع الولد الثاني فكان الموجود قبل وضع الولد الثاني نفاسا من وجه دون وجه فلا تسقط الصلاة عنها بالشك كما اذا ولدت ولدا واحدا وخرج بعضه دون البعض ولابي حنيفة وأبي يوسف أن النفاس ان كان دما يخرج عقيب النفس فقد وجد بولادة الاول وان كان دما يخرج بعد تنفس الرحم فقد وجد أيضا بخلاف انقضاء العدة لان ذلك يتعلق بفراغ الرحم ولم يوجد والنفاس يتعلق بتنفس الرحم أو بخروج النفس وقد وجد أو يقول بقاء الولد في البطن لا ينافي النفاس لانفتاح فم الرحم فاما الحيض من الحبلى فممتنع لانسداد فم الرحم والحيض اسم لدم يخرج من الرحم فكان الخارج دم عرق لا دم رحم (وأما) قولهما وجد تنفس الرحم من وجه دون وجه فممنوع بل وجد على سبيل الكمال لوجود خروج الولد بكماله بخلاف ما اذا خرج بعض الولد لان الخارج منه ان كان أقله لم تصر نفساء حتى قالوا يجب عليها ان تصلي وتحفر لها حفيرة لان النفاس يتعلق بالولادة ولم يوجد لان الاقل يلحق بالعدم مقابلة لا كثر فاما اذا كان الخارج أكثره فالمسألة ممنوعة أو هي على هذا الاختلاف فأما فيما نحن فيه فقد وجدت الولادة على طريق الكمال فالدم الذي يعقبه يكون نفاسا ضرورة والسقط اذا استبان بعض خلقه فهو مثل الولد التام يتعلق به أحكام الولادة من انقضاء العدة وصيرورة المرأة نفساء لحصول العلم بكونه ولدا مخلوقا عن الذكر والانثى بخلاف ما اذا لم يكن استبان من خلقه شئ لانا لا ندري ذاك هو المخلوق من مائهما أو دم جامد أو شئ من الاخلاط الردية استحال الى صورة لحم فلا يتعلق به شئ من أحكام الولادة (وأما) أحوال الدم فنقول الدم قد يدر درورا متصلا وقد يدر مرة وينقطع أخرى ويسمى الاول استمرارا متصلا والثاني منفصلا (أما) الاستمرار المتصل فحكمه ظاهر وهو أن ينظر ان كانت المرأة مبتدأة فالعشرة من أول ما رأت حيض والعشرون بعد ذلك طهرها هكذا الى ان يفرج الله عنها وان كانت صاحبة عادة فعادتها في الحيض حيضها وعادتها في الطهر طهرها وتكون مستحاضة في أيام طهرها (واما) الاستمرار المنفصل فهو ان ترى المرأة مرة دما ومرة طهرا هكذا فنقول لا خلاف في أن الطهر المتخلل بين الدمين اذا كان خمسة عشر يوما فصاعدا يكون فاصلا بين الدمين ثم بعد ذلك ان أمكن أن يجعل أحد الدمين حيضا يجعل ذلك حيضا وان أمكن جعل كل واحد منهما حيضا يجعل حيضا وان كان لا يمكن أن يجعل أحدهما حيضا لا يجعل شئ من ذلك حيضا وكذا لا خلاف بين أصحابنا في أن الطهر المتخلل بين الدمين اذا كان أقل من ثلاثة أيام لا يكون فاصلا بين الدمين وان كان أكثر من الدمين واختلفوا فيما بين ذلك وعن أبي حنيفة فيه أربع روايات روى أبو يوسف عنه أنه قال الطهر المتخلل بين الدمين اذا كان أقل من خمسة عشر يوما يكون طهرا فاسدا ولا يكون فاصلا بين الدمين بل يكون كله كدم متوال ثم يقدر ما ينبغي أن يجعل حيضا يجعل حيضا والباقي يكون استحاضة وروى محمد عن أبي حنيفة أن الدم اذا كان في طرفي العشرة فالطهر المتخلل بينهما لا يكون فاصلا ويجعل كله كدم متوال وان لم يكن الدم في طرفي العشرة كان الطهر فاصلا بين الدمين ثم بعد ذلك ان أمكن ان يجعل أحد الدمين حيضا يجعل ذلك حيضا وان أمكن ان يجعل كل واحد منهما حيضا يجعل أسرعهما حيضا وهو أولهما وان لم يمكن جعل أحدهما حيضا لا يجعل شئ من ذلك حيضا وروى عبد الله بن المبارك عن أبي حنيفة ان الدم اذا كان في طرفي العشرة وكان بحال لو جمعت الدماء المتفرقة تبلغ

حيضا لا يصير الطهر فاصلا بين الدمين ويكون كله حيضا وان كان بحال لو جمع لا يبلغ حيضا يصير فاصلا بين الدمين ثم ينظران أمكن ان يجعل أحد الدمين حيضا يجعل ذلك حيضا وان أمكن ان يجعل كل واحد منهما حيضا يجعل أسرعهما حيضا وان لم يمكن أن يجعل أحدهما حيضا لا يجعل شئ من ذلك حيضا وروى الحسن عن أبى حنيفة أن الطهر المتخلل بين الدمين اذا كان أقل من ثلاثة أيام لا يكون فاصلا بين الدمين وكله بمنزلة المتوالى واذا كان ثلاثة أيام كان فاصلا بينهما ثم ينظران أمكن ان يجعل أحد الدمين حيضا جعل وان أمكن ان يجعل كل واحد منهما حيضا يجعل أسرعهما وان لم يمكن ان يجعل شئ من ذلك حيضا لا يجعل حيضا واختار محمد لنفسه فى كتاب الحيض مذهبا فقال الطهر المتخلل بين الدمين اذا كان أقل من ثلاثة أيام لا يعتبر فاصلا وان كان أكثر من الدمين ويكون بمنزلة الدم المتوالى واذا كان ثلاثة أيام فصاعدا فهو طهر كثير فيعتبر لكن ينظر بعد ذلك ان كان الطهر مثل الدمين أو أقل من الدمين فى العشرة لا يكون فاصلا وان كان أكثر من الدمين يكون فاصلا ثم ينظران أمكن ان يجعل أحدهما حيضا جعل وان أمكن ان يجعل كل واحد منهما حيضا يجعل أسرعهما حيضا وان لم يمكن ان يجعل أحدهما حيضا لا يجعل شئ من ذلك حيضا وتقرير هذه الاقوال وتفسيرها يذكر فى كتاب الحيض ان شاء الله تعالى (وأما) حكم الحيض والنفاس فمنع جواز الصلاة والصوم وقراءة القرآن ومس المصحف الا بغلاف ودخول المسجد والطواف بالبيت لما ذكرنا فى الجنب الا ان الجنب يجوز له اداء الصوم مع الجنابة ولا يجوز للحائض والنفساء لان الحيض والنفاس اغلظ من الحدث أو بان النص غير معقول المعنى وهو قوله صلى الله عليه وسلم تقعد احداهن شطر عمرها لا تصوم ولا تصلى أو ثبت معلولا بدفع الحرج لان درور الدم يضعفهن مع انهن خلقن ضعيفات فى الجبلة فلو كلفن بالصوم لا يقدرن على القيام به الا بحرج وهذا لا يوجد فى الجنابة ولهذا الجنب يقضى الصلاة والصوم وهن لا يقضين الصلاة لان الحيض يتكرر فى كل شهر ثلاثة أيام الى العشرة فيجتمع عليها صلوات كثيرة فتحرج فى قضائها ولا حرج فى قضاء صيام ثلاثة أيام أو عشرة أيام فى السنة وكذا يحرم القربان فى حالتى الحيض والنفاس ولا يحرم قربان المرأة التى أجنبت لقوله تعالى فاعتزلوا النساء فى المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن ومثل هذا لم يرد فى الجنابة بل وردت الاباحة بقوله تعالى فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم أى الولد فقد أباح المباشرة وطلب الولد وذلك بالجماع مطلقا عن الاحوال (وأما) حكم الاستحاضة فالاستحاضة حكمها حكم الطاهرات غير انها تتوضأ لوقت كل صلاة على ما بينا

﴿ فصل ﴾ واما التيمم فالكلام فى التيمم يقع فى مواضع فى بيان جوازه وفى بيان معناه لغة وشرعا وفى بيان ركنه وفى بيان كيفيته وفى بيان شرائط الركن وفى بيان ما يتيمم به وفى بيان وقت التيمم وفى بيان صفة التيمم وفى بيان ما يتيمم منه وفى بيان ما ينقضه (اما) الاول فلا خلاف فى أن التيمم من الحدث جائز عرف جوازه بالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى وان كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا وقيل ان الآية نزلت فى غزوة ذات الرقاع نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم للتعريس فسقط من عائشة رضى الله عنها قلادة لاسماء رضى الله عنها فلما ارتحلوا ذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فبعث رجلين فى طلبها فاقام ينتظرهما فعدم الناس الماء وحضرت صلاة الفجر فاغلظ أبو بكر رضى الله عنه على عائشة رضى الله عنها وقال لها حبست المسلمين فنزلت الآية فقال أسيد بن حضير يرحمك الله يا عائشة ما نزل بك أمر تكرهينه الا جعل الله للمسلمين فيه فرجا واما السنة فما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال التيمم وضوء المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء أو يحدث وقال صلى الله عليه وسلم جعلت لى الارض مسجدا وطهورا أينما أدركتنى الصلاة تيممت وصليت وروى عنه انه قال التراب طهور المسلم ما لم يجد الماء وعليه اجماع الأمة واختلف الصحابة فى جوازه من الجنابة فقال على وعبد الله بن عباس رضى الله عنهما جائز وقال عمر رضى الله عنه وعبد الله بن مسعود لا يجوز وقال الضحاك رجع ابن مسعود عن هذا وحاصل

اختلافهم راجع الى تأويل قوله تعالى فى آية التيمم أو لامستم النساء أو لمستم فعلى وابن عباس أولا ذلك بالجماع وقالا كنى الله تعالى عن الوطء بالمسيس والغشيان والمباشرة والافضاء والرفث وعمر وابن مسعود أولاه بالمس باليد فلم يكن الجنب داخلا فى هذه الآية فبقى الغسل واجبا عليه بقوله وان كنتم جنبا فاطهروا وأصحابنا أخذوا بقول على وابن عباس لموافقة الاحاديث المروية عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال للجنب من الجماع ان يتيمم اذا لم يجد الماء وعن أبى هريرة ان رجلا جاء الى النبى صلى الله عليه وسلم وقال يا رسول الله انا قوم نسكن الرمال ولا نجد الماء شهرا أو شهرين وفينا الجنب والنفساء والحائض فكيف نصنع فقال صلى الله عليه وسلم عليكم بالأرض وفى رواية عليكم بالصعيد وكذا حديث عمار رضى الله عنه وغيره على ما نذكره ويجوز التيمم من الحيض والنفاس لما روينا من حديث أبى هريرة رضى الله عنه ولأنهما بمنزلة الجنابة فكان ورود النص فى الجنابة ورودا فيهما دلالة وللمسافر ان يجامع امرأته وان كان لا يجد الماء وقال مالك يكره وجه قوله ان جواز التيمم للجنب اختلف فيه كبار الصحابة رضى الله عنهم فكان الجماع اكتسابا لسبب وقوع الشك فى جواز الصلاة فيكره (ولنا) ما روى عن أبى مالك الغفارى رضى الله عنه انه قال قلت للنبى صلى الله عليه وسلم أأجامع امرأتى وانا لا أجد الماء فقال جامع امرأتك وان كنت لا تجد الماء الى عشر حجج فان التراب كافيك (واما) بيان معناه فالتيمم فى اللغة القصد يقال تيمم ويمم اذا قصد ومنه قول الشاعر

وما أدرى اذا يممت أرضا ■ أريد الخير أيهما يلينى
أألخير الذى انا ابتغيه ■ أم الشر الذى هو يبتغينى

قوله يممت أى قصدت وفى عرف الشرع عبارة عن استعمال الصعيد فى عضوين مخصوصين على قصد التطهير بشرائط مخصوصة نذكرها فى مواضعها ان شاء الله تعالى

﴿ فصل ﴾ واما ركنه فقد اختلف فيه قال أصحابنا هو ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين وهو أحد قولى الشافعى وفى قوله الآخر وهو قول مالك ضربة للوجه وضربة لليدين الى الرسغين وقال الزهرى ضربة للوجه وضربة لليدين الى الآباط وقال ابن أبى ليلى ضربتان يمسح بكل واحدة منهما الوجه والذراعين جميعا وقال ابن سيرين ثلاث ضربات ضربة للوجه وضربة للذراعين وضربة أخرى لهما جميعا وقال بعض الناس هو ضربة واحدة يستعملها فى وجهه ويديه وحجتهم ظاهر قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه أمر بالتيمم وفسره بمسح الوجه واليدين بالصعيد مطلقا عن شرط الضربة والضربتين فيجرى على اطلاقه وبه يحتج الزهرى فيقول ان الله تعالى أمر بمسح اليد واليد اسم لهذه الجارحة من رؤس الاصابع الى الآباط ولولا ذكر المرافق غاية للامر بالغسل فى باب الوضوء لوجب غسل هذا المحدود والغاية ذكرت فى الوضوء دون التيمم واحتج مالك والشافعى بما روى ان عمار بن ياسر رضى الله عنه اجنب فتمعك فى التراب فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم اما علمت انه يكفيك الوجه والكفان (ولنا) الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه والآية حجة على مالك والشافعى لان الله تعالى أمر بمسح اليد فلا يجوز التقييد بالرسغ الا بدليل وقد قام دليل التقييد بالمرفق وهو ان المرفق جعل غاية للامر بالغسل وهو الوضوء والتيمم بدل عن الوضوء والبدل لا يخالف المبدل فذكر الغاية هنالك يكون ذكرا ههنا دلالة وهو الجواب عن قول من يقول ان التيمم ضربة واحدة لان النص لم يتعرض للتكرار لان النص ان كان لم يتعرض للتكرار أصلا نصا فهو متعرض له دلالة لان التيمم خلف عن الوضوء ولا يجوز استعمال ماء واحد فى عضوين فى الوضوء فلا يجوز استعمال تراب واحد فى عضوين فى التيمم لان الخلف لا يخالف الاصل وكذا هى حجة على ابن أبى ليلى وابن سيرين لان الله تعالى امر بمسح الوجه واليدين فيقتضى وجود فعل المسح على كل واحد منهما مرة واحدة لان الأمر المطلق لا يقتضى التكرار وفيما قالاه تكرار فلا يجوز الزيادة على الكتاب الا بدليل صالح للزيادة (وأما) السنة فما

روى عن جابر رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين الى المرفقين والحديث حجة على الكل وأما حديث عمار ففيه تعارض لانه روى فى رواية أخرى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين والمتعارض لا يصلح حجة

﴿فصل﴾ وأما كيفية التيمم فذكر أبو يوسف فى الأمالى قال سألت أبا حنيفة عن التيمم فقال التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين فقلت له كيف هو فضرب بيديه على الارض فاقبل بهما وأدبر ثم نفضهما ثم مسح بهما وجهه ثم أعاد كفيه على الصعيد ثانيا فاقبل بهما وأدبر ثم نفضهما ثم مسح بذلك ظاهر الذراعين وباطنهما الى المرفقين وقال بعض مشايخنا ينبغى أن يمسح بباطن أربع أصابع يده اليسرى ظاهر يده اليمنى من رؤس الاصابع الى المرفق ثم يمسح بكفه اليسرى دون الاصابع باطن يده اليمنى من المرفق الى الرسغ ثم يمر بباطن ابهامه اليسرى على ظاهر ابهامه اليمنى ثم يفعل باليد اليسرى كذلك وقال بعضهم يمسح بالضربة الثانية بباطن كفه اليسرى مع الاصابع ظاهر يده اليمنى الى المرفق ثم يمسح به أيضا باطن يده اليمنى الى أصل الابهام ثم يفعل بيده اليسرى كذلك ولا يتكلف والاول أقرب الى الاحتياط لما فيه من الاحتراز عن استعمال التراب المستعمل بالقدر الممكن لان التراب الذى على اليد يصير مستعملا بالمسح حتى لا يتأدى فرض الوجه واليدين بمسحة واحدة بضربة واحدة ثم ذكر فى ظاهر الرواية انه ينفضهما نفضة وروى عن أبى يوسف انه ينفضهما نفضتين وقيل ان هذا لا يوجب اختلافا لان المقصود من النفض تناثر التراب صيانة عن التلوث الذى يشبه المثلة اذ التعبد ورد بمسح كف مسه التراب على العضو لا بالتلويث به فلذلك ينفضهما وهذا الغرض قد يحصل بالنفض مرة وقد لا يحصل الا بالنفض مرتين على قدر ما يلتصق باليدين من التراب فان حصل المقصود بنفضة واحدة اكتفى بها وان لم يحصل نفض نفضتين (وأما) استيعاب العضوين بالتيمم فهل هو من تمام الركن لم يذكر فى الاصل نصا لكنه ذكر ما يدل عليه فانه قال اذا ترك ظاهر كفيه لم يجزه ونص الكرخى انه اذا ترك شيأ من مواضع التيمم قليلا أو كثيرا لا يجوز وذكر الحسن فى المجرد عن أبى حنيفة أنه اذا يمم الأكثر جاز وجه رواية الحسن ان هذا مسح فلا يجب فيه الاستيعاب كمسح الرأس وجه ما ذكر فى الاصل ان الامر بالمسح فى باب التيمم تعلق باسم الوجه واليد وانه يعم الكل ولان التيمم بدل عن الوضوء والاستيعاب فى الأصل من تمام الركن فكذا فى البدل وعلى ظاهر الرواية يلزم تخليل الأصابع ونزع الخاتم ولو ترك لم يجز وعلى رواية الحسن لا يلزم ويجوز ويمسح المرفقين مع الذراعين عند أصحابنا الثلاثة خلافا لزفر حتى انه لو كان مقطوع اليدين من المرفق يمسح موضع القطع عندنا خلافا له والكلام فيه كالكلام فى الوضوء وقد مر والله أعلم

﴿فصل﴾ وأما شرائط الركن فانواع منها أن لا يكون واجدا للماء قدر ما يكفى الوضوء أو الغسل فى الصلاة التى تفوت الى خلف وما هو من أجزاء الصلاة لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا شرط عدم وجدان الماء لجواز التيمم وقول النبى صلى الله عليه وسلم التيمم وضوء المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء أو يحدث جعله وضوء المسلم الى غاية وجود الماء أو الحدث والممدود الى غاية ينتهى عند وجود الغاية ولا وجود للشئ مع وجود ما ينتهى وجوده عند وجوده وقال صلى الله عليه وسلم التراب طهور المسلم ما لم يجد الماء أو يحدث ولانه بدل ووجود الاصل يمنع المصير الى البدل ثم عدم الماء نوعان عدم من حيث الصورة والمعنى وعدم من حيث المعنى لا من حيث الصورة (أما) العدم من حيث الصورة والمعنى فهو أن يكون الماء بعيدا عنه ولم يذكر حد البعد فى ظاهر الرواية وروى عن محمد انه قدره بالميل وهو أن يكون ميلا فصاعدا فان كان أقل من ميل لم يجز التيمم والميل ثلث فرسخ وقال الحسن بن زياد من تلقاء نفسه ان كان الماء أمامه يعتبر ميلين وان كان يمنة أو يسرة يعتبر ميلا واحدا وبعضهم فصل بين المقيم والمسافر فقالوا ان كان مقيما يعتبر قدر ميل كيفما كان وان كان مسافرا والماء على يمنه أو يساره فكذلك وان كان أمامه يعتبر ميلين وروى عن

أبي يوسف انه ان كان الماء بحيث لو ذهب اليه لا تنقطع عنه جلبة العير ويحس أصواتهم أو أصوات الدواب فهو قريب وان كان يغيب عنه ذلك فهو بعيد وقال بعضهم ان كان بحيث يسمع أصوات أهل الماء فهو قريب وان كان لا يسمع فهو بعيد وكذا ذكر الكرخي وقال بعضهم قدر فرسخ وقال بعضهم مقدار ما لا يسمع الاذان وقال بعضهم اذا خرج من المصر مقدار ما لا يسمع لو نودي من أقصى المصر فهو بعيد وأقرب الاقاويل اعتبار الميل لأن الجواز لدفع الحرج واليه وقعت الاشارة في آية التيمم وهو قوله تعالى على اثر الاية ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج ولكن يريد ليطهركم ولا حرج فيما دون الميل فاما الميل فصاعدا فلا يخلو عن حرج وسواء خرج من المصر للسفر أو لأمر آخر وقال بعض الناس لا يتيمم الا أن يكون قصد سفرا وانه ليس بسديد لان ماله ثبت الجواز وهو دفع الحرج لا يفصل بين المسافر وغيره هذا اذا كان علم ببعد الماء بيقين أو بغلبة الرأي أو أكبر الظن أو أخبره بذلك رجل عدل وأما اذا علم أن الماء قريب منه اما قطعا أو ظاهرا أو أخبره عدل بذلك لا يجوز له التيمم لان شرط جواز التيمم لم يوجد وهو عدم الماء ولكن يجب عليه الطلب هكذا روى عن محمد أنه قال اذا كان الماء على ميل فصاعدا لم يلزمه طلبه وان كان أقل من ميل أتيت الماء وان طلعت الشمس هكذا روى الحسن عن أبي حنيفة ولا يبلغ بالطلب ميلا وروى عن محمد أنه يبلغ به ميلا فان طلب أقل من ذلك لم يجز التيمم وان خاف فوت الوقت وهو رواية عن ابي حنيفة والاصح أنه يطلب قدر ما لا يضر بنفسه ورفقته بالانتظار وكذلك اذا كان بقرب من العمران يجب عليه الطلب حتى لو تيمم وصلى ثم ظهر الماء لم تجز صلاته لأن العمران لا يخلو عن الماء ظاهرا وغالبا والظاهر ملحق بالمتيقن في الاحكام ولو كان بحضرته رجل يسأله عن قرب الماء فلم يسأله حتى تيمم وصلى ثم سأله فان لم يخبره بقرب الماء فصلاته ماضية وان أخبره بقرب الماء توضأ وأعاد الصلاة لانه تبين أن الماء بقرب منه ولو سأله لاخبره فلم يوجد الشرط وهو عدم الماء وان سأله في الابتداء فلم يخبره حتى تيمم وصلى ثم أخبره بقرب الماء لا يجب عليه اعادة الصلاة لان المتعنت لا قول له فان لم يكن بحضرته أحد يخبره بقرب الماء ولا غالب على ظنه أيضا قرب الماء لا يجب عليه الطلب عندنا وقال الشافعي يجب عليه أن يطلب عن يمين الطريق ويساره قدر غلوة حتى لو تيمم وصلى قبل الطلب ثم ظهر أن الماء قريب منه فصلاته ماضية عندنا وعنده لم تجز واحتج بقوله تعالى فلم تجدوا ماء وهذا يقتضي سابقية الطلب فكان الطلب شرطا وصار كما لو كان في العمران (ولنا) أن الشرط عدم الماء وقد تحقق من حيث الظاهر اذ المفازة مكان عدم الماء غالبا بخلاف العمران وقوله الوجود يقتضي سابقية الطلب من الواجد ممنوع الا ترى الى قول النبي صلى الله عليه وسلم من وجد لقطة فليعرفها ولا طلب من الملتقط ولان الطلب لا يفيد اذا لم يكن على طمع من وجود الماء والكلام فيه وربما ينقطع عن أصحابه فيلحقه الضرر فلا يجب عليه الطلب ولكن يستحب له ذلك اذا كان على طمع من وجود الماء فان أبا يوسف قال في الامالي سألت أبا حنيفة عن المسافر لا يجد الماء أيطلب عن يمين الطريق ويساره قال ان طمع في ذلك فليفعل ولا يبعد فيضر بأصحابه ان انتظروه أو بنفسه ان انقطع عنهم ثم ما ذكرنا من اعتبار البعد والقرب مذهب أصحابنا الثلاثة فاما على مذهب زفر فلا عبرة للبعد والقرب في هذا الباب بل العبرة للوقت بقاء وخروجا فان كان يصل الى الماء قبل خروج الوقت لا يجزيه التيمم وان كان الماء بعيدا وان كان لا يصل اليه قبل خروج الوقت يجزئه التيمم وان كان الماء قريبا والمسئلة نذكرها بعد ان شاء الله تعالى (وأما) العدم من حيث المعنى لا من حيث الصورة فهو أن يعجز عن استعمال الماء لمانع مع قرب الماء منه نحو ما اذا كان على رأس البئر ولم يجد آلة الاستقاء فيباح له التيمم لانه اذا عجز عن استعمال الماء لم يكن واجدا له من حيث المعنى فيدخل تحت النص وكذا اذا كان بينه وبين الماء عدو أو لصوص أو سبع أو حية يخاف على نفسه الهلاك اذا أتاه لأن القاء النفس في التهلكة حرام فيتحقق العجز عن استعمال الماء وكذا اذا كان معه ماء وهو يخاف على نفسه العطش لانه مستحق الصرف الى العطش والمستحق كالمصروف فكان عادما للماء معنى وسئل نصر

ابن يحيى عن ماء موضوع فى الفلاة فى الحب أو نحوه وذلك أيكون للمسافر أن يتيمم أو يتوضأ به قال يتيمم ولا يتوضأ به لأنه لم يوضع للوضوء وانما وضع للشرب الا أن يكون كثيرا فيستدل بكثرته على أنه وضع للشرب والوضوء جميعا فيتوضأ به ولا يتيمم وكذا اذا كان به جراحة أو جدري أو مرض يضره استعمال الماء فيخاف زيادة المرض باستعمال الماء يتيمم عندنا وقال الشافعى لا يجوز التيمم حتى يخاف التلف وجه قوله ان العجز عن استعمال الماء شرط جواز التيمم ولا يتحقق العجز الا عند خوف الهلاك (ولنا) قوله تعالى وان كنتم مرضى أو على سفر الى قوله فتيمموا صعيدا طيبا اباح التيمم للمريض مطلقا من غير فصل بين مرض ومرض الا ان المرض الذى لا يضر معه استعمال الماء ليس بمراد فبقى المرض الذى يضر معه استعمال الماء مرادا بالنص وروى ان واحدا من الصحابة رضى الله عنهم أجنب وبه جدري فاستفتى أصحابه فافتوه بالاغتسال فاغتسل فمات فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال قتلوه قتلهم الله هلا سألوا اذ لم يعلموا فانما شفاء العى السؤال كان يكفيه التيمم وهذا نص ولان زيادة المرض سبب الموت وخوف الموت مبيح فكذا خوف سبب الموت لانه خوف الموت بواسطة والدليل عليه انه أثر فى اباحة الافطار وترك القيام بلا خلاف فههنا أولى لان القيام ركن فى باب الصلاة والوضوء شرط فخوف زيادة المرض لما أثر فى اسقاط الركن فلأن يؤثر فى اسقاط الشرط أولى ولو كان مريضا لا يضره استعمال الماء لكنه عاجز عن الاستعمال بنفسه وليس له خادم ولا مال يستأجر به أجيرا فيعينه على الوضوء اجزأه التيمم سواء كان فى المفازة أو فى المصر وهو ظاهر المذهب لأن العجز متحقق والقدرة موهومة فوجد شرط الجواز وروى عن محمد انه ان كان فى المصر لا يجزيه الا أن يكون مقطوع اليدين لان الظاهر انه يجد احدا من قريب أو بعيد يعينه وكذا العجز لعارض على شرف الزوال بخلاف مقطوع اليدين ولو أجنب فى ليلة باردة يخاف على نفسه الهلاك لو اغتسل ولم يقدر على تسخين الماء ولا على اجرة الحمام فى المصر اجزأه التيمم فى قول أبى حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد ان كان فى المصر لا يجزئه وجه قولهما ان الظاهر فى المصر وجود الماء المسخن والدفء فكان العجز نادرا فكان ملحقا بالعدم ولابى حنيفة ماروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه بعث سرية وأمر عليهم عمرو بن العاص رضى الله عنه وكان ذلك فى غزوة ذات السلاسل فلما رجعوا شكوا منه اشياء من جملتها انهم قالوا صلى بنا وهو جنب فذكر النبي صلى الله عليه وسلم ذلك له فقال يارسول الله أجنبت فى ليلة باردة فخفت على نفسى الهلاك لو اغتسلت فذكرت ما قال الله تعالى ولا تقتلوا أنفسكم ان الله كان بكم رحيما فتيممت وصليت بهم فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ألا ترون صاحبكم كيف نظر لنفسه ولكم ولم يأمره بالاعادة ولم يستفسره انه كان فى مفازة أو مصر ولأنه علل فعله بعلة عامة وهى خوف الهلاك ورسول الله صلى الله عليه وسلم استصوب ذلك منه والحكم يتعمم بعموم العلة وقولهما ان العجز فى المصر نادر فالجواب عنه انه فى حق الفقراء الغرباء ليس بنادر على ان الكلام فيما اذا تحقق العجز من كل وجه حتى لو قدر على الاغتسال بوجه من الوجوه لا يباح له التيمم ولو كان مع رفيقه ماء فان لم يعلم به لا يجب عليه الطلب عندنا وعند الشافعى يجب على ماذكرنا وان علم به ولكن لا ثمن له فكذلك عند أبى حنيفة وقال أبو يوسف عليه السؤال وجه قوله ان الماء مبذول فى العادة لقلة خطره فلم يعجز عن الاستعمال ولابى حنيفة ان العجز متحقق والقدرة موهومة لان الماء من أعز الاشياء فى السفر فالظاهر عدم البذل فان سأله فلم يعطه أصلا اجزأه التيمم لان العجز قد تقرر وكذا ان كان يعطيه بالثمن ولا ثمن له لما قلنا وان كان له ثمن ولكن لا يبيعه الا بغبن فاحش يتيمم ولا يلزمه الشراء عند عامة العلماء وقال الحسن البصرى يلزمه الشراء ولو بجميع ماله لان هذه تجارة رابحة (ولنا) انه عجز عن استعمال الماء الا باتلاف شئ من ماله لان ما زاد على ثمن المثل لا يقابله عوض وحرمة مال المسلم كحرمة دمه قال النبي صلى الله عليه وسلم حرمة مال المسلم كحرمة دمه ولهذا ابيح له القتال دون ماله كما أبيح له دون نفسه ثم خوف فوات بعض النفس مبيح للتيمم فكذا فوات بعض المال

بخلاف الغبن اليسير فان تلك الزيادة غير معتبرة لما يذكر ثم قدر الغبن الفاحش فى هذا الباب مقدر بتضعيف الثمن وذكر فى النوادر فقال ان كان الماء يشترى فى ذلك الموضع بدرهم وهو لا يبيعه الا بدرهم ونصف يلزمه الشراء وان كان لا يبيع الا بدرهمين لا يلزمه وان كان يبيعه بثمن المثل فى ذلك الموضع يلزمه الشراء لانه قدر على استعمال الماء بالقدرة على بدله من غير اتلاف فلا يجوز له التيمم كمن قدر على ثمن الرقبة لا يجوز له التكفير بالصوم وان كان لا يبيع الا بغبن يسير فكذلك عند أصحابنا وقال الشافعى لا يلزمه الشراء اعتبارا بالغبن الفاحش وهذا الاعتبار غير سديد لان ما لا يتغابن الناس فيه فهو زيادة متيقن بها لانها لا تدخل تحت اختلاف المقومين فكانت معتبرة وما يتغابن الناس فيه يدخل تحت اختلافهم فعند بعضهم هو زيادة وعند بعضهم ليس بزيادة فلم تكن زيادة متحققة فلا تعتبر وذكر الكرخى فى جامعه ان المصلى اذا رأى مع رفيقه ماء كثيرا ولا يدرى ايعطيه أم لا انه يمضى على صلاته لان الشروع قد صح فلا ينقطع بالشك فاذا فرغ من صلاته سأله فان أعطاه توضأ واستقبل الصلاة لان البذل بعد الفراغ دليل البذل قبله وان أبى فصلاته ماضية لان العجز قد تقرر فان أعطاه بعد ذلك لم ينتقض ما مضى لان عدم الماء استحكم بالاباء ويلزمه الوضوء لصلاة أخرى لان حكم الاباء ارتفض بالبذل وقال محمد فى رجلين مع أحدهما اناء يغترف به من البئر ووعد صاحبه ان يعطيه الاناء قال ينتظر وان خرج الوقت لان الظاهر هو الوفاء بالعهد فكان قادرا على استعمال الماء بالوعد وكان قادرا على استعمال الماء ظاهرا فيمنع المصير الى التيمم وكذا اذا وعد الكاسى العارى أن يعطيه الثوب اذا فرغ من صلاته لم تجزه الصلاة عريانا لما قلنا وعلى هذا الأصل يخرج مسافر تيمم وفى رحله ماء لم يعلم به حتى صلى ثم علم به اجزأه فى قول أبى حنيفة ومحمد ولا يلزمه الاعادة وقال أبو يوسف لم يجزه ويلزمه الاعادة وهو قول الشافعى واجمعوا على انه لو صلى فى ثوب نجس ناسيا أو توضأ بماء نجس ناسيا ثم تذكر لا يجزئه وتلزمه الاعادة لابى يوسف وجهان أحدهما انه نسى ما لا ينسى عادة لان الماء من أعز الاشياء فى السفر لكونه سببا لصيانة نفسه عن الهلاك فكان القلب متعلقا به فالتحق النسيان فيه بالعدم والثانى ان الرحل موضع الماء عادة غالبا لحاجة المسافر اليه فكان الطلب واجبا فاذا تيمم قبل الطلب لا يجزئه كما فى العمران ولهما ان العجز عن استعمال الماء قد تحقق بسبب الجهالة والنسيان فيجوز التيمم كما لو حصل العجز بسبب البعد أو المرض أو عدم الدلو والرشا وقوله نسى ما لا ينسى عادة ليس كذلك لان النسيان جبلة فى البشر خصوصا اذا مر به أمر يشغله عما وراءه والسفر محل المشقات ومكان المخاوف فنسيان الاشياء فيه غير نادر وأما قوله الرحل معدن الماء ومكانه فليس كذلك فان الغالب فى الماء الموضوع فى الرحل هو النفاد لقلته فلا يكون بقاؤه غالبا فيتحقق العجز ظاهرا بخلاف العمران لانه لا يخلو عن الماء غالبا ولو صلى عريانا أو مع ثوب نجس وفى رحله ثوب طاهر لم يعلم به ثم علم قال بعض مشايخنا يلزمه الاعادة بالاجماع وذكر الكرخى انه على الاختلاف وهو الاصح ولو كان عليه كفارة اليمين وله رقبة قد نسيها وصام قيل انه على الاختلاف والصحيح انه لا يجوز بالاجماع لان المعتبر ثمة ملك الرقبة ألا ترى انه لو عرض عليه رقبة كان له ان لا يقبل ويكفر بالصوم وبالنسيان لا ينعدم الملك وههنا المعتبر هو القدرة على الاستعمال وبالنسيان زالت القدرة ألا ترى لو عرض عليه الماء لا يجزئه التيمم ولان النسيان فى هذا الباب فى غاية الندرة فكان ملحقا بالعدم ولو وضع غيره فى رحله ماء وهو لا يعلم به فتيمم وصلى ثم علم لا رواية لهذا أيضا وقال بعض مشايخنا ان لفظ الرواية فى الجامع الصغير يدل على انه يجوز بالاجماع فانه قال فى الرجل يكون فى رحله ماء فينسى والنسيان يستدعى تقدم العلم ثم مع ذلك جعل عذرا عندهما فبقى موضع لا علم فيه أصلا ينبغى ان يجعل عذرا عند الكل ولفظ الرواية فى كتاب الصلاة يدل على انه على الاختلاف فانه قال مسافر تيمم ومعه ماء فى رحله وهو لا يعلم به وهذا يتناول حالة النسيان وغيرها ولو ظن ان ماءه قد فنى فتيمم وصلى ثم تبين له انه قد بقى لا يجزئه بالاجماع لان العلم لا يبطل بالظن فكان الطلب واجبا بخلاف النسيان لانه من أضداد العلم ولو كان على رأسه أو ظهره ماء أو كان معلقا فى عنقه فنسيه فتيمم ثم تذكر لا يجزئه بالاجماع لان

النسيان فى مثل هذه الحالة نادر ولو كان الماء معلقا على الاكاف فلا يخلو اما ان كان راكبا أو سائقا فان كان راكبا فان كان الماء فى مؤخر الرحل فهو على الاختلاف وان كان فى مقدم الرحل لا يجوز بالاجماع لان نسيانه نادر وان كان سائقا فالجواب على العكس وهو انه ان كان فى مؤخر الرحل لا يجوز بالاجماع لانه يراه ويبصره فكان النسيان نادرا وان كان فى مقدم الرحل فهو على الاختلاف المحبوس فى المصر فى مكان طاهر يتيمم ويصلى ثم يعيد اذا خرج وروى الحسن عن أبى حنيفة انه لا يصلى وهو قول زفر وروى عن أبى يوسف انه لا يعيد الصلاة وجه رواية أبى يوسف انه عجز عن استعمال الماء حقيقة بسبب الحبس فاشبه العجز بسبب المرض ونحوه فصار الماء عدما معنى فى حقه فصار مخاطبا بالصلاة بالتيمم فالقدرة بعد ذلك لا تبطل الصلاة المؤداة كما فى سائر المواضع وكما فى المحبوس فى السفر وجه رواية الحسن انه ليس بعادم للماء حقيقة وحكما اما الحقيقة فظاهرة واما الحكم فلان الحبس ان كان بحق فهو قادر على ازالته بايصال الحق الى المستحق وان كان بغير حق فالظلم لا يدوم فى دار الاسلام بل يرفع فلا يتحقق العجز فلا يكون التراب طهورا فى حقه وجه ظاهر الرواية ان العجز للحال قد تحقق الا انه يحتمل الارتفاع فانه قادر على رفعه اذا كان بحق وان كان بغير حق فكذلك لأن الظلم يدفع وله ولاية الدفع بالرفع الى من له الولاية فامر بالصلاة احتياطا لتوجه الأمر بالصلاة بالتيمم لان احتمال الجواز ثابت لاحتمال ان هذا القدر من العجز يكفى لتوجيه الامر بالصلاة بالتيمم وأمر بالقضاء فى الثانى لان احتمال عدم الجواز ثابت لاحتمال ان المعتبر حقيقة القدرة دون العجز الحالى فيؤمر بالقضاء عملا بالشبهين وأخذا بالثقة والاحتياط وصار كالمقيد انه يصلى قاعدا ثم يعيد اذا أطلق كذا هذا بخلاف المحبوس فى السفر لان ثمة تحقق العجز من كل وجه لانه انضاف الى المنع الحقيقى السفر والغالب فى السفر عدم الماء (واما) المحبوس فى مكان نجس لا يجد ماء ولا ترابا نظيفا فانه لا يصلى عند أبى حنيفة وقال أبو يوسف يصلى بالايماء ثم يعيد اذا خرج وهو قول الشافعى وقول محمد مضطرب وذكر فى عامة الروايات مع أبى حنيفة وفى نوادر أبى سليمان مع أبى يوسف وجه قول أبى يوسف انه ان عجز عن حقيقة الاداء فلم يعجز عن التشبه فيؤمر بالتشبه كما فى باب الصوم وقال بعض مشايخنا انما يصلى بالايماء على مذهبه اذا كان المكان رطبا اما اذا كان يابسا فانه يصلى بركوع وسجود والصحيح عنده انه يومى كيفما كان لانه لو سجد لصار مستعملا للنجاسة ولابى حنيفة أن الطهارة شرط أهلية أداء الصلاة فان الله تعالى جعل أهل مناجاته الطاهر لا المحدث والتشبه انما يصح من الاهل الا ترى ان الحائض لا يلزمها التشبه فى باب الصوم والصلاة لانعدام الأهلية بخلاف المسئلة المتقدمة لأن هناك حصلت الطهارة من وجه فكان أهلا من وجه فيؤدى الصلاة ثم يقضيها احتياطا مسافر مر بمسجد فيه عين ماء وهو جنب ولا يجد غيره جاز له التيمم لدخول المسجد لأن الجنابة مانعة من دخول المسجد عندنا على كل حال سواء كان الدخول على قصد المكث أو الاجتياز على ماذكرنا فيما تقدم فكان عاجزا عن استعمال هذا الماء فكان هذا الماء ملحقا بالعدم فى حق جواز التيمم فلا يمنع جواز التيمم ثم وجود الماء انما يمنع من جواز التيمم اذا كان القدر الموجود يكفى للوضوء ان كان محدثا وللاغتسال ان كان جنبا فان كان لا يكفى لذلك فوجوده لا يمنع جواز التيمم عندنا وقال الشافعى يمنع قليله وكثيره حتى ان المحدث اذا وجد من الماء قدر ما يغسل بعض اعضاء وضوئه جاز له ان يتيمم عندنا مع قيام ذلك الماء وعنده لا يجوز مع قيامه وكذلك الجنب اذا وجد من الماء قدر ما يتوضأ به لا غير اجزأه التيمم عندنا وعنده لا يجزئه الا بعد تقديم الوضوء حتى يصير عادما للماء واحتج بقوله تعالى فى آية التيمم فلم تجدوا ماء ذكر الماء نكرة فى محل النفى فيقتضى الجواز عند عدم كل جزء من اجزاء الماء ولأن النجاسة الحكمية وهى الحدث تعتبر بالنجاسة الحقيقية ثم لو كان معه من الماء ما يزيل به بعض النجاسة الحقيقية يؤمر بالازالة كذا هنا (ولنا) ان المأمور به الغسل المبيح للصلاة والغسل الذى لا يبيح الصلاة وجوده والعدم بمنزلة واحدة كما لو كان الماء نجسا ولان الغسل اذا لم يفد الجواز كان الاشتغال به سفها مع ان فيه تضييع

الماء وانه حرام فصار كمن وجد ما يطعم به خمسة مساكين فكفر بالصوم انه يجوز ولا يؤمر باطعام الخمسة لعدم الفائدة فكذا هذا بل أولى لان هناك لا يؤدى الى تضييع المال لحصول الثواب بالتصدق ومع ذلك لم يؤمر به لما قلنا فههنا أولى وبه تبين ان المراد من الماء المطلق فى الآية هو المقيد وهو الماء المفيد لاباحة الصلاة عند الغسل به كما يقيد بالماء الطاهر ولان مطلق الماء ينصرف الى المتعارف والمتعارف من الماء فى باب الوضوء والغسل هو الماء الذى يكفى للوضوء والغسل فينصرف المطلق اليه واعتباره بالنجاسة الحقيقية غير سديد لانهما مختلفان فى الاحكام فان قليل الحدث ككثيره فى المنع من الجواز بخلاف النجاسة الحقيقية فيبطل الاعتبار ولو تيمم الجنب ثم أحدث بعد ذلك ومعه من الماء قدر ما يتوضأ به فانه يتوضأ به ولا يتيمم لان التيمم الأول أخرجه من الجنابة الى ان يجد من الماء ما يكفيه للاغتسال فهذا محدث وليس بجنب ومعه من الماء قدر ما يكفيه للوضوء فيتوضأ به فان توضأ ولبس خفيه ثم مر على الماء فلم يغتسل ثم حضرته الصلاة ومعه من الماء قدر ما يتوضأ به فانه لا يتوضأ به ولكنه يتيمم لأنه بمروره على الماء عاد جنبا كما كان فعادت المسئلة الاولى ولا ينزع الخفين لأن القدم ليست بمحل للتيمم فان تيمم ثم أحدث وقد حضرته صلاة أخرى وعنده من الماء قدر ما يتوضأ به توضأ به ولا يتيمم لما مر ونزع خفيه وغسل رجليه لأنه بمروره بالماء عاد جنبا فسرى الحدث السابق الى القدمين فلا يجوز له أن يمسح بعد ذلك ولو كان ببعض اعضاء الجنب جراحة أو جدرى فان كان الغالب هو الصحيح غسل الصحيح وربط على السقيم الجبائر ومسح عليها وان كان الغالب هو السقيم تيمم لان العبرة للغالب ولا يغسل الصحيح عندنا خلافا للشافعى لما مر ولان الجمع بين الغسل والتيمم ممتنع الا فى حال وقوع الشك فى طهورية الماء ولم يوجد وعلى هذا لو كان محدثا وببعض اعضاء وضوئه جراحة أو جدرى لما قلنا وان استوى الصحيح والسقيم لم يذكر فى ظاهر الرواية وذكر فى النوادر انه يغسل الصحيح ويربط الجبائر على السقيم ويمسح عليها وليس فى هذا جمع بين الغسل والمسح لان المسح على الجبائر كالغسل لما تحتها وهذا الشرط الذى ذكرنا لجواز التيمم وهو عدم الماء فيما وراء صلاة الجنازة وصلاة العيدين فاما فى هاتين الصلاتين فليس بشرط بل الشرط فيهما خوف الفوت لو اشتغل بالوضوء حتى لو حضرته الجنازة وخاف فوت الصلاة لو اشتغل بالوضوء تيمم وصلى وهذا عند أصحابنا وقال الشافعى لا يتيمم استدلالا بصلاة الجمعة وسائر الصلوات وسجدة التلاوة (ولنا) ما روى عن ابن عمر رضى الله عنهما انه قال اذا فجأتك جنازة تخشى فوتها وأنت على غير وضوء فتيمم لها وعن ابن عباس رضى الله عنهما مثله ولأن شرع التيمم فى الأصل لخوف فوات الاداء وقد وجد ههنا بل أولى لان هناك تفوت فضيلة الأداء فقط فاما الاستدراك بالقضاء فممكن وههنا تفوت صلاة الجنازة أصلا فكان أولى بالجواز حتى لو كان ولى الميت لا يباح له التيمم كذا روى الحسن عن أبى حنيفة لأن له ولاية الاعادة فلا يخاف الفوت وحاصل الكلام فيه راجع الى ان صلاة الجنازة لا تقضى عندنا وعنده تقضى على ما نذكر فى موضعه ان شاء الله تعالى بخلاف الجمعة لان فرض الوقت قائم وهو الظهر وبخلاف سائر الصلوات لأنها تفوت الى خلف وهو القضاء والفائت الى خلف قائم معنى وسجدة التلاوة لا يخاف فوتها رأسا الا انه ليس لادائها وقت معين لانها وجبت مطلقة عن الوقت وكذا اذا خاف فوت صلاة العيدين يتيمم عندنا لانه لا يمكن استدراكها بالقضاء لاختصاصها بشرائط يتعذر تحصيلها الكل فرد هذا اذا خاف فوت الكل فان كان يرجو ان يدرك البعض لا يتيمم لانه لا يخاف الفوت لانه اذا أدرك البعض يمكنه اداء الباقى وحده ولو شرع فى صلاة العيد متيمما ثم سبقه الحدث جاز له ان يبنى عليها بالتيمم باجماع من أصحابنا لانه لو ذهب وتوضأ لبطلت صلاته من الاصل لبطلان التيمم فلا يمكنه البناء واما اذا شرع فيها متوضئا ثم سبقه الحدث فان كان يخاف انه لو اشتغل بالوضوء زالت الشمس تيمم وبنى وان كان لا يخاف زوال الشمس فان كان يرجو انه لو توضأ يدرك شيأ من الصلاة مع الامام توضأ ولا يتيمم لانها لا تفوت لأنه اذا أدرك البعض يتم الباقى وحده وان كان لا يرجو ادراك الامام يباح له التيمم عند أبى حنيفة وعند أبى يوسف ومحمد لا

يباح وجه قولهما انه لو ذهب وتوضأ لاتفوته الصلاة لانه يمكنه اتمام البقية وحده لانه لاحق ولا عبرة بالتيمم عند عدم خوف الفوت أصلا (ولأبي) حنيفة انه ان كان لا يخاف الفوت من هذا الوجه يخاف الفوت بسبب الفساد لازدحام الناس فقلما يسلم عن عارض يفسد عليه صلاته فكان في الانصراف للوضوء تعريض صلاته للفساد وهذا لا يجوز فيتيمم والله أعلم (ومنها) النية والكلام في النية في موضعين أحدهما في بيان انها شرط جواز التيمم والثاني في بيان كيفيتها اما الاول فالنية شرط جواز التيمم في قول أصحابنا الثلاثة وقال زفر ليست بشرط وجه قوله ان التيمم خلف والخلف لا يخالف الاصل في الشروط ثم الوضوء يصح بدون النية كذا التيمم (ولنا) ان التيمم ليس بطهارة حقيقية وانما جعل طهارة عند الحاجة والحاجة انما تعرف بالنية بخلاف الوضوء لانه طهارة حقيقية فلا يشترط له الحاجة ليصير طهارة فلا يشترط له النية ولان مأخذ الاسم دليل كونها شرطا لما ذكرنا أنه ينبئ عن القصد والنية هي القصد فلا يتحقق بدونها فاما الوضوء فانه مأخوذ من الوضاءة وانها تحصل بدون النية وأما كيفية النية في التيمم فقد ذكر القدوري أن الصحيح من المذهب أنه اذا نوى الطهارة أو نوى استباحة الصلاة اجزأه وذكر الجصاص أنه لا يجب في التيمم نية التطهير وانما يجب نية التمييز وهو أن ينوي الحدث أو الجنابة لأن التيمم لهما يقع على صفة واحدة فلا بد من التمييز بالنية كما في صلاة الفرض أنه لا بد فيها من نية الفرض لان الفرض والنفل يتأديان على هيئة واحدة والصحيح أن ذلك ليس بشرط فان ابن سماعة روى عن محمد أن الجنب اذا تيمم يريد به الوضوء أجزأه عن الجنابة وهذا لما بينا أن افتقار التيمم الى النية ليصير طهارة اذ هو ليس بتطهير حقيقة وانما جعل تطهيرا شرعا للحاجة والحاجة تعرف بالنية ونية الطهارة تكفي دلالة على الحاجة وكذا نية الصلاة لأنه لا جواز للصلاة بدون الطهارة فكانت دليلا على الحاجة فلا حاجة الى نية التمييز أنه للحدث أو للجنابة ولو تيمم ونوى مطلق الطهارة أو نوى استباحة الصلاة فله أن يفعل كل ما لا يجوز بدون الطهارة كصلاة الجنازة وسجدة التلاوة ومس المصحف ونحوها الا أنه لما أبيح له اداء الصلاة فلأن يباح له ما دونها أو ما هو جزء من أجزائها أولى وكذا لو تيمم لصلاة الجنازة أو لسجدة التلاوة أو لقراءة القرآن بأن كان جنبا اجازله أن يصلي به سائر الصلوات لان كل واحد من ذلك عبادة مقصودة بنفسها وهو من جنس اجزاء الصلاة فكان نيتها عند التيمم كنية الصلاة فاما اذا تيمم لدخول المسجد أو لمس المصحف لا يجوز له أن يصلي به لأن دخول المسجد ومس المصحف ليس بعبادة مقصودة بنفسه ولا هو من جنس أجزاء الصلاة فيقع طهورا لما أوقعه له لا غير (ومنها) الاسلام فانه شرط وقوعه صحيحا عند عامة العلماء حتى لا يصح تيمم الكافر وان أراد به الاسلام وروي عن أبي يوسف اذا تيمم ينوي الاسلام جاز حتى لو أسلم لا يجوز له أن يصلي بذلك التيمم عند العامة وعلى رواية أبي يوسف يجوز وجه روايته أن الكافر من أهل نية الاسلام والاسلام رأس العبادة فيصح تيممه له بخلاف ما اذا تيمم للصلاة لانه ليس من أهل الصلاة فكان تيممه للصلاة سفها فلا يعتبر (ولنا) أن التيمم ليس بطهور حقيقة وانما جعل طهورا للحاجة الى فعل لا صحة له بدون الطهارة والاسلام يصح بدون الطهارة فلا حاجة الى أن يجعل طهورا في حقه بخلاف الوضوء لأنه يصح من الكافر عندنا لانه طهور حقيقة فلا تشترط له الحاجة ليصير طهورا ولهذا لو تيمم مسلم بنية الصوم لم يصح وان كان الصوم عبادة فكذا ههنا بل أولى لان هناك باشتغاله بالتيمم لم يرتكب نهيا وههنا ارتكب أعظم نهي لانه بقدر ما اشتغل صار باقيا على الكفر مؤخرا للاسلام وتأخير الاسلام من أعظم العصيان ثم لما لم يصح ذلك فلأن لا يصح هذا أولى مسلم تيمم ثم ارتد عن الاسلام والعياذ بالله لم يبطل تيممه حتى لو رجع الى الاسلام له أن يصلي بذلك التيمم وعند زفر بطل تيممه حتى لا يجوز له أن يصلي بذلك التيمم بعد الاسلام فالاسلام عندنا شرط وقوع التيمم صحيحا لا شرط بقائه على الصحة وعند زفر هو شرط بقائه على الصحة أيضا فزفر يجمع بين حالة الابتداء والبقاء بعلة جامعة بينهما وهي ما ذكرنا أنه جعل طهورا مع أنه ليس بطهور حقيقة لمكان الحاجة الى ما لا صحة له بدون الطهارة من الصلاة

وغيرها

وغيرها وذا لا يتصور من الكافر فلا يبقى طهارة فى حقه ولهذا لم تنعقد طهارة مع الكفر فلا تبقى طهارة معه (ولنا) أن التيمم وقع طهارة صحيحة فلا يبطل بالردة لان أثر الردة فى ابطال العبادات والتيمم ليس بعبادة عندنا لكنه طهور والردة لا تبطل صفة الطهورية كما لا تبطل صفة الوضوء واحتمال الحاجة باق لانه مجبور على الاسلام والثابت بيقين يبقى لوهم الفائدة فى أصول الشرع الا أنه لم ينعقد طهارة مع الكفر لان جعله طهارة للحاجة والحاجة زائلة للحال بيقين وغير الثابت بيقين لا يثبت لوهم الفائدة مع ما أن رجاء الاسلام منه على موجب ديانته واعتقاده منقطع والجبر على الاسلام منعدم وهو الفرق بين الابتداء والبقاء (ومنها) ان يكون التراب طاهرا فلا يجوز التيمم بالتراب النجس لقوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا ولا طيب مع النجاسة ولو تيمم بارض قد أصابتها نجاسة فجفت وذهب أثرها لم يجز فى ظاهر الرواية وروى ابن الكاس النخعى عن أصحابنا انه يجوز وجه هذه الرواية ان النجاسة قد استحالت أرضا بذهاب أثرها ولهذا جازت الصلاة عليها فيجوز التيمم بها أيضا (ولنا) ان احراق الشمس ونسف الرياح أثرها فى تقليل النجاسة دون استئصالها والنجاسة وان قلت تنافى وصف الطهارة فلم يكن اتيانا بالمأمور به فلم يجز فأما النجاسة القليلة فلا تمنع جواز الصلاة عند أصحابنا ولا يمتنع أن يعتبر القليل من النجاسة فى بعض الأشياء دون البعض الا ترى ان النجاسة القليلة لو وقعت فى الاناء تمنع جواز الوضوء به ولو أصابت الثوب لا تمنع جواز الصلاة ولو تيمم جنب أو محدث من مكان ثم تيمم غيره من ذلك المكان أجزأه لان التراب المستعمل ما التزق بيد المتيمم الأول لا ما بقى على الأرض فنزل ذلك منزلة ماء فضل فى الاناء بعد وضوء الأول أو اغتساله به وذلك طهور فى حق الثانى كذا هذا

﴿فصل﴾ واما بيان ما يتيمم به فقد اختلف فيه قال ابو حنيفة ومحمد يجوز التيمم بكل ما هو من جنس الأرض وعن أبى يوسف روايتان فى رواية بالتراب والرمل وفى رواية لا يجوز الا بالتراب خاصة وهو قوله الآخر ذكره القدورى وبه أخذ الشافعى والكلام فيه يرجع الى ان الصعيد المذكور فى الآية ما هو فقال أبو حنيفة ومحمد هو وجه الأرض وقال ابو يوسف هو التراب المنبت واحتج بقول ابن عباس رضى الله عنهما انه فسر الصعيد بالتراب الخالص وهو مقلد فى هذا الباب ولانه ذكر الصعيد الطيب والصعيد الطيب هو الذى يصلح للنبات وذلك هو التراب دون السبخة ونحوها (ولهما) ان الصعيد مشتق من الصعود وهو العلو وقال الأصمعى فعيل بمعنى فاعل وهو الصاعد وكذا قال ابن الاعرابى انه اسم لما تصاعد حتى قيل للقبر صعيد لعلوه وارتفاعه وهذا لا يوجب الاختصاص بالتراب بل يعم جميع أنواع الأرض فكان التخصيص ببعض الأنواع تقييد المطلق الكتاب وذلك لا يجوز بخبر الواحد فكيف بقول الصحابى والدليل على ان الصعيد لا يختص ببعض الأنواع ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال عليكم بالأرض من غير فصل وقال جعلت لى الأرض مسجدا وطهورا واسم الأرض يتناول جميع أنواعها ثم قال أينما أدركتنى الصلاة تيممت وصليت وربما تدركه الصلاة فى الرمل وما لا يصلح للانبات فلا بد وأن يكون له سبيل من التيمم به والصلاة معه بظاهر الحديث (وأما) قوله سماه طيبا فنعم لكن الطيب يستعمل بمعنى الطاهر وهو الاليق ههنا لأنه شرع مطهرا والتطهير لا يقع الا بالطاهر مع ان معنى الطهارة صار مرادا بالاجماع حتى لا يجوز التيمم بالصعيد النجس فخرج غيره من أن يكون مرادا اذ المشترك لا عموم له ثم لا بد من معرفة جنس الأرض فكل ما يحترق بالنار فيصير رمادا كالحطب والحشيش ونحوهما أو ما ينطبع ويلين كالحديد والصفر والنحاس والزجاج وعين الذهب والفضة ونحوها فليس من جنس الأرض وما كان بخلاف ذلك فهو من جنسها ثم اختلف أبو حنيفة ومحمد فيما بينهما فقال أبو حنيفة يجوز التيمم بكل ما هو من جنس الأرض التزق بيده شئ أولا وقال محمد لا يجوز الا اذا التزق بيده شئ من أجزائه فالأصل عنده انه لا بد من استعمال جزء من الصعيد ولا يكون ذلك الا بان يلتزق بيده شئ (وعند) أبى حنيفة هذا ليس بشرط وانما الشرط مس وجه الأرض باليدين وامرارهما على العضوين واذا عرف هذا فعلى قول أبى حنيفة يجوز التيمم بالجص والنورة

والزرنيخ والطين الأحمر والاسود والأبيض والكحل والحجر الأملس والحائط المطين والجصص والملح الجبلي دون المائي والمرداسنج المعدني والآجر والخزف المتخذ من طين خالص والياقوت والفيروزج والزمرد والأرض الندية والطين الرطب (وعند) محمد ان التزق بيده شئ منها بان كان عليها غبار أو كان مدقوقا يجوز والافلا وجه قول محمد ان المأمور به استعمال الصعيد وذلك بأن يلتزق بيده شئ منه فأما ضرب اليد على ماله صلابة وملاسة من غير استعمال جزء منه فضرب من السفه (ولأبي) حنيفة ان المأمور به هو التيمم بالصعيد مطلقا من غير شرط الالتزاق ولا يجوز تقييد المطلق الا بدليل وقوله الاستعمال شرط ممنوع لأن ذلك يؤدي الى التغيير الذي هو شبيه المثلة وعلامة أهل النار ولهذا أمر بنفض اليدين بل الشرط امساس اليد المضروبة على وجه الأرض على الوجه واليدين تعبدا غير معقول المعنى لحكمة استأثر الله تعالى بعلمها ولا يجوز التيمم بالرماد بالاجماع لانه من أجزاء الخشب وكذا باللآلئ سواء كانت مدقوقة أو لا لانها ليست من أجزاء الارض بل هي متولدة من الحيوان ويجوز التيمم بالغبار بان ضرب يده على ثوب أو لبد أو صفة سرج فارتفع غبارا وكان على الذهب أو الفضة او على الحنطة أو الشعير أو نحوها غبار فتيمم به أجزأه في قول أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف لا يجزيه وبعض المشايخ قالوا اذا لم يقدر على الصعيد يجوز عنده والصحيح انه لا يجوز في الحالين وروى عنه انه قال وليس عندي من الصعيد وهذا وجه قوله ان المأمور به التيمم بالصعيد وهو اسم للتراب الخالص والغبار ليس بتراب خالص بل هو تراب من وجه دون وجه فلا يجوز به التيمم (ولهما) أنه جزء من أجزاء الارض الا انه لطيف فيجوز التيمم به كما يجوز بالكثيف بل أولى وقد روى أن عبد الله بن عمر رضي الله عنه كان بالجابية فمطروا فلم يجدوا ماء يتوضؤن به ولا صعيدا يتيممون به فقال ابن عمر لينفض كل واحد منكم ثوبه أو صفة سرجه وليتيمم وليصل ولم ينكر عليه أحد فيكون اجماعا ولو كان المسافر في طين وردغة لا يجد ماء ولا صعيدا وليس في ثوبه وسرجه غبار لطخ ثوبه أو بعض جسده بالطين فاذا جف تيمم به ولا ينبغي أن يتيمم بالطين ما لم يخف ذهاب الوقت لان فيه تلطيخ الوجه من غير ضرورة فيصير بمعنى المثلة وان كان لو تيمم به أجزأه عند أبي حنيفة ومحمد لان الطين من أجزاء الارض وما فيه من الماء مستهلك وهو يلتزق باليد فان خاف ذهاب الوقت تيمم وصلى عندهما وعلى قياس قول أبي يوسف يصلي بغير تيمم بالايماء ثم يعيد اذا قدر على الماء أو التراب كالمحبوس في المخرج اذا لم يجد ماء ولا ترابا نظيفا على ما ذكرنا

﴿فصل﴾ واما بيان ما يتيمم منه فهو الحدث والجنابة والحيض والنفاس وقد ذكرنا دلائل جواز التيمم من الحدث في صدر فصل التيمم وذكرنا اختلاف الصحابة رضي الله عنهم في جواز التيمم من الجنابة وترجيح قول المجوزين لمعاضدة الاحاديث اياه والحيض والنفاس ملحقان بالجنابة لانهما في معناها مع ما انه ثبت جواز التيمم منهما بعموم بعض الاحاديث التي رويناها والله أعلم

﴿فصل﴾ وأما بيان وقت التيمم فالكلام فيه في موضعين أحدهما في بيان أصل الوقت والثاني في بيان الوقت المستحب (أما) الاول فالاوقات كلها وقت للتيمم حتى يجوز التيمم بعد دخول وقت الصلاة وقبل دخوله وهذا عند أصحابنا وقال الشافعي لا يجوز الا بعد دخول وقت الصلاة والكلام فيه راجع الى أصل وهو أن التيمم بدل مطلق أم بدل ضروري فعندنا بدل مطلق وعنده بدل ضروري وسنذكر تفسير البدل المطلق والضروري ودليله في بيان صفة التيمم ان شاء الله تعالى (وأما) الثاني وهو بيان الوقت المستحب للتيمم فقد قال أصحابنا ان المسافر ان كان على طمع من وجود الماء في آخر الوقت يؤخر التيمم الى آخر الوقت وان لم يكن على طمع من وجود الماء في آخر الوقت لا يؤخر وهكذا روى المعلى عن أبي حنيفة وأبي يوسف انه ان كان على طمع من وجود الماء في آخر الوقت أخر الى آخر الوقت مقدار ما لو لم يجد الماء يمكنه ان يتيمم ويصلي في الوقت وان لم يكن على طمع لا يؤخر ويتيمم ويصلي في الوقت المستحب وذكر في الاصل أحب الى أن يؤخر التيمم الى آخر الوقت ولم يفصل بين ما اذا

كان يرجو وجود الماء فى آخره أو لا يرجو وهذا لا يوجب اختلاف الرواية بل يجعل رواية المعلى تفسيرا لما أطلقه فى الاصل وهو قول جماعة من التابعين مثل الزهرى والحسن وابن سيرين رضى الله عنهم فانهم قالوا يؤخر التيمم الى آخر الوقت اذا كان يرجو وجود الماء وقال جماعة لا يؤخر مالم يستيقن بوجود الماء فى آخر الوقت وبه أخذ الشافعى وقال مالك المستحب له أن يتيمم فى وسط الوقت والصحيح قولنا لما روى عن على رضى الله عنه انه قال فى مسافر أجنب يتلوم الى آخر الوقت ولم يرو عن غيره من الصحابة خلافه فيكون اجماعا والمعنى فيه ان أداء الصلاة بطهارة الماء أفضل لانها أصل والتيمم بدل ولانها طهارة حقيقة وحكما والتيمم طهارة حكما لا حقيقة فاذا كان يرجو وجود الماء فى آخر الوقت كان فى التأخير اداء الصلاة باكمل الطهارتين فكان التأخير مستحبا فاما اذا لم يرج لا يستحب اذ لا فائدة فى التأخير ولو تيمم فى أول الوقت وصلى فان كان عالما أن الماء قريب بان كان بينه وبين الماء أقل من ميل لم تجز صلاته بلا خلاف لانه واجد للماء وان كان ميلا فصاعدا جازت صلاته وان كان يمكنه ان يذهب ويتوضأ ويصلى فى الوقت وعند زفر لا يجوز لما نذكر وان لم يكن عالما بقرب الماء أو بعده تجوز صلاته سواء كان يرجو وجود الماء فى آخر الوقت أو لا سواء كان بعد الطلب أو قبله عندنا خلافا للشافعى لما مر أن العدم ثابت ظاهرا واحتمال الوجود احتمال لا دليل عليه فلا يعارض الظاهر ولو أخبر فى آخر الوقت أن الماء بقرب منه بان كان بينه وبين الماء أقل من ميل لكنه يخاف لو ذهب اليه وتوضأ تفوته الصلاة عن وقتها لا يجوز له التيمم بل يجب عليه ان يذهب ويتوضأ ويصلى خارج الوقت عند أصحابنا الثلاثة وعند زفر يجزئه التيمم والاصل أن المعتبر عند أصحابنا الثلاثة القرب والبعد لا الوقت وعند زفر المعتبر هو الوقت لا قرب الماء وبعده وجه قوله أن التيمم شرع للحاجة الى أداء الصلاة فى الوقت فكان المنظور اليه هو الوقت فيتيمم كيلا تفوته الصلاة عن الوقت كما فى صلاة الجنازة والعيدين (ولنا) أن هذه الصلاة لا تفوته أصلا بل الى خلف وهو القضاء والفائت الى خلف قائم معنى بخلاف صلاة الجنازة والعيدين لانها تفوت أصلا لما نذكر فى موضعه فجاز التيمم فيها لخوف الفوات والله أعلم

﴿فصل﴾ وأما صفة التيمم فهى انه بدل بلا شك لان جوازه معلق بحال عدم الماء لكنهم اختلفوا فى كيفية البدلية من وجهين أحدهما الخلاف فيه مع غير أصحابنا والثانى مع أصحابنا (أما) الاول فقد قال أصحابنا ان التيمم بدل مطلق وليس ببدل ضرورى وعنوا به أن الحدث يرتفع بالتيمم الى وقت وجود الماء فى حق الصلاة المؤداة الا أنه يباح له الصلاة مع قيام الحدث وقال الشافعى التيمم بدل ضرورى وعنى به أنه يباح له الصلاة مع قيام الحدث حقيقة للضرورة كطهارة المستحاضة وجه قوله لتصحيح هذا الاصل أن التيمم لا يزيل هذا الحدث بدليل أنه لو رأى الماء تعود الجنابة والحدث مع أن رؤية الماء ليست بحدث فعلم أن الحدث لم يرتفع لكن أبيح له أداء الصلاة مع قيام الحدث للضرورة كما فى المستحاضة (ولنا) ماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال التيمم وضوء المسلم ولو الى عشر حجج مالم يجد الماء أو يحدث فقد سمى التيمم وضوأ والوضوء مزيل للحدث وقال صلى الله عليه وسلم جعلت لى الارض مسجدا وطهورا والطهور اسم للمطهر فدل على أن الحدث يزول بالتيمم الا أن زواله مؤقت الى غاية وجود الماء فاذا وجد الماء يعود الحدث السابق لكن فى المستقبل لا فى الماضى فلم يظهر فى حق الصلاة المؤداة وعلى هذا الاصل يبنى التيمم قبل دخول الوقت أنه جائز عندنا وعند الشافعى لا يجوز لانه بدل مطلق عند عدم الماء فيجوز قبل دخول الوقت وبعده وعنده بدل ضرورى فتتقدر بدليته بقدر الضرورة ولا ضرورة قبل دخول الوقت وعلى هذا يبنى أيضا انه اذا تيمم فى الوقت يجوز له ان يؤدى ماشاء من الفرائض والنوافل مالم يجد الماء أو يحدث عندنا وعنده لا يجوز له ان يؤدى به فرضا آخر غير ما تيمم لاجله وله أن يصلى به النوافل لكونها تابعة للفرائض وثبوت الحكم فى التبع لا يقف على وجود علة على حدة أو شرط على حدة فيه بل وجود ذلك فى الاصل يكفى لثبوته فى التبع كما هو مذهبه فى طهارة المستحاضة وعلى هذا يبنى أنه اذا تيمم للنفل

يجوزله ان يؤدى به النفل والفرض عندنا وعنده لايجوزله أداء الفرض لان التبع لايستتبع الاصل وعلى هذا قال الزهرى انه لايجوز التيمم لصلاة النافلة رأسا لانه طهارة ضرورية والضرورة فى الفرائض لا فى النوافل وعندنا يجوز لانه طهارة مطلقة حال عدم الماء ولانه ان كان لايحتاج الى اسقاط الفرض عن نفسه به يحتاج الى احراز الثواب لنفسه والحاجة الى احراز الثواب حاجة معتبرة فيجوز ان يعتبر الطهارة لاجله ولهذا اعتبرت طهارة المستحاضة فى حق النوافل بلا خلاف كذا ههنا (وأما) الخلاف الذى مع أصحابنا فى كيفية البدلية فهو انهم اختلفوا فى أن التراب بدل عن الماء عند عدمه والبدلية بين التراب وبين الماء أو التيمم بدل عن الوضوء عند عدمه والبدلية بين التيمم وبين الوضوء فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ان التراب بدل عن الماء عند عدمه والبدلية بين التراب والماء وقال محمد التيمم بدل عن الوضوء عند عدمه والبدلية بين التيمم وبين الوضوء واحتج محمد لتصحيح أصله بالحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم التيمم وضوء المسلم الحديث سمى التيمم وضوأ دون التراب وهما احتجا بالكتاب والسنة أما الكتاب فقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا أقام الصعيد مقام الماء عند عدمه وأما السنة فما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال التراب طهور المسلم وقال جعلت لى الارض مسجدا وطهورا ويتفرع عن هذا الاختلاف أن المتيمم اذا أم المتوضئين جازت امامته اياهم وصلاتهم جائزة اذا لم يكن مع المتوضئين ماء فى قول أبى حنيفة وأبى يوسف وان كان معهم ماء لاتجوز صلاتهم وعند محمد لايجوز اقتداؤهم به سواء كان معهم ماء أو لم يكن وعند زفر يجوز كان معهم ماء أو لم يكن وجه البناء على هذا الاصل ان عند محمد لما كانت البدلية بين التيمم وبين الوضوء فالمقتدى اذا كان على وضوء لم يكن تيمم الامام طهارة فى حقه لوجود الاصل فى حقه فكان مقتديا بمن لاطهارة له فى حقه فلايجوز اقتداؤه به كالصحيح اذا اقتدى بصاحب الجرح السائل انه لايجوز له لأن طهارة الامام ليست بطهارة فى حق المقتدى فلم تعتبر طهارته فى حقه فكان مقتديا بمن لاطهارة له فى حقه فلم يجز اقتداؤه به كذا هذا ولما كانت البدلية بين التراب وبين الماء عندهما فاذا لم يكن مع المقتدين ماء كان التراب طهارة مطلقة فى حال عدم الماء فيجوز اقتداؤهم به فصار كاقتداء الغاسل بالماسح بخلاف صاحب الجرح السائل لان طهارته ضرورية لان الحدث يقارنها أو يطرأ عليها فلا تعتبر فى حق الصحيح واذا كان معهم ماء فقد فات الشرط فى حق المقتدين فلا يبقى التراب طهورا فى حقهم فلم تبق طهارة الامام طهارة فى حقهم فلا يصح اقتداؤهم به وعلى هذا الاصل المتيمم اذا أم المتوضئين ولم يكن معهم ماء ثم رأى واحد منهم الماء ولم يعلم به الامام والآخرون حتى فرغوا فصلاته فاسدة وقال زفر لاتفسد وهو رواية عن أبى يوسف لانه متوضئ فى نفسه فرؤية الماء لاتكون مفسدة فى حقه وانما تفسد صلاته بفساد صلاة الامام وهى صحيحة (ولنا) ان طهارة الامام جعلت عدما فى حقه لقدرته على الماء الذى هو أصل اذ لايبقى الخلف مع وجود الاصل فصار معتقدا فساد صلاة الامام والمقتدى اذا اعتقد فساد صلاة الامام تفسد صلاته كما لو اشتبهت عليهم القبلة فتحرى الامام الى جهة والمقتدى الى جهة أخرى وهو يعلم ان امامه يصلى الى جهة أخرى لايصح اقتداؤه به كذا هذا ثم نتكلم فى المسئلة ابتداء فحجة محمد ما روى عن على رضى الله عنه انه قال لايؤم المتيمم المتوضئين ولا المقيد المطلقين وهذا نص فى الباب وحجتهما ما روينا من حديث عمرو بن العاص رضى الله عنه حين أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم على سرية وما روى عن على فهو مذهبه وقد خالفه ابن عباس رضى الله عنه والمسئلة اذا كانت مختلفة بين الصحابة رضى الله عنهم لايكون قول البعض حجة على البعض على ان فيه أنه لايؤم وليس فيه انه لو أم لايجوز وهذا كما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال لايؤم الرجل الرجل فى سلطانه ثم لو أم جاز كذا هذا

﴿فصل﴾ واما بيان ماينقض التيمم فالذى ينقضه نوعان عام وخاص اما العام فكل ماينقض الوضوء من الحدث الحقيقى والحكمى ينقض التيمم وقد مر بيان ذلك كله فى موضعه واما الخاص وهو ماينقض التيمم على الخصوص

فوجود

فوجود الماء وجملة الكلام فيه ان المتيمم اذا وجد الماء لا يخلو اما ان وجده قبل الشروع فى الصلاة واما ان وجده فى الصلاة واما ان وجده بعد الفراغ منها فان وجده قبل الشروع فى الصلاة انتقض تيممه عند عامة العلماء وعن أبى سلمة بن عبد الرحمن انه لا ينتقض التيمم بوجود الماء أصلا وجه قوله أن الطهارة بعد صحتها لا تنتقض الا بالحدث ووجود الماء ليس بحدث (ولنا) ماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال التيمم وضوء المسلم ولو الى عشر حجج مالم يجد الماء أو يحدث جعل التيمم وضوء المسلم الى غاية وجود الماء والممدود الى غاية ينتهى عند وجود الغاية ولان التيمم خلف عن الوضوء ولا يجوز المصير الى الخلف مع وجود الاصل كما فى سائر الاخلاف مع أصولها وقوله وجود الماء ليس بحدث مسلم وعندنا أن المتيمم لا يصير محدثا بوجود الماء بل الحدث السابق يظهر حكمه عند وجود الماء الا انه لم يظهر حكم ذلك الحدث فى حق الصلاة المؤداة ثم وجود الماء نوعان وجوده من حيث الصورة والمعنى وهو أن يكون مقدور الاستعمال له وأنه ينقض التيمم ووجوده من حيث الصورة دون المعنى وهو ان لا يقدر على استعماله وهذا لا ينقض التيمم حتى لو مر المتيمم على الماء الكثير وهو لا يعلم به أو كان غافلا أو نائما لا يبطل تيممه كذا روى عن أبى يوسف وكذا لو مر على ماء فى موضع لا يستطيع النزول اليه لخوف عدو أو سبع لا ينتقض تيممه كذا ذكر محمد بن مقاتل الرازى وقال هذا قياس قول أصحابنا لانه غير واجد للماء فكان ملحقا بالعدم وكذا اذا أتى بئرا وليس معه دلو اورشا أو وجد ماء وهو يخاف على نفسه العطش لا ينتقض تيممه لما قلنا وكذا لو وجد ماء موضوعا فى الفلاة فى حب أو نحوه على قياس ما حكى عن أبى نصر محمد ابن محمد بن سلام لانه معد للسقيا دون الوضوء الا أن يكون كثيرا فيستدل بالكثرة على انه معد للشرب والوضوء جميعا فينتقض تيممه والأصل فيه ان كل مامنع وجوده التيمم نقض وجوده التيمم ومالا فلا ثم وجود الماء انما ينقض التيمم اذا كان القدر الموجود يكفى للوضوء أو الاغتسال فان كان لا يكفى لا ينقض عندنا وعند الشافعى قليله وكثيره ينقض والخلاف فى البقاء كالخلاف فى الابتداء وقد مر ذكره فى بيان الشرائط وعلى هذا يخرج ماذكره محمد فى الزيادات لو ان خمسة من المتيممين وجدوا من الماء مقدار ما يتوضأ به أحدهم انتقض تيممهم جميعا لأن كل واحد منهم قدر على استعماله على سبيل البدل فكان كل واحد منهم واجد الماء صورة ومعنى فينتقض تيممهم جميعا ولأن كل واحد منهم قدر على استعماله بيقين وليس البعض أولى من البعض فينتقض تيممهم احتياطا ولو كان لرجل ماء فقال ابحت لكم هذا الماء يتوضأ به أيكم شاء وهو قدر ما يكفى لوضوء أحدهم انتقض تيممهم جميعا لما قلنا ولو قال هذا الماء لكم لا ينتقض تيممهم باجماع بين أصحابنا اما على أصل أبى حنيفة فلان هبة المشاع فيما يحتمل القسمة لا تصح فلم يثبت الملك رأسا واما على أصلهما فالهبة وان صحت وأفادت الملك لكن لا يصيب كل واحد منهم ما يكفى لوضوئه فكان ملحقا بالعدم حتى انهم لو أذنوا لواحد منهم بالوضوء انتقض تيممه عندهما لانه قدر على ما يكفى للوضوء وعنده الهبة فاسدة فلا يصح الاذن وعلى هذا الأصل مسائل فى الزيادات مسافر محدث على ثوبه نجاسة أكثر من قدر الدرهم ومعه ما يكفى لأحدهما غسل به الثوب وتيمم للحدث عند عامة العلماء وروى الحسن عن أبى يوسف انه يتوضأ به وهو قول حماد ووجهه ان الحدث أغلظ النجاستين بدليل ان الصلاة مع الثوب النجس جائزة فى الجملة للضرورة ولا جواز لها مع الحدث بحال (ولنا) ان الصرف الى النجاسة يجعله مصليا بطهارتين حقيقية وحكمية فكان أولى من الصلاة بطهارة واحدة ويجب ان يغسل ثوبه من النجاسة ثم يتيمم ولو بدأ بالتيمم لا يجزيه وتلزمه الاعادة لانه قدر على ماء لو توضأ به تجوز به صلاته وان وجد الماء فى الصلاة فان وجده قبل أن يقعد قدر التشهد الأخير انتقض تيممه وتوضأ به واستقبل الصلاة عندنا وللشافعى ثلاثة أقوال فى قول مثل قولنا وفى قول يقرب الماء منه حتى يتوضأ ويبنى وفى قول يمضى على صلاته وهو اظهر أقواله ووجهه ان الشروع فى الصلاة قد صح فلا يبطل برؤية الماء كما اذا رأى بعد الفراغ من الصلاة وهذا لأن رؤية الماء ليس بحدث والموجود ليس الا الرؤية فلا تبطل

الصلاة واذا لم تبطل الصلاة فحرمة الصلاة تعجزه عن استعمال الماء فلا يكون واجد الماء معنى كما اذا كان على رأس البئر ولم يجد آلة الاستقاء (ولنا) ان طهارة التيمم انعقدت ممدودة الى غاية وجود الماء بالحديث الذى روينا فتنتهى عند وجود الماء فلو أتمها لاتم بغير طهارة وهذا لا يجوز وبه تبين انه لم تبق حرمة الصلاة وقوله ان رؤية الماء ليست بحدث فلا تبطل الطهارة قلنا بلى وعندنا لا تبطل بل تنتهى لكونها موقتة الى غاية الرؤية ولأن المتيمم لا يصير محدثا برؤية الماء عندنا بل بالحدث السابق على الشروع فى الصلاة الا أنه لم يظهر أثره فى حق الصلاة المؤداة للضرورة ولا ضرورة فى الصلاة التى لم تؤد فظهر أثر الحدث السابق وصار كخروج الوقت فى حق المستحاضة ولانه قدر على الاصل قبل حصول المقصود بالبدل وذلك يبطل حكم البدل كالمعتدة بالاشهر اذا حاضت وان وجده بعدما قعد قدر التشهد الأخير أو بعدما سلم وعليه سجدتا السهو وعاد الى السجود فسدت صلاته عند أبى حنيفة ويلزمه الاستقبال وعند أبى يوسف ومحمد يبطل تيممه وصلاته تامة وهذه من المسائل المعروفة بالاثنى عشرية والاصل فيها ان ما كان من افعال المصلى مايفسد الصلاة لو وجد فى اثنائها لا يفسدها ان وجد فى هذه الحالة باجماع بين أصحابنا مثل الكلام والحدث العمد والقهقهة ونحو ذلك وعند الشافعى تفسد بناء على ان الخروج من الصلاة بالسلام ليس بفرض عندنا وعنده فرض على مايذكر واما ماليس من فعل المصلى بل هو معنى سماوى لكنه لو اعترض فى اثناء الصلاة يفسد الصلاة فاذا وجد فى هذه الحالة هل يفسدها قال أبو حنيفة يفسدها وقال أبو يوسف ومحمد لا يفسدها وذلك كالمتيمم يجد ماء والماسح على الخفين اذا انقضى وقت مسحه والعارى يجد ثوبا والامى يتعلم القرآن وصاحب الجرح السائل ينقطع عنه السيلان وصاحب الترتيب اذا تذكر فائتة ودخول وقت العصر يوم الجمعة وهو فى صلاة الجمعة وسقوط الخف عن الماسح عليه اذا كان واسعا بدون فعله وطلوع الشمس فى هذه الحالة لمصلى الفجر والمومى اذا قدر على القيام والقارئ اذا استخلف أميا والمصلى بثوب فيه نجاسة أكثر من قدر الدرهم ولم يجد ماء ليغسله فوجد فى هذه الحالة وقاضى الفجر اذا زالت الشمس والمصلى اذا سقط الجبائر عنه عن برء وقضية الترتيب ذكر كل واحدة من هذه المسائل فى موضعها وانما جمعناها اتباعا للسلف وتيسيرا للحفظ على المتعلمين ومن مشايخنا من قال ان حاصل الاختلاف يرجع الى أن خروج المصلى من الصلاة بفعله فرض عند أبى حنيفة وعندهما ليس بفرض ومنهم من تكلم فى المسئلة من وجه آخر وجه قولهما أن الصلاة قد انتهت بالقعود قدر التشهد لانتهاء أركانها قال النبى صلى الله عليه وسلم لعبد الله بن مسعود رضى الله عنه حين علمه التشهد اذا قلت هذا أو فعلت هذا فقد تمت صلاتك والصلاة بعد تمامها لا تحتمل الفساد ولهذا لا تفسد بالسلام والكلام والحدث العمد والقهقهة ودل الحديث على أن الخروج بفعله ليس بفرض لانه وصف الصلاة بالتمام ولا تمام يتحقق مع بقاء ركن من أركانها ولهذا قلنا ان الصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم فى الصلاة ليست بفرض وكذا اصابة لفظ السلام لأن تمام الشئ وانتهاءه مع بقاء شئ منه محال الا أنه لو قهقه فى هذه الحالة تنتقض طهارته لان انتقاضها يعتمد قيام التحريمة وانها قائمة فاما فساد الصلاة فيستدعى بقاء التحريمة مع بقاء الركن ولم يبق عليه ركن من أركان الصلاة لما بينا ولان الخروج من الصلاة ضد الصلاة لانه تركها وضد الشئ كيف يكون ركنا له ولان عند أبى حنيفة يحصل الخروج بالحدث العمد والقهقهة والكلام وهذه الاشياء حرام ومعصية فكيف تكون فرضا والوجه لتصحيح مذهب أبى حنيفة فى عدة من هذه المسائل من غير البناء على الاصل الذى ذكرنا أن فساد الصلاة ليس لوجود هذه العوارض بل بوجودها يظهر انها كانت فاسدة (وبيان) ذلك ان المتيمم اذا وجد الماء صار محدثا بالحدث السابق فى حق الصلاة التى لم تؤد لانه وجد منه الحدث ولم يوجد منه مايزيله حقيقة لان التراب ليس بطهور حقيقة الا أنه لم يظهر حكم الحدث فى حق الصلاة المؤداة للحرج كيلا تجتمع عليه الصلوات فيحرج فى قضائها فاسقط اعتبار الحدث السابق دفعا للحرج ولا حرج فى الصلاة التى لم تؤد وهذه الصلاة غير مؤداة فان تحريمة الصلاة باقية بلا خلاف وكذا الركن الاخير باق لانه وان طال فهو فى حكم الركن كالقراءة اذا طالت فظهر

فيها

فيها حكم الحدث السابق فتبين أن الشروع فيها لم يصح كالو اعترض هذا المعنى فى وسط الصلاة وعلى هذا يخرج انقضاء مدة المسح لانه اذا انقضى وقت المسح صار محدثا بالحدث السابق لان الحدث قد وجد ولم يوجد ما يزيله عن القدم حقيقة لكن الشرع أسقط اعتبار الحدث فيما أدى من الصلاة دفعا للحرج فالتحق المانع بالعدم فى حق الصلاة المؤداة ولا حرج فيما لم يؤد فظهر حكم الحدث السابق فيه وعلى هذا اذا سقط خفه من غير صنعه وكذا صاحب الجرح السائل ومن هو بمثل حاله وكذا المصلى اذا كان على ثوبه نجاسة أكثر من قدر الدرهم ولم يجد الماء ليغسله فوجد فى هذه الحالة لان هذه النجاسة انما سقط اعتبارها لما قلنا من الحرج ولا حرج فى هذه الصلاة وكذا العارى اذا وجد ثوبا والمومى اذا قدر على القيام والامى اذا تعلم القراءة لان الستر والقيام والقراءة فرض على القادر عليها والسقوط عن هؤلاء للعجز وقد زال فكان ينبغى أن يجب قضاء الكل كالمريض العاجز عن الصوم والمغمى عليه يجب عليهما القضاء عند حدوث القدرة لكن سقط لاجل الحرج ولا حرج فى حق هذه الصلاة وكذا هى ليست نظير تلك الصلوات لانه لا قدرة ثمة أصلا وههنا حصلت القدرة فى جزء منها وعلى هذا صاحب الترتيب اذا تذكر فائتة لانه ظهر انه أدى الوقتية قبل وقتها فكان ينبغى أن يجب قضاء الكل الا أنه سقط للحرج لان النسيان مما يكثر وجوده ولا حرج فى حق هذه الصلاة وعلى هذا المصلى اذا سقطت الجبائر عن يده عن برء لان الغسل واجب على القادر وان سقط عنه للعجز فاذا زال العجز كان ينبغى أن يقضى ما مضى بعد البرء الا أنه سقط للحرج وفى هذه الصلاة لا حرج وأما قاضى الفجر اذا زالت الشمس فهو فى هذه الحالة يخرج على وجه آخر وهو أن الواجب فى ذمته كامل والمؤدى فى هذا الوقت ناقص لورود النهى عن الصلاة فى هذه الاوقات والكامل لا يتأدى بالناقص فلا يقع قضاء ولكنه يقع تطوعا لان التطوع فيه جائز فينقلب تطوعا وعلى هذا مصلى الفجر اذا طلعت الشمس لانه وجب عليه الاداء كاملا لان الوقت الناقص قليل لا يتسع للاداء فلا يجب ناقصا بل كاملا فى غير الوقت الناقص فاذا أتى به فيه صار ناقصا فلا يتأدى به الكامل بخلاف صلاة العصر لان ثمة الوقت الناقص مما يتسع لاداء الصلاة فيه فيجب ناقصا وقد أداه ناقصا فهو الفرق وأما دخول وقت العصر فى صلاة الجمعة فى هذه الحالة فيخرج على وجه آخر وهو أن الظهر هو الواجب الاصلى فى كل يوم عرف وجوبه بالدلائل المطلقة وانما تغير الى الركعتين فى يوم الجمعة بشرائط مخصوصة عرفناها بالنصوص الخاصة غير معقولة المعنى والوقت من شرائطه فمتى لم يوجد فى جميع الصلاة لم يكن هذا نظير المخصوص عن الاصل فلم يجز فظهر أن الواجب هو الظهر فعليه اداء الظهر بخلاف الكلام والقهقهة والحدث العمد لان ثمة الفساد لوجود هذه العوارض لانها نواقض الصلاة وقد صادفت جزأ من أجزاء الصلاة فاوجب فساد ذلك الجزء غير ان ذلك زيادة تستغنى الصلاة عنها فكان وجودها والعدم بمنزلة فاقتصر الفساد عليها بخلاف ما ذا اعترضت فى اثناء الصلاة لانها أوجبت فساد ذلك الجزء الاصلى ولا وجود للصلاة بدونه فلا يمكنه البناء بعد ذلك واما الحديث فنقول النبى صلى الله عليه وسلم حكم بتمام الصلاة وبوجود هذه العوارض تبين انها ما كانت صلاة اذ لا وجود للصلاة مع الحدث ومع فقد شرط من شرائطها وقدم بيان ذلك وكذا الصلاة فى الاوقات المكرو هة مخصوصة عن هذا النص بالنهى عن الصلاة فانها لا تخلو عن النقصان وكذلك صلاة الجمعة مخصوصة عن هذا النص بالدلائل المطلقة المقتضية لوجوب الظهر فى كل يوم على ما مر هذا اذا وجد فى الصلاة ماء مطلقا فان وجد سؤر حمار مضى على صلاته لانه مشكوك فيه وشروعه فى الصلاة قد صح فلا يقطع بالشك بل يمضى على صلاته فاذا فرغ منها توضأ به وأعاد لانه ان كان مطهرا فى نفسه ما جازت صلاته وان كان غير مطهر فى نفسه جازت به صلاته فوقع الشك فى الجواز فيؤمر بالاعادة احتياطا وان وجد نبيذ التمر انتقض تيممه عند أبى حنيفة لانه بمنزلة الماء المطلق عند عدمه عنده وعند أبى يوسف لا ينتقض لانه لا يراه طهورا أصلا وعند محمد يمضى على صلاته ثم يعيدها كما فى سؤر الحمار هذا كله اذا وجد الماء فى الصلاة فاما اذا وجده بعد الفراغ من الصلاة فان كان بعد خروج الوقت فليس عليه اعادة ما صلى بالتيمم بلا خلاف وان كان فى

الوقت فكذلك عند عامة العلماء وقال مالك يعيد وجه قوله أن الوقت أقيم مقام الاداء شرعا كما في المستحاضة فكان الوجود في الوقت كالوجود في اثناء الاداء حقيقة ولان التيمم بدل فاذا قدر على الاصل بطل البدل كالشيخ الفاني اذا فدى أو أحج ثم قدر على الصوم والحج بنفسه (ولنا) ان الله تعالى علق جواز التيمم بعدم الماء فاذا صلى حالة العدم فقد أدى الصلاة بطهارة معتبرة شرعا فيحكم بصحتها فلا معنى لوجوب الاعادة وروى أن رجلين أتيا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد تيمما من جنابة وصليا وأدركا الماء في الوقت فأعاد أحدهما الصلاة ولم يعد الآخر فقال صلى الله عليه وسلم للذي أعاد أما أنت فقد أوتيت أجرك مرتين وقال للآخر أما أنت فقد أجزأتك صلاتك عنك أي كفتك جزي وأجزأ مهموزا بمعنى الكفاية وهذا ينفي وجوب الاعادة وما ذكر من اعتبار الوجود بعد الفراغ من الصلاة بالوجود في الصلاة غير سديد لأنه مخالف للحقيقة من غير ضرورة الا ترى أن الحدث الحقيقي بعد الفراغ من الصلاة لا يجعل كالموجود في خلال الصلاة كذا هذا وأما قوله انه قدر على الاصل فنعم لكن بعد حصول المقصود بالبدل والقدرة على الاصل بعد حصول المقصود بالبدل لا تبطل حكم البدل كالمعتدة بالاشهر اذا حاضت بعد انقضاء العدة بالاشهر بخلاف الشيخ الفاني اذا أحج رجلا بماله وفدى عن صومه ثم قدر بنفسه لان جواز الاحجاج والفدية معلق باليأس عن الحج بنفسه والصوم بنفسه فاذا قدر بنفسه ظهر انه لا يأس فاما جواز التيمم فمعلق بالعجز عن استعمال الماء والعجز كان متحققا عند الصلاة وبوجود الماء بعد ذلك لا يظهر انه لا عجز فهو الفرق

(فصل) وأما الطهارة الحقيقية وهي الطهارة عن النجس فالكلام فيها في الاصل في ثلاثة مواضع أحدها في بيان أنواع الانجاس والثاني في بيان المقدار الذي يصير المحل به نجسا شرعا والثالث في بيان ما يقع به تطهير النجس (أما) أنواع الانجاس فمنها ما ذكره الكرخي في مختصره ان كل ما يخرج من بدن الانسان مما يجب بخروجه الوضوء أو الغسل فهو نجس من البول والغائط والودي والمذي والمني ودم الحيض والنفاس والاستحاضة والدم السائل من الجرح والصديد والقيء ملء الفم لان الواجب بخروج ذلك مسمى بالتطهير قال الله تعالى في آخر آية الوضوء ولكن يريد ليطهركم وقال في الغسل من الجنابة وان كنتم جنبا فاطهروا وقال في الغسل من الحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن والطهارة لا تكون الا عن نجاسة وقال تعالى ويحرم عليهم الخبائث والطباع السليمة تستخبث هذه الاشياء والتحريم لا للاحترام دليل النجاسة ولأن معنى النجاسة موجود في ذلك كله اذ النجس اسم للمستقذر وكل ذلك مما تستقذره الطباع السليمة لاستحالته الى خبث ونتن رائحة ولا خلاف في هذه الجملة الا في المني فان الشافعي زعم انه طاهر (واحتج) بما روى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت كنت أفرك المني من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم فركا وهو يصلي فيه والواو واو الحال أي في حال صلاته ولو كان نجسا لما صح شروعه في الصلاة معه فينبغي أن يعيد ولم ينقل الينا الاعادة وعن ابن عباس رضي الله عنه انه قال المني كالمخاط فامطه عنك ولو باذخرة شبهه بالمخاط والمخاط ليس بنجس كذا المني وبه تبين ان الأمر باماطته لا لنجاسته بل لقذارته ولأنه أصل الآدمي المكرم فيستحيل أن يكون نجسا (ولنا) ما روى ان عمار بن ياسر رضي الله عنه كان يغسل ثوبه من النخامة فمر عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له ما تصنع يا عمار فاخبره بذلك فقال صلى الله عليه وسلم ما نخامتك ودموع عينيك والماء الذي في ركوتك الا سواء انما يغسل الثوب من خمس بول وغائط وقيء ومني ودم أخبر ان الثوب يغسل من هذه الجملة لا محالة وما يغسل الثوب منه لا محالة يكون نجسا فدل ان المني نجس وروى عن عائشة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لها اذا رأيت المني في ثوبك فان كان رطبا فاغسليه وان كان يابسا فافركيه ومطلق الأمر محمول على الوجوب ولا يجب الا اذا كان نجسا ولأن الواجب بخروجه أغلظ الطهارتين وهي الاغتسال والطهارة لا تكون الا عن نجاسة وغلظ الطهارة يدل على غلظ النجاسة كدم الحيض والنفاس ولأنه يمر بميزاب النجس فينجس

بمجاورته وان لم يكن نجسا بنفسه وكونه أصل الآدمي لا ينفي أن يكون نجسا كالعلقة والمضغة وما روى من الحديث يحتمل انه كان قليلا ولا عموم له لأنه حكاية حال أو نحمله على ما قلنا توفيقا بين الدلائل وتشبيه ابن عباس رضي الله عنهما اياه بالمخاط يحتمل انه كان في الصورة لا في الحكم لتصوره بصورة المخاط والأمر بالاماطة بالاذخر لا ينفي الأمر بالازالة بالماء فيحتمل انه أمر بتقديم الاماطة كيلا تنتشر النجاسة في الثوب فيتعسر غسله (وأما) الدم الذي يكون على رأس الجرح والقئ اذا كان أقل من ملء الفم فقد روى عن أبي يوسف انه ليس بنجس وهو قياس ما ذكره الكرخي لانه لا يجب بخروجه الوضوء وعند محمد نجس هو يقول انه جزء من الدم المسفوح والدم المسفوح نجس بجميع أجزائه وأبو يوسف يقول انه ليس بمسفوح بنفسه والنجس هو الدم المسفوح لقوله تعالى قل لا أجد فيما أوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير فانه رجس والرجس هو النجس فظاهر الآية يقتضى أن لا محرم سواها فيقتضى ان لا نجس سواها اذ لو كان لكان محرما اذ النجس محرم وهذا خلاف ظاهر الآية ووجه آخر من الاستدلال بظاهر الآية انه نفى حرمة غير المذكور وأثبت حرمة المذكور وعلل لتحريمه بأنه رجس أي نجس ولو كان غير المذكور نجسا لكان محرما لوجود علة التحريم وهذا خلاف النص لأنه يقتضى ان لا محرم سوى المذكور فيه ودم البق والبراغيث ليس بنجس عندنا حتى لو وقع في الماء القليل لا ينجسه ولو أصاب الثوب أكثر من قدر الدرهم لا يمنع جواز الصلاة وقال الشافعي هو نجس لكنه معفو عنه في الثوب للضرورة (واحتج) بقوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم من غير فصل بين السائل وغيره والحرمة لا للاحترام دليل النجاسة (ولنا) قوله تعالى قل لا أجد فيما أوحى الى محرما الآية والاستدلال بها من الوجهين اللذين ذكرناهما ولان صيانة الثياب والاواني عنها متعذرة فلو أعطى لها حكم النجاسة لوقع الناس في الحرج وانه منفى شرعا بالنص وبهذين الدليلين تبين ان المراد من المطلق المقيد وهو الدم المسفوح ودم الأوزاغ نجس لأنه سائل وكذا الدماء السائلة من سائر الحيوانات لما قلنا بل أولى لأنه لما كان نجسا من الآدمي المكرم فمن غيره أولى (وأما) دم السمك فقد روى عن أبي يوسف انه نجس وبه أخذ الشافعي اعتبارا بسائر الدماء وعند أبي حنيفة ومحمد طاهر لاجماع الأمة على اباحة تناوله مع دمه ولو كان نجسا لما أبيح ولانه ليس بدم حقيقة بل هو ماء تلون بلون الدم لان الدموى لا يعيش في الماء والدم الذي يبقى في العروق واللحم بعد الذبح طاهر لانه ليس بمسفوح ولهذا حل تناوله مع اللحم وروى عن أبي يوسف انه معفو في الأكل غير معفو في الثياب لتعذر الاحتراز عنه في الأكل وامكانه في الثوب (ومنها) ما يخرج من أبدان سائر الحيوانات من البهائم من الابوال والأرواث على الاتفاق والاختلاف (أما) الأبوال فلا خلاف في أن بول كل ما لا يؤكل لحمه نجس واختلف في بول ما يؤكل لحمه قال أبو حنيفة وأبو يوسف نجس وقال محمد طاهر حتى لو وقع في الماء القليل لا يفسده ويتوضأ منه ما لم يغلب عليه (واحتج) بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه أباح للعرنيين شرب أبوال ابل الصدقة وألبانها مع قوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم وقوله ليس في الرجس شفاء فثبت انه طاهر (ولهما) حديث عمار انما يغسل الثوب من خمس وذكر من جملتها البول مطلقا من غير فصل وما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه من غير فصل وقوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث ومعلوم ان الطباع السليمة تستخبثه وتحريم الشئ لا لاحترامه وكرامته تنجيس له شرعا ولأن معنى النجاسة فيه موجود وهو الاستقذار الطبيعي لاستحالته الى فساد وهى الرائحة المنتنة فصار كروثه وكبول ما لا يؤكل لحمه وأما الحديث فقد ذكر قتادة ان النبي صلى الله عليه وسلم أمر بشرب ألبانها دون أبوالها فلا يصح التعلق به على انه يحتمل ان النبي صلى الله عليه وسلم عرف بطريق الوحي شفاءهم فيه والاستشفاء بالحرام جائز عند التيقن لحصول الشفاء فيه كتناول الميتة عند المخمصة والخمر عند العطش واساغة اللقمة وانما لا يباح بما لا يستيقن حصول الشفاء به ثم عند أبي يوسف يباح شربه للتداوى لحديث

العرنيين وعند أبي حنيفة لا يباح لأن الاستشفاء بالحرام الذي لا يتيقن حصول الشفاء به حرام وكذا ءالا يعقل فيه الشفاء ولا شفاء فيه عند الأطباء والحديث محمول على انه صلى الله عليه وسلم عرف شفاء أولئك فيه على الخصوص والله أعلم (وأما) الأرواث فكلها نجسة عند عامة العلماء وقال زفر روث ما يؤكل لحمه طاهر وهو قول مالك (واحتج) بما روى ان الشبان من الصحابة في منازلهم وفي السفر كانوا يترامون بالجلة وهي البعرة اليابسة ولو كانت نجسة لما مسوها وعلل مالك بأنه وقود أهل المدينة يستعملونه استعمال الحطب (ولنا) ما روينا عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم طلب منه أحجار الاستنجاء فاتى بحجرين وروثة فأخذ الحجرين ورمى الروثة وقال انها ركس أي نجس ولان معنى النجاسة موجود فيها وهو الاستقذار في الطباع السليمة لاستحالتها الى نتن وخبث رائحة مع امكان التحرز عنه فكانت نجسة (ومنها) خرء بعض الطيور من الدجاج والبط وجملة الكلام فيه ان الطيور نوعان نوع لا يذرق في الهواء ونوع يذرق في الهواء (اما) ما لا يذرق في الهواء كالدجاج والبط فخرؤهما نجس لوجود معنى النجاسة فيه وهو كونه مستقذر التغيره الى نتن وفساد رائحة فاشبه العذرة وفي الأوز عن أبي حنيفة روايتان روى أبو يوسف عنه انه ليس بنجس وروى الحسن عنه انه نجس (وما) يذرق في الهواء نوعان أيضا اما يؤكل لحمه كالحمام والعصفور والعقعق ونحوها وخرؤها طاهر عندنا وعند الشافعي نجس وجه قوله ان الطبع قد أحاله الى فساد فوجد معنى النجاسة فاشبه الروث والعذرة (ولنا) اجماع الأمة فانهم اعتادوا اقتناء الحمامات في المسجد الحرام والمساجد الجامعة مع علمهم انها تذرق فيها ولو كان نجسا لما فعلوا ذلك مع الامر بتطهير المسجد وهو قوله تعالى ان طهرا بيتي للطائفين وروى عن ابن عمر رضي الله عنهما ان حمامة ذرقت عليه فمسحه وصلى وعن ابن مسعود رضي الله عنه مثل ذلك في العصفور وبه تبين ان مجرد احالة الطبع لا يكفي للنجاسة ما لم يكن للمحيل نتن وخبث رائحة تستخبثه الطباع السليمة وذلك منعدم ههنا على انا ان سلمنا ذلك لكان التحرز عنه غير ممكن لأنها تذرق في الهواء فلا يمكن صيانة الثياب والأواني عنه فسقط اعتباره للضرورة كدم البق والبراغيث وحكى مالك في هذه المسئلة الاجماع على الطهارة ومثله لا يكذب فلئن لم يثبت الاجماع من حيث القول يثبت من حيث الفعل وهو ما بينا وما لا يؤكل لحمه كالصقر والبازي والحدأة واشباه ذلك خرؤها طاهر عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد نجس نجاسة غليظة وجه قوله انه وجد معنى النجاسة فيه لاحالة الطبع اياه الى خبث ونتن رائحة فاشبه غير المأكول من البهائم ولا ضرورة الى اسقاط اعتبار نجاسته لعدم المخالطة لانها تسكن المروج والمفاوز بخلاف الحمام ونحوه (ولهما) أن الضرورة متحققة لانها تذرق في الهواء فيتعذر صيانة الثياب والاواني عنها وكذا المخالطة ثابتة بخلاف الدجاج والبط لأنهما لا يذرقان في الهواء فكانت الصيانة ممكنة وخرء الفارة نجس لاستحالته الى خبث ونتن رائحة واختلفوا في الثوب الذي أصابه بولها حكى عن بعض مشايخ بلخ أنه قال لو ابتليت به لغسلته فقيل له من لم يغسله وصلى فيه فقال لا آمره بالاعادة وبول الخفافيش وخرؤها ليس بنجس لتعذر صيانة الثياب والاواني عنه لأنها تبول في الهواء وهي فأرة طيارة فلهذا تبول (ومنها) الميتة التي لها دم سائل وجملة الكلام في الميتات أنها نوعان أحدهما ما ليس له دم سائل والثاني ما له دم سائل (أما) الذي ليس له دم سائل فالذباب والعقرب والزنبور والسرطان ونحوها وانه ليس بنجس عندنا وعند الشافعي نجس الا الذباب والزنبور فله فيهما قولان (واحتج) بقوله تعالى حرمت عليكم الميتة والحرمة لا للاحترام دليل النجاسة (ولنا) ما روى عن سلمان الفارسي رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال موت كل حيوان ليس له نفس سائلة في الماء لا يفسده وهذا نص في الباب وروى أبو سعيد الخدري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال اذا وقع الذباب في اناء أحدكم فامقلوه ثم انقلوه فان في أحد جناحيه داء وفي الآخر دواء وهو يقدم الداء على الدواء ولا شك أن

الذباب مع ضعف بنيته اذا مقل فى الطعام الحار يموت فلو اوجب التنجيس لكان الامر بالمقل أمرا بافساد المال واضاعته مع نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن اضاعة المال وانه متناقض وحاشا أن يتناقض كلامه ولأنا لو حكمنا بنجاسته لوقع الناس فى الحرج لأنه يتعذر صون الاوانى عنها فاشبه موت الدودة المتولدة عن الخل فيه وبه تبين أن النص لم يتناول محل الضرورة والحرج مع ما أن السمك والجراد مخصوصان عن النص اذ هما ميتتان بنص النبى صلى الله عليه وسلم والمخصص انعدام الدم المسفوح والدم المسفوح ههنا منعدم (وأما) الذى له دم سائل فلا خلاف فى الاجزاء التى فيها دم من اللحم والشحم والجلد ونحوها أنها نجسة لاحتباس الدم النجس فيها وهو الدم المسفوح (وأما) الاجزاء التى لا دم فيها فان كانت صلبة كالقرن والعظم والسن والحافر والخف والظلف والشعر والصوف والعصب والانفحة الصلبة فليست بنجسة عند أصحابنا وقال الشافعى الميتات كلها نجسة لظاهر قوله تعالى حرمت عليكم الميتة والحرمة لا للاحترام دليل النجاسة ولأصحابنا طريقان أحدهما أن هذه الاشياء ليست بميتة لان الميتة من الحيوان فى عرف الشرع اسم لما زالت حياته لا بصنع أحد من العباد أو بصنع غير مشروع ولا حياة فى هذه الاشياء فلا تكون ميتة والثانى أن نجاسة الميتات ليست لاعيانها بل لما فيها من الدماء السائلة والرطوبات النجسة ولم توجد فى هذه الاشياء وعلى هذا ما أبين من الحى من هذه الاجزاء وان كان المبان جزأ فيه دم كاليد والاذن والانف ونحوها فهو نجس بالاجماع وان لم يكن فيه دم كالشعر والصوف والظفر ونحوها فهو على الاختلاف وأما الانفحة المائعة واللبن فطاهران عند أبى حنيفة وعند أبى يوسف ومحمد نجسان (لهما) أن اللبن وان كان طاهرا فى نفسه لكنه صار نجسا لمجاورة النجس ولأبى حنيفة قوله تعالى وان لكم فى الانعام لعبرة نسقيكم مما فى بطونه من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين وصف اللبن مطلقا بالخلوص والسوغ مع خروجه من بين فرث ودم وذا آية الطهارة وكذا الاية خرجت مخرج الامتنان والمنة فى موضع النعمة تدل على الطهارة وبه تبين أنه لم يخالطه النجس اذ لا خلوص مع النجاسة ثم ما ذكرنا من الحكم فى اجزاء الميتة التى لا دم فيها من غير الآدمى والخنزير فاما حكمها فيهما فاما الآدمى فعن أصحابنا فيه روايتان فى رواية نجسة لا يجوز بيعها والصلاة معها اذا كان أكثر من قدر الدرهم وزنا أو عرضا على حسب ما يليق به ولو وقع فى الماء القليل يفسده وفى رواية طاهر وهى الصحيحة لأنه لا دم فيها والنجس هو الدم ولأنه يستحيل أن تكون طاهرة من الكلب نجسة من الآدمى المكرم الا أنه لا يجوز بيعها ويحرم الانتفاع بها احتراما للآدمى كما اذا طحن سن الادمى مع الحنطة أو عظمه لا يباح تناول الخبز المتخذ من دقيقها لا لكونه نجسا بل تعظيما له كيلا يصير متناولا من أجزاء الآدمى كذا هذا (وأما) الخنزير فقد روى عن أبى حنيفة أنه نجس العين لان الله تعالى وصفه بكونه رجسا فيحرم استعمال شعره وسائر أجزائه الا أنه رخص فى شعره للخرازين للضرورة وروى عن أبى يوسف فى غير رواية الاصول أنه كره ذلك أيضا نصا ولا يجوز بيعها فى الروايات كلها ولو وقع شعره فى الماء القليل روى عن أبى يوسف أنه ينجس الماء وعن محمد أنه لا ينجس ما لم يغلب على الماء كشعر غيره وروى عن أصحابنا فى غير رواية الاصول أن هذه الاجزاء منه طاهرة لانعدام الدم فيها والصحيح أنها نجسة لان نجاسة الخنزير ليست لما فيه من الدم والرطوبة بل لعينه (وأما) الكلب فالكلام فيه بناء على أنه نجس العين أم لا وقد اختلف مشايخنا فيه فمن قال انه نجس العين فقد ألحقه بالخنزير فكان حكمه حكم الخنزير ومن قال انه ليس بنجس العين فقد جعله مثل سائر الحيوانات سوى الخنزير وهذا هو الصحيح لما نذكر (ومنها) سؤر الكلب والخنزير عند عامة العلماء وجملة الكلام فى الاسآر أنها أربعة أنواع نوع طاهر متفق على طهارته من غير كراهة ونوع مختلف فى طهارته ونجاسته ونوع مكروه ونوع مشكوك فيه (أما) السؤر الطاهر المتفق على طهارته فسؤر الآدمى بكل حال مسلما كان أو مشركا صغيرا أو كبيرا ذكرا او أنثى طاهرا أو نجسا حائضا أو جنبا الا فى حال شرب الخمر لما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه أتى بعس من لبن فشرب بعضه وناول الباقى اعرابيا كان على

يمينه فشرب ثم ناوله أبا بكر فشرب وروى أن عائشة رضى الله عنها شربت من اناء فى حال حيضها فوضع رسول الله صلى الله عليه وسلم فمه على موضع فيها حبا لها فشرب ولان سؤره متحلب من لحمه ولحمه طاهر فكان سؤره طاهرا الا فى حال شرب الخمر لنجاسة فمه وقيل هذا اذا شرب الماء من ساعته فاما اذا شرب الماء بعد ساعة معتبرة ابتلع بزاقه فيها ثلاث مرات يكون طاهرا عند أبى حنيفة خلافهما بناء على مسئلتين احداهما ازالة النجاسة الحقيقية عن الثوب والبدن بما سوى الماء من المائعات الطاهرة والثانية ازالة النجاسة الحقيقية بالغسل فى الاوانى ثلاث مرات وأبو يوسف مع أبى حنيفة فى المسئلة الاولى ومع محمد فى المسئلة الثانية لكن اتفق جوابهما فى هذه المسئلة لاصلين مختلفين أحدهما أن الصب شرط عند أبى يوسف ولم يوجد والثانى أن ما سوى الماء من المائعات ليس بطهور عند محمد وبعض أصحاب الظواهر كرهوا سؤر المشرك الظاهر قوله تعالى انما المشركون نجس وعندنا هو محمول على نجاسة خبث الاعتقاد بدليل ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه أنزل وفد ثقيف فى المسجد وكانوا مشركين ولو كان عينهم نجسا لما فعل مع أمره بتطهير المسجد واخباره عن انزواء المسجد من النخامة مع طهارتها وكذا سؤر ما يؤكل لحمه من الانعام والطيور الا الابل الجلالة والبقرة الجلالة والدجاجة المخلاة لان سؤره متولد من لحمه ولحمه طاهر وروى أن النبى صلى الله عليه وسلم توضأ بسؤر بعير أو شاة الا انه يكره سؤر الابل الجلالة والبقرة الجلالة والدجاجة المخلاة لاحتمال نجاسة فمها ومنقارها لانها تأكل النجاسة حتى لو كانت محبوسة لا يكره (وصفة) الدجاجة المحبوسة أن لا يصل منقارها الى ما تحت قدميها فان كان يصل فهى مخلاة لأن احتمال بحث النجاسة قائم وأما سؤر الفرس فعلى قول أبى يوسف ومحمد طاهر لطهارة لحمه وعن أبى حنيفة روايتان كما فى لحمه فى رواية الحسن نجس كلحمه وفى ظاهر الرواية طاهر كلحمه وهى رواية أبى يوسف عنه وهو الصحيح لأن كراهة لحمه لا لنجاسته بل لتقليل ارهاب العدو وآلة الكر والفر وذلك منعدم فى السؤر والله أعلم (وأما) السؤر المختلف فى طهارته ونجاسته فهو سؤر الخنزير والكلب وسائر سباع الوحش فانه نجس عند عامة العلماء وقال مالك طاهر وقال الشافعى سؤر السباع كلها طاهر سوى الكلب والخنزير (أما) الكلام مع مالك فهو يحتج بظاهر قوله تعالى وهو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا أباح الانتفاع بالاشياء كلها ولا يباح الانتفاع الا بالطاهر الا أنه حرم أكل بعض الحيوانات وحرمة الاكل لا تدل على النجاسة كالآدمى وكذا الذباب والعقرب والزنبور ونحوها طاهرة ولا يباح أكلها الا أنه يجب غسل الاناء من ولوغ الكلب مع طهارته تعبدا ولنا ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال اذا ولغ الكلب فى اناء أحدكم فاغسلوه ثلاثا وفى رواية خمسا وفى رواية سبعا والامر بالغسل لم يكن تعبدا اذ لا قربة تحصل بغسل الاوانى الا ترى أنه لو لم يقصد صب الماء فيه فى المستقبل لا يلزمه الغسل فعلم أنه لنجاسته ولان سؤر هذه الحيوانات متحلب من لحومها ولحومها نجسة ويمكن التحرز عن سؤرها وصيانة الاوانى عنها فيكون نجسا ضرورة (وأما) الكلام مع الشافعى فهو يحتج بما روى عن ابن عمر رضى الله عنهما أن النبى صلى الله عليه وسلم سئل فقيل أنتوضأ بما أفضلت الحمر فقال نعم وبما أفضلت السباع كلها وعن جابر بن عبد الله أن النبى صلى الله عليه وسلم سئل عن المياه التى بين مكة والمدينة وما يردها من السباع فقال صلى الله عليه وسلم لها ما حملت فى بطونها وما بقى فهو لنا شراب وطهور وهذا نص (ولنا) ما روى عن عمر وعمرو بن العاص انهما وردا حوضا فقال عمرو بن العاص لصاحب الحوض اترد السباع حوضكم فقال عمر رضى الله عنه يا صاحب الحوض لا تخبرنا ولو لم يتنجس الماء القليل بشربها منه لم يكن للسؤال ولا للنهى معنى ولان هذا حيوان غير مأكول اللحم ويمكن صون الأوانى عنها ويختلط بشربها لعابها بالماء ولعابها نجس لتحلبه من لحمها وهو نجس فكان سؤرها نجسا كسؤر الكلب والخنزير بخلاف الهرة لأن صيانة الأوانى عنها غير ممكن وتأويل الحديثين انه كان قبل تحريم لحم السباع أو السؤال وقع عن المياه الكثيرة وبه نقول ان مثلها لا ينجس (واما) السؤر المكروه فهو سؤر سباع الطير كالبازى والصقر والحدأة ونحوها

استحسانا والقياس ان يكون نجسا اعتبارا بلحمها كسؤر سباع الوحش وجه الاستحسان انها تشرب بمنقارها وهو عظم جاف فلم يختلط لعابها بسؤرها بخلاف سؤر سباع الوحش ولان صيانة الاوانى عنها متعذرة لانها تنقض من الهواء فتشرب بخلاف سباع الوحش الا انه يكره لان الغالب انها تتناول الجيف والميتات فكان منقارها فى معنى منقار الدجاجة المخلاة (وكذا) سؤر سواكن البيوت كالفأرة والحية والوزغة والعقرب ونحوها (وكذا) سؤر الهرة فى رواية الجامع الصغير وذكر فى كتاب الصلاة أحب الى ان يتوضأ بغيره ولم يذكر الكراهة وعن أبى يوسف والشافعى لا يكره (واحتجا) بما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يصغى لها الاناء فتشرب منه ثم يشرب ويتوضأ به (ولأبى) حنيفة ما روى أبو هريرة رضى الله عنه موقوفا عليه ومرفوعا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال الهرة سبع وهذا بيان حكمها وقال النبى صلى الله عليه وسلم يغسل الاناء من ولوغ الكلب ثلاثا ومن ولوغ الهرة مرة والمعنى فى كراهته من وجهين أحدهما ما ذكره الطحاوى وهو ان الهرة نجسة النجاسة لحمها لكن سقطت نجاسة سؤرها لضرورة الطواف فبقيت الكراهة لامكان التحرز فى الجملة والثانى ما ذكره الكرخى وهو انها ليست بنجسة لان النبى صلى الله عليه وسلم نفى عنها النجاسة بقوله الهرة ليست بنجسة ولكن الكراهة لتوهم أخذها الفأرة فصار فمها كيد المستيقظ من نومه وما روى من الحديث يحتمل انه كان قبل تحريم السباع ثم نسخ على مذهب الطحاوى ويحتمل ان النبى صلى الله عليه وسلم علم من طريق الوحى ان تلك الهرة لم يكن على فمها نجاسة على مذهب الكرخى أو يحمل فعله صلى الله عليه وسلم على بيان الجواز وعلى هذا تناول بقية طعام أكلته وتركها التلحس القدر ان ذلك محمول على تعليم الجواز ولو أكلت الفأرة ثم شربت الماء قال أبو حنيفة ان شربته على الفور تنجس الماء وان مكثت ثم شربت لا يتنجس وقال أبو يوسف ومحمد يتنجس بناء على ما ذكرنا من الاصلين فى سؤر شارب الخمر والله اعلم (وأما) السؤر المشكوك فيه فهو سؤر الحمار والبغل فى جواب ظاهر الرواية وروى الكرخى عن أصحابنا ان سؤرهما نجس وقال الشافعى طاهر وجه قوله ان عرقه طاهر لما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يركب الحمار معروريا والحر حر الحجاز فقلما يسلم الثوب من عرقه وكان يصلى فيه فاذا كان العرق طاهرا فالسؤر أولى وجه رواية الكرخى ان الاصل فى سؤره النجاسة لان سؤره لا يخلو عن لعابه ولعابه متحلب من لحمه ولحمه نجس فلو سقط اعتبار نجاسته انما يسقط لضرورة المخالطة والضرورة متعارضة لانه ليس فى المخالطة كالهرة ولا فى المجانبة كالكلب فوقع الشك فى سقوط حكم الأصل فلا يسقط بالشك وجه ظاهر الرواية ان الآثار تعارضت فى طهارة سؤره ونجاسته عن ابن عباس رضى الله عنه انه كان يقول الحمار يعتلف القت والتبن فسؤره طاهر وعن ابن عمر رضى الله عنهما انه كان يقول انه رجس وكذا تعارضت الأخبار فى أكل لحمه ولبنه روى فى بعضها النهى وفى بعضها الاطلاق وكذا اعتبار عرقه يوجب طهارة سؤره واعتبار لحمه ولبنه يوجب نجاسته وكذا تحقق أصل الضرورة لدورانه فى صحن الدار وشربه فى الاناء يوجب طهارته وتقاعدها عن ضرورة الهرة باعتبار انه لا يعلو الغرف ولا يدخل المضايق يوجب نجاسته والتوقف فى الحكم عند تعارض الادلة واجب فلذلك كان مشكوكا فيه فاوجبنا الجمع بين التيمم وبين التوضؤ به احتياطا لان التوضؤ به لو جاز لا يضره التيمم ولو لم يجز التوضؤ به جازت صلاته بالتيمم فلا يحصل الجواز بيقين الا بالجمع بينهما وايهما قدم جاز عند أصحابنا الثلاثة وعند زفر لا يجوز حتى يقدم الوضوء على التيمم ليصير عادما للماء والصحيح قول أصحابنا الثلاثة لما ذكرنا انه ان كان طاهرا فقد توضأ به قدم أو أخر وان كان نجسا ففرضه التيمم وقد أتى به فان قيل فى هذا ترك الاحتياط من وجه آخر لان على تقدير كونه نجسا تتنجس به أعضاؤه وثيابه فالجواب ان الحدث كان ثابتا بيقين فلا تحصل الطهارة بالشك والعضو والثوب كل واحد منهما كان طاهرا بيقين فلا يتنجس بالشك وقال بعضهم الشك فى طهوريته ثم من مشايخنا من جعل هذا الجواب فى سؤر الأتان وقال فى سؤر الفحل انه نجس لانه يشم البول فتتنجس شفتاه وهذا غير سديد لانه

أمر موهوم لا يغلب وجوده فلا يؤثر في ازالة الثابت ومن مشايخنا من جعل الأسآر خمسة أقسام أربعة منها
ما ذكرنا وجعل الخامس منها السؤر النجس المتفق على نجاسته وهو سؤر الخنزير وليس كذلك لان في الخنزير
خلاف مالك كما في الكلب فانحصرت القسمة على أربعة (ومنها) الخمر والسكر أما الخمر فلان الله تعالى سماه رجسا
في آية تحريم الخمر فقال رجس من عمل الشيطان والرجس هو النجس ولان كل واحد منهما حرام والحرمة
لا للاحترام دليل النجاسة (ومنها) غسالة النجاسة الحقيقية وجملة الكلام ان غسالة النجاسة نوعان غسالة
النجاسة الحقيقية وغسالة النجاسة الحكمية وهي الحدث اما غسالة النجاسة الحقيقية وهي ما اذا غسلت النجاسة
الحقيقية ثلاث مرات فالمياه الثلاث نجسة لان النجاسة انتقلت اليها اذ لا يخلو كل ماء عن نجاسة فاوجب
تنجيسها وحكم المياه الثلاث في حق المنع من جواز التوضؤ بها والمنع من جواز الصلاة بالثوب الذي أصابته
سواء لا يختلف وأما في حق تطهير المحل الذي أصابته فيختلف حكمها حتى قال مشايخنا ان الماء الاول اذا أصاب
ثوبا لا يطهر الا بالعصر والغسل مرتين بعد العصر والماء الثاني يطهر بالغسل مرة بعد العصر والماء الثالث
يطهر بالعصر لا غير لان حكم كل ماء حين كان في الثوب الاول كان هكذا فكذا في الثوب الذي أصابه واعتبروا
ذلك بالدلو المنزوح من البئر النجسة اذا صب في بئر طاهرة ان الثانية تطهر بما تطهر به الاولى كذا هذا وهل يجوز
الانتفاع بالغسالة فيما سوى الشرب والتطهير من بل الطين وسقي الدواب ونحو ذلك فان كان قد تغير طعمها
أو لونها أو ريحها لا يجوز الانتفاع لانه لما تغير دل ان النجس غالب فالتحق بالبول وان لم يتغير شيء من ذلك يجوز
لانه لما لم يتغير دل ان النجس لم يغلب على الطاهر والانتفاع بما ليس بنجس العين مباح في الجملة وعلى هذا اذا وقعت
الفأرة في السمن فماتت فيه انه ان كان جامدا تلقى الفأرة وما حولها ويؤكل الباقي وان كان ذائبا لا يؤكل ولكن
يستصبح به ويدبغ به الجلد ويجوز بيعه وينبغي للبائع ان يبين عيبه فان لم يبين وباعه ثم علم به المشتري فهو
بالخيار ان شاء رده وان شاء رضي به وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز بيعه ولا الانتفاع به (واحتج) بما روى
عن أبي موسى الاشعري رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن فأرة ماتت في سمن فقال ان كان
جامدا فالقوها وما حولها وكلوا الباقي وان كان ذائبا فاريقوه ولو جاز الانتفاع به لما أمر باراقته ولانه نجس
فلا يجوز الانتفاع به ولا بيعه كالخمر (ولنا) ما روى ابن عمر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن فأرة
ماتت في سمن فقال تلقى الفأرة وما حولها ويؤكل الباقي فقيل يا رسول الله أرأيت لو كان السمن ذائبا فقال
لا تأكلوا ولكن انتفعوا به وهذا نص في الباب ولانها في الجامد لا تجاور الا ما حولها وفي الذائب تجاور الكل
فصار الكل نجسا وأكل النجس لا يجوز فاما الانتفاع بما ليس بنجس العين فمباح كالثوب النجس وأمر النبي
صلى الله عليه وسلم بالقاء ما حولها في الجامد واراقة الذائب في حديث أبي موسى لبيان حرمة الاكل لان معظم
الانتفاع بالسمن هو الاكل والحد الفاصل بين الجامد والذائب انه ان كان بحال لو قور ذلك الموضع لا يستوي من
ساعته فهو جامد وان كان يستوي من ساعته فهو ذائب واذا دبغ به الجلد يؤمر بالغسل ثم ان كان ينعصر بالعصر
يغسل ويعصر ثلاث مرات وان كان لا ينعصر لا يطهر عند محمد أبدا وعند أبي يوسف يغسل ثلاث مرات ويجفف
في كل مرة وعلى هذا مسائل نذكرها في موضعها ان شاء الله تعالى (واما) غسالة النجاسة الحكمية وهي الماء المستعمل
فالكلام في الماء المستعمل يقع في ثلاثة مواضع أحدها في صفته أنه طاهر أم نجس والثاني في أنه في أي حال يصير
مستعملا والثالث في أنه بأي سبب يصير مستعملا (أما) الاول فقد ذكر في ظاهر الرواية أنه لا يجوز التوضؤ به ولم
يذكر أنه طاهر أم نجس وروى محمد عن أبي حنيفة أنه طاهر غير طهور وبه أخذ الشافعي وهو أظهر أقوال الشافعي
وروى أبو يوسف والحسن بن زياد عنه أنه نجس غير أن الحسن روى عنه أنه نجس نجاسة غليظة يقدر فيه بالدرهم
وبه أخذ وأبو يوسف روى عنه أنه نجس نجاسة خفيفة يقدر فيه بالكثير الفاحش وبه أخذ وقال زفر ان كان
المستعمل متوضئا فالماء المستعمل طاهر وطهور وان كان محدثا فهو طاهر غير طهور وهو أحد أقاويل الشافعي وفي

قول له انه طاهر وطهور بكل حال وهو قول مالك ثم مشايخ بلخ حققوا الخلاف فقالوا الماء المستعمل نجس عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد طاهر غير طهور ومشايخ العراق لم يحققوا الخلاف فقالوا انه طاهر غير طهور عند أصحابنا حتى روى عن القاضي أبي حازم العراقي انه كان يقول انا نرجو أن لا تثبت رواية نجاسة الماء المستعمل عن أبي حنيفة وهو اختيار المحققين من مشايخنا بما وراء النهر وجه قول من قال انه طهور ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال الماء طهور لا ينجسه شئ الا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه ولم يوجد التغير بعد الاستعمال ولان هذا ماء طاهر لاقى عضوا طاهرا فلا يصير نجسا كالماء الطاهر اذا غسل به ثوب طاهر والدليل على انه لاقى محلا طاهرا ان اعضاء المحدث طاهرة حقيقة وحكما اما الحقيقة فلانعدام النجاسة الحقيقية حسا ومشاهدة وأما الحكم فلما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يمر في بعض سكك المدينة فاستقبله حذيفة بن اليمان فاراد النبي صلى الله عليه وسلم ان يصافحه فامتنع وقال اني جنب يارسول الله فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان المؤمن لا ينجس وروى انه صلى الله عليه وسلم قال لعائشة رضى الله عنها ناوليني الخمرة فقالت اني حائض فقال ليست حيضتك في يدك ولهذا جاز صلاة حامل المحدث والجنب وحامل النجاسة لا تجوز صلاته وكذلك عرقه طاهر وسؤره طاهر واذا كانت اعضاء المحدث طاهرة كان الماء الذي لاقاها طاهرا ضرورة لان الطاهر لا يتغير عما كان عليه الا بانتقال شئ من النجاسة اليه ولا نجاسة في المحل على ما مر فلا يتصور الانتقال فبقى طاهرا وبهذا يحتج محمد لاثبات الطهارة الا انه لا يجوز التوضؤ به لانا تعبدنا باستعمال الماء عند القيام الى الصلاة شرعا غير معقول التطهير لان تطهير الطاهر محال والشرع ورد باستعمال الماء المطلق وهو الذي لا يقوم به خبث ولا معنى يمنع جواز الصلاة وقد قام بالماء المستعمل أحد هذين المعنيين اما على قول محمد فلانه أقيم به قربة اذا توضأ به لاداء الصلاة لان الماء انما يصير مستعملا بقصد التقرب عنده وقد ثبت بالاحاديث ان الوضوء سبب لازالة الآثام عن المتوضئ للصلاة فينتقل ذلك الى الماء فيتمكن فيه نوع خبث كالمال الذي تصدق به ولهذا سميت الصدقة غسالة الناس واما على قول زفر فلانه قام به معنى مانع من جواز الصلاة وهو الحدث لان الماء عنده انما يصير مستعملا بازالة الحدث وقد انتقل الحدث من البدن الى الماء ثم الخبث والحدث وان كانا من صفات المحل والصفات لا تحتمل الانتقال لكن الحق ذلك بالعين النجسة القائمة بالمحل حكما والأعيان الحقيقية قابلة للانتقال فكذا ما هو ملحق بها شرعا واذا قام بهذا الماء أحد هذين المعنيين لا يكون في معنى الماء المطلق فيقتصر الحكم عليه على الاصل المعهود ان ما لا يعقل من الاحكام يقتصر على المنصوص عليه ولا يتعدى الى غيره الا اذا كان في معناه من كل وجه ولم يوجد وجه رواية النجاسة ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من جنابة حرم الاغتسال في الماء القليل لاجماعنا على ان الاغتسال في الماء الكثير ليس بحرام فلولا ان القليل من الماء ينجس بالاغتسال بنجاسة الغسالة لم يكن للنهي معنى لان القاء الطاهر في الطاهر ليس بحرام اما تنجيس الطاهر فحرام فكان هذا نهيا عن تنجيس الماء الطاهر بالاغتسال وذا يقتضى التنجيس به ولا يقال انه يحتمل انه نهى لما فيه من اخراج الماء من ان يكون مطهرا من غير ضرورة وذلك حرام لانا نقول الماء القليل انما يخرج عن كونه مطهرا باختلاط غير المطهر به اذا كان الغير غالبا عليه كماء الورد واللبن ونحو ذلك فاما اذا كان مغلوبا فلا وههنا الماء المستعمل ما يلاقى البدن ولا شك ان ذلك أقل من غير المستعمل فكيف يخرج به من ان يكون مطهرا فاما ملاقاة النجس الطاهر فتوجب تنجيس الطاهر وان لم يغلب على الطاهر لاختلاطه بالطاهر على وجه لا يمكن التمييز بينهما فيحكم بنجاسة الكل فثبت ان النهي لما قلنا ولا يقال انه يحتمل انه نهى لأن اعضاء الجنب لا تخلو عن النجاسة الحقيقية وذا يوجب تنجيس الماء القليل لانا نقول الحديث مطلق فيجب العمل باطلاقه ولأن النهي عن الاغتسال ينصرف الى الاغتسال المسنون لأنه هو المتعارف فيما بين المسلمين والمسنون منه هو ازالة النجاسة الحقيقية عن البدن قبل الاغتسال على ان النهي عن ازالة النجاسة الحقيقية التي على البدن استفيد بالنهي عن البول فيه

فوجب حمل النهي عن الاغتسال فيه على ما ذكرنا صيانة لكلام صاحب الشرع عن الاعادة الخالية عن الافادة ولأن هذا مما تستخبثه الطباع السليمة فكان محرما لقوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث والحرمة لا للاحترام دليل النجاسة ولأن الامة اجمعت على ان من كان في السفر ومعه ماء يكفيه لوضوئه وهو بحال يخاف على نفسه العطش يباح له التيمم ولو بقي الماء طاهرا بعد الاستعمال لما أبيح لأنه يمكنه ان يتوضأ ويأخذ الغسالة في اناء نظيف ويمسكها للشرب والمعنى في المسئلة من وجهين أحدهما في المحدث خاصة والثاني يعم الفصلين اما الأول فلأن الحدث هو خروج شئ نجس من البدن وبه يتنجس بعض البدن حقيقة فيتنجس الباقي تقديرا ولهذا أمرنا بالغسل والوضوء وسمي تطهيرا وتطهير الطاهر لا يعقل فدل تسميته تطهيرا على النجاسة تقديرا ولهذا لا يجوز له أداء الصلاة التي هي من باب التعظيم ولولا النجاسة المانعة من التعظيم لجازت فثبت ان على اعضاء المحدث نجاسة تقديرية فاذا توضأ انتقلت تلك النجاسة الى الماء فيصير الماء نجسا تقديرا وحكما والنجس قد يكون حقيقيا وقد يكون حكميا كالخمر والثاني ما ذكرنا انه يزيل نجاسة الآثام وخبثها فتنزل ذلك منزلة خبث الخمر اذا أصاب الماء ينجسه كذا هذا ثم ان أبا يوسف جعل نجاسته خفيفة لعموم البلوى فيه لتعذر صيانة الثياب عنه ولكونه محل الاجتهاد فاوجب ذلك خفة في حكمه والحسن جعل نجاسته غليظة لأنها نجاسة حكمية وانها أغلظ من الحقيقية الا ترى انه عفي عن القليل من الحقيقية دون الحكمية بان بقي على جسده لمعة يسيرة وعلى هذا الاصل ينبني ان التوضؤ في المسجد مكروه عند أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد لا بأس به اذا لم يكن عليه قذر فمحمد مر على أصله انه طاهر وأبو يوسف مر على أصله انه نجس واما عند أبي حنيفة فعلى رواية النجاسة لا يشكل واما على رواية الطهارة فلانه مستقذر طبعا فيجب تنزيه المسجد عنه كما يجب تنزيهه عن المخاط والبلغم ولو اختلط الماء المستعمل بالماء القليل قال بعضهم لا يجوز التوضؤ به وان قل وهذا فاسد اما عند محمد فلانه طاهر لم يغلب على الماء المطلق فلا يغيره عن صفة الطهورية كاللبن واما عندهما فلان القليل مما لا يمكن التحرز عنه يجعل عفوا ولهذا قال ابن عباس رضي الله عنه حين سئل عن القليل منه لا بأس به وسئل الحسن البصري عن القليل فقال ومن يملك نشر الماء وهو ما تطاير منه عند الوضوء وانتشر أشار الى تعذر التحرز عن القليل فكان القليل عفوا ولا تعذر في الكثير فلا يكون عفوا ثم الكثير عند محمد ما يغلب على الماء المطلق وعندهما ان يتبين مواقع القطرة في الاناء (واما) بيان حال الاستعمال وتفسير الماء المستعمل فقال بعض مشايخنا الماء المستعمل ما زايل البدن واستقر في مكان وذكر في الفتاوى ان الماء اذا زال عن البدن لا ينجس ما لم يستقر على الارض أو في الاناء وهذا مذهب سفيان الثوري فاما عندنا فما دام على العضو الذي استعمله فيه لا يكون مستعملا واذا زايله صار مستعملا وان لم يستقر على الأرض أو في الاناء فانه ذكر في الاصل اذا مسح رأسه بماء أخذه من لحيته لم يجزه وان لم يستقر على الأرض أو في الاناء وذكر في باب المسح على الخفين ان من مسح على خفيه وبقي في كفه بلل فمسح به رأسه لا يجزيه وعلل بان هذا ماء قد مسح به مرة أشار الى صيرورته مستعملا وان لم يستقر على الارض أو في الاناء وقالوا فيمن توضأ وبقي على رجله لمعة فغسلها ببلل أخذه من عضو آخر لا يجوز وان لم يوجد الاستقرار على المكان فدل على أن المذهب ما قلنا (اما) سفيان فقد استدل بمسائل زعم انها تدل على صحة ما ذهب اليه (منها) اذا توضأ أو اغتسل وبقي على يده لمعة فاخذ البلل منها في الوضوء أو من أي عضو كان في الغسل وغسل اللمعة يجوز (ومنها) اذا توضأ وبقي في كفه بلل فمسح به رأسه يجوز وان زايل العضو الذي استعمله فيه لعدم الاستقرار في مكان (ومنها) اذا مسح اعضاءه بالمنديل وابتل حتى صار كثيرا فاحشا أو تقاطر الماء على ثوب مقدار الكثير الفاحش جازت الصلاة معه ولو أعطي له حكم الاستعمال عند المزايلة لما جازت (ولنا) ان القياس ان يصير الماء مستعملا بنفس الملاقاة لما ذكرنا فيما تقدم أنه وجد سبب صيرورته مستعملا وهو ازالة الحدث أو استعماله على وجه القربة وقد حصل ذلك بمجرد الملاقاة فكان ينبغي ان يؤخذ لكل جزء من العضو جزء من الماء الا ان في ذلك حرجا فالشرع أسقط

اعتبار حالة الاستعمال فى عضو واحد حقيقة أو فى عضو واحد حكما كما فى الجنابة ضرورة دفع الحرج فاذا زايل العضو زالت الضرورة فيظهر حكم الاستعمال بقضية القياس وقد خرج الجواب عن المسئلة الاولى (واما) المسئلة الثانية فقد ذكر الحاكم الجليل انها على التفصيل ان لم يكن استعمله فى شئ من أعضائه يجوز واما اذا كان استعمله لا يجوز والصحيح أنه يجوز وان استعمله فى المغسولات لأن فرض الغسل انما تأدى بما جرى على عضوه لا بالبلة الباقية فلم تكن هذه البلة مستعملة بخلاف ما اذا استعمله فى المسح على الخف ثم مسح به رأسه حيث لا يجوز لان فرض المسح يتأدى بالبلة وتفصيل الحاكم محمول على هذا وما مسح بالمنديل أو تقاطر على الثوب فهو مستعمل الا انه لا يمنع جواز الصلاة لان الماء المستعمل طاهر عند محمد وهو المختار وعندهما وان كان نجسا لكن سقوط اعتبار نجاسته ههنا لمكان الضرورة (واما) بيان سبب صيرورة الماء مستعملا فعند أبى حنيفة وأبى يوسف الماء انما يصير مستعملا باحد أمرين اما بازالة الحدث أو باقامة القربة وعند محمد لا يصير مستعملا الا باقامة القربة وعند زفر والشافعى لا يصير مستعملا الا بازالة الحدث وهذا الاختلاف لم ينقل عنهم نصا لكن مسائلهم تدل عليه والصحيح قول أبى حنيفة وأبى يوسف لما ذكرنا من زوال المانع من الصلاة الى الماء واستخباث الطبيعة اياه فى الفصلين جميعا اذا عرفنا هذا فنقول اذا توضأ بنية اقامة القربة نحو الصلاة المعهودة وصلاة الجنازة ودخول المسجد ومس المصحف وقراءة القرآن ونحوها فان كان محدثا صار الماء مستعملا بلا خلاف لوجود السببين وهو ازالة الحدث واقامة القربة جميعا وان لم يكن محدثا يصير مستعملا عند أصحابنا الثلاثة لوجود اقامة القربة لكون الوضوء على الوضوء نورا على نور وعند زفر والشافعى لا يصير مستعملا لانعدام ازالة الحدث ولو توضأ أو اغتسل للتبرد فان كان محدثا صار الماء مستعملا عند أبى حنيفة وأبى يوسف وزفر والشافعى لوجود ازالة الحدث وعن محمد لا يصير مستعملا لعدم اقامة القربة وان لم يكن محدثا لا يصير مستعملا بالاتفاق على اختلاف الاصول ولو توضأ بالماء المقيد كماء الورد ونحوه لا يصير مستعملا بالاجماع لان التوضؤ به غير جائز فلم يوجد ازالة الحدث ولا اقامة القربة وكذا اذا غسل الاشياء الطاهرة من النبات والثمار والاوانى والاحجار ونحوها أو غسل يده من الطين والوسخ وغسلت المرأة يدها من العجين أو الحناء ونحو ذلك لا يصير مستعملا لما قلنا ولو غسل يده للطعام أو من الطعام لقصد اقامة السنة صار الماء مستعملا لان اقامة السنة قربة لقول النبى صلى الله عليه وسلم الوضوء قبل الطعام بركة و بعده ينفى اللمم ولو توضأ ثلاثا ثلاثا ثم زاد على ذلك فان أراد بالزيادة ابتداء الوضوء صار الماء مستعملا لما قلنا وان أراد الزيادة على الوضوء الأول اختلف المشايخ فيه فقال بعضهم لا يصير مستعملا لأن الزيادة على الثلاث من باب التعدى بالنص وقال بعضهم يصير مستعملا لان الزيادة فى معنى الوضوء على الوضوء فكانت قربة ولو أدخل جنب أو حائض أو محدث يده فى الاناء قبل أن يغسلها وليس عليها قذر أو شرب الماء منه فقياس أصل أبى حنيفة وأبى يوسف ان يفسد وفى الاستحسان لا يفسد وجه القياس أن الحدث زال عن يده بادخالها فى الماء وكذا عن شفته فصار مستعملا وجه الاستحسان ما روى عن عائشة رضى الله عنها انها قالت كنت أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم نغتسل من اناء واحد وربما كانت تتنازع فيه الأيدى وروينا أيضا عن عائشة رضى الله عنها انها كانت تشرب من اناء وهى حائض وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يشرب من ذلك الاناء وكان يتتبع مواضع فمها حبالها ولأن التحرز عن اصابة الحدث والجنابة والحيض غير ممكن وبالناس حاجة الى الوضوء والاغتسال والشرب وكل واحد لا يملك الاناء ليغترف الماء من الاناء العظيم ولا كل أحد يملك أن يتخذ آنية على حدة للشرب فيحتاج الى الاغتراف باليد والشرب من كل آنية فلو لم يسقط اعتبار نجاسة اليد والشفة لوقع الناس فى الحرج حتى لو أدخل رجله فيه يفسد الماء لانعدام الحاجة اليه فى الاناء ولو أدخلها فى البئر لم يفسده كذا ذكر أبو يوسف فى الامالى لانه يحتاج الى ذلك فى البئر لطلب الدلو فجعل عفوا ولو أدخل فى الاناء أو البئر بعض جسده سوى اليد والرجل أفسده لانه لا حاجة اليه وعلى هذا الاصل تخرج مسئلة البئر اذا انغمس الجنب فيها لطلب الدلو لا بنية الاغتسال وليس على

بدنه نجاسة حقيقية والجملة فيه أن الرجل المنغمس لا يخلو اما ان يكون طاهرا أو لم يكن بان كان على بدنه نجاسة حقيقية أو حكمية كالجنابة والحدث وكل وجه على وجهين اما أن ينغمس لطلب الدلو أو للتبرد أو للاغتسال وفى المسئلة حكمان حكم الماء الذى فى البئر وحكم الداخل فيها فان كان طاهرا وانغمس لطلب الدلو أو للتبرد لا يصير مستعملا بالاجماع لعدم ازالة الحدث واقامة القربة وان انغمس فيها للاغتسال صار الماء مستعملا عند أصحابنا الثلاثة لوجود اقامة القربة وعند زفر والشافعى لا يصير مستعملا لانعدام ازالة الحدث والرجل طاهر فى الوجهين جميعا وان لم يكن طاهرا فان كان على بدنه نجاسة حقيقية وهو جنب أو لا فانغمس فى ثلاثة آبار أو أكثر من ذلك لا يخرج من الاولى والثانية طاهرا بالاجماع ويخرج من الثالثة طاهرا عند أبى حنيفة ومحمد والمياه الثلاثة نجسة لكن نجاستها على التفاوت على ماذكرنا وعند أبى يوسف المياه كلها نجسة والرجل نجس سواء انغمس لطلب الدلو أو التبرد أو الاغتسال وعندهما ان انغمس لطلب الدلو أو التبرد فالمياه باقية على حالها وان كان الانغماس للاغتسال فالماء الرابع فصاعدا مستعمل لوجود اقامة القربة وان كان على بدنه نجاسة حكمية فقط فان أدخلها للطلب الدلو أو التبرد يخرج من الاولى طاهرا عند أبى حنيفة ومحمد وهو الصحيح لزوال الجنابة بالانغماس مرة واحدة وعند أبى يوسف هو نجس ولا يخرج طاهرا أبدا وأما حكم المياه فالماء الاول مستعمل عند أبى حنيفة لوجود ازالة الحدث والبواقى على حالها لانعدام ما يوجب الاستعمال أصلا وعند أبى يوسف ومحمد المياه كلها على حالها أما عند محمد فظاهر لانه لم يوجد اقامة القربة بشئ منها وأما أبو يوسف فقد ترك أصله عند الضرورة على ما نذكر وروى بشر عنه أن المياه كلها نجسة وهو قياس مذهبه والحاصل أن عند أبى حنيفة ومحمد يطهر النجس بوروده على الماء القليل كما يطهر بورود الماء عليه بالصب سواء كان حقيقيا أو حكميا على البدن أو على غيره غير أن النجاسة الحقيقية لا تزول الا بالملاقاة ثلاث مرات والحكمية تزول بالمرة الواحدة وعند أبى يوسف لا يطهر النجس عن البدن بوروده على الماء القليل الراكد قولا واحدا وله فى الثوب قولان أما الكلام فى النجاسة الحقيقية فى الطرفين فسيأتى فى بيان ما يقع به التطهير وأما النجاسة الحكمية فالكلام فيها على نحو الكلام فى الحقيقية فابو يوسف يقول الاصل أن ملاقاة أول عضو المحدث الماء يوجب صيرورته مستعملا فكذا ملاقاة أول عضو الطاهر الماء على قصد اقامة القربة واذا صار الماء مستعملا باول الملاقاة لا تتحقق طهارة بقية الاعضاء بالماء المستعمل فيجب العمل بهذا الاصل الا عند الضرورة كالجنب والمحدث اذا أدخل يده فى الاناء لاغتراف الماء لا يصير مستعملا ولا يزول الحدث الى الماء لمكان الضرورة وههنا ضرورة لحاجة الناس الى اخراج الدلاء من الآبار فترك أصله لهذه الضرورة ولان هذا الماء لو صار مستعملا انما يصير مستعملا بازالة الحدث ولو أزال الحدث لتنجس ولو تنجس لا يزيل الحدث واذا لم يزل الحدث بقى طاهرا واذا بقى طاهرا يزيل الحدث فيقع الدور فقطعنا الدور من الابتداء فقلنا انه لا يزيل الحدث عنه فبقى هو بحاله والماء على حاله وأبو حنيفة ومحمد يقولان ان النجاسة تزول بورود الماء عليها فكذا بورودها على الماء لان زوال النجاسة بواسطة الاتصال والملاقاة بين الطاهر والنجس موجودة فى الحالين ولهذا ينجس الماء بعد الانفصال فى الحالين جميعا فى النجاسة الحقيقية الا أن حالة الاتصال لا يعطى لها حكم النجاسة والاستعمال لضرورة امكان التطهير والضرورة متحققة فى الصب اذ كل واحد لا يقدر عليه على كل حال فامتنع ظهور حكمه فى هذه الحالة ولا ضرورة بعد الانفصال فيظهر حكمه وعلى هذا اذا أدخل رأسه أو خفه أو جبيرته فى الاناء وهو محدث قال أبو يوسف يجزئه فى المسح ولا يصير الماء مستعملا سواء نوى أو لم ينو لوجود أحد سببى الاستعمال وانما كان لان فرض المسح يتأدى باصابة البلة اذ هو اسم للاصابة دون الاسالة فلم يزل شئ من الحدث الى الماء الباقى فى الاناء وانما زال الى البلة وكذا اقامة القربة تحصل بها فاقتصر حكم الاستعمال عليها وقال محمد ان لم ينو المسح يجزئه ولا يصير الماء مستعملا لانه لم توجد اقامة القربة فقد مسح بماء غير مستعمل فاجزأه وان نوى المسح اختلف المشايخ على قوله قال بعضهم

لا يجزئه ويصير الماء مستعملا لأنه لما لاقى رأسه الماء على قصد إقامة القربة صيره مستعملا ولا يجوز المسح بالماء المستعمل والصحيح أنه يجوز ولا يصير الماء مستعملا بالملاقاة لأن الماء إنما يأخذ حكم الاستعمال بعد الانفصال فلم يكن مستعملا قبله فيجزئه المسح به جنب على يده قذر فأخذ الماء بفمه وصبه عليه روى المعلى عن أبي يوسف أنه لا يطهر لأنه صار مستعملا بإزالة الحدث عن الفم والماء المستعمل لا يزيل النجاسة بالإجماع وذكر محمد في الآثار أنه يطهر لأنه لم يقم به قربة فلم يصر مستعملا والله أعلم

﴿فصل﴾ وأما بيان القدر الذي يصير به المحل نجسا شرعا فالنجس لا يخلو إما أن يقع في المائعات كالماء والخل ونحوهما وإما أن يصيب الثوب والبدن ومكان الصلاة فإن وقع في الماء فإن كان جاريا فإن كان النجس غير مرئي كالبول والخمر ونحوهما لا ينجس ما لم يتغير لونه أو طعمه أو ريحه ويتوضأ منه من أي موضع كان من الجانب الذي وقع فيه النجس أو من جانب آخر كذا ذكر محمد في كتاب الأشربة لو أن رجلا صب خابية من الخمر في الفرات ورجل آخر أسفل منه يتوضأ به إن تغير لونه أو طعمه أو ريحه لا يجوز وإن لم يتغير يجوز وعن أبي حنيفة في الجاهل بال في الماء الجاري ورجل أسفل منه يتوضأ به قال لا بأس به وهذا لأن الماء الجاري مما لا يخلص بعضه إلى بعض فالماء الذي يتوضأ به يحتمل أنه نجس ويحتمل أنه طاهر والماء طاهر في الأصل فلا نحكم بنجاسته بالشك وإن كانت النجاسة مرئية كالجيفة ونحوها فإن كان جميع الماء يجري على الجيفة لا يجوز التوضؤ من أسفل الجيفة لأنه نجس بيقين والنجس لا يطهر بالجريان وإن كان أكثره يجري على الجيفة فكذلك لأن العبرة للغالب وإن كان أقله يجري على الجيفة والأكثر يجري على الطاهر يجوز التوضؤ به من أسفل الجيفة لأن المغلوب ملحق بالعدم في أحكام الشرع وإن كان يجري عليها النصف أو دون النصف فالقياس أن يجوز التوضؤ به لأن الماء كان طاهرا بيقين فلا يحكم بكونه نجسا بالشك وفي الاستحسان لا يجوز احتياطا وعلى هذا إذا كان النجس عند الميزاب والماء يجري عليه فهو على التفصيل الذي ذكرنا وإن كانت الأنجاس متفرقة على السطح ولم تكن عند الميزاب ذكر عيسى ابن أبان أنه لا يصير نجسا ما لم يتغير لونه أو طعمه أو ريحه وحكمه حكم الماء الجاري وقال محمد إن كانت النجاسة في جانب من السطح أو جانبين منه لا ينجس الماء ويجوز التوضؤ به وإن كانت في ثلاثة جوانب ينجس اعتبارا للغالب وعن محمد في ماء المطر إذا مر بعذرات ثم استنقع في موضع فخاض فيه إنسان ثم دخل المسجد فصلى لا بأس به وهو محمول على ما إذا مر أكثره على الطاهر واختلف المشايخ في حد الجريان قال بعضهم هو أن يجري بالتبن والورق وقال بعضهم إن كان بحيث لو وضع رجل يده في الماء عرضا لم ينقطع جريانه فهو جار وإلا فلا وروي عن أبي يوسف إن كان بحال لو اغترف إنسان الماء بكفيه لم ينحسر وجه الأرض بالاغتراف فهو جار وإلا فلا وقيل ما يعده الناس جاريا فهو جار وما لا فلا وهو أصح الأقاويل وإن كان راكدا فقد اختلف فيه قال أصحاب الظواهر إن الماء لا ينجس بوقوع النجاسة فيه أصلا سواء كان جاريا أو راكدا وسواء كان قليلا أو كثيرا تغير لونه أو طعمه أو ريحه أو لم يتغير وقال عامة العلماء إن كان الماء قليلا ينجس وإن كان كثيرا لا ينجس لكنهم اختلفوا في الحد الفاصل بين القليل والكثير قال مالك إن تغير لونه أو طعمه أو ريحه فهو قليل وإن لم يتغير فهو كثير وقال الشافعي إذا بلغ الماء قلتين فهو كثير والقلتان عنده خمس قرب كل قربة خمسون منا فيكون جملته مائتين وخمسين منا وقال أصحابنا إن كان بحال يخلص بعضه إلى بعض فهو قليل وإن كان لا يخلص فهو كثير فأما أصحاب الظواهر فاحتجوا بظاهر قول النبي صلى الله عليه وسلم الماء طهور لا ينجسه شيء (واحتج) مالك بقوله صلى الله عليه وسلم خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه وهو تمام الحديث أو بنى العام على الخاص عملا بالدليلين (واحتج) الشافعي بقول النبي صلى الله عليه وسلم إذا بلغ الماء قلتين لا يحمل خبثا أي يدفع الخبث عن نفسه قال الشافعي قال ابن جريج أراد بالقلتين قلال هجر كل قلة يسع فيها قربتان وشيء قال الشافعي وهو شيء مجهول فقدرته بالنصف احتياطا (ولنا) ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إذا استيقظ أحدكم من منامه فلا يغمسن

يده فى الاناء حتى يغسلها ثلاثا فانه لا يدرى أين باتت يده ولو كان الماء لا ينجس بالغمس لم يكن للنهى والاحتياط لوهم النجاسة معنى وكذا الاخبار مستفيضة بالامر بغسل الاناء من ولوغ الكلب مع أنه لا يغير لونه ولا طعمه ولا ريحه وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال لا يبولن أحدكم فى الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من جنابة من غير فصل بين دائم ودائم وهذا نهى عن تنجيس الماء لان البول والاغتسال فيما لا يتنجس لكثرته ليس بمنهى فدل على كون الماء الدائم مطلقا محتملا للنجاسة اذ النهى عن تنجيس ما لا يحتمل النجاسة ضرب من السفه وكذا الماء الذى يمكن الاغتسال فيه يكون أكثر من قلتين والبول والاغتسال فيه لا يغير لونه ولا طعمه ولا ريحه وعن ابن عباس وابن الزبير رضى الله عنهما أنهما أمرا فى زنجى وقع فى بئر زمزم بنزح ماء البئر كله ولم يظهر أثره فى الماء وكان الماء أكثر من قلتين وذلك بمحضر من الصحابة رضى الله عنهم ولم ينكر عليهما أحد فانعقد الاجماع من الصحابة على ما قلنا وعرف بهذا الاجماع أن المراد بما رواه مالك هو الماء الكثير الجارى وبه تبين أن ما رواه الشافعى غير ثابت لكونه مخالفا لاجماع الصحابة رضى الله عنهم وخبر الواحد اذا ورد مخالفا للاجماع يرد يدل عليه أن على بن المدينى قال لا يثبت هذا الحديث عن النبى صلى الله عليه وسلم وذكر أبو داود السجستانى وقال لا يكاد يصح لواحد من الفريقين حديث عن النبى صلى الله عليه وسلم فى تقدير الماء ولهذا رجع أصحابنا فى التقدير الى الدلائل الحسية دون الدلائل السمعية ثم اختلفوا فى تفسير الخلوص فاتفقت الروايات عن أصحابنا أنه يعتبر الخلوص بالتحريك وهو أنه ان كان بحال لو حرك طرف منه يتحرك الطرف الآخر فهو مما يخلص وان كان لا يتحرك فهو مما لا يخلص وانما اختلفوا فى جهة التحريك فروى أبو يوسف عن أبى حنيفة أنه يعتبر التحريك بالاغتسال من غير عنف وروى محمد عنه أنه يعتبر التحريك بالوضوء وفى رواية باليد من غير اغتسال ولا وضوء واختلف المشايخ فالشيخ أبو حفص الكبير البخارى اعتبر الخلوص بالصبغ وأبو نصر محمد بن محمد بن سلام اعتبره بالتكدير وأبو سليمان الجوزجانى اعتبره بالمساحة فقال ان كان عشرا فى عشر فهو مما لا يخلص وان كان دونه فهو مما يخلص وعبد الله بن المبارك اعتبره بالعشرة أولا ثم بخمسة عشر واليه ذهب أبو مطيع البلخى فقال ان كان خمسة عشر فى خمسة عشر أرجو أن يجوز وان كان عشرين فى عشرين لا أجد فى قلبى شيأ وروى عن محمد أنه قدره بمسجده فكان مسجده ثمانيا فى ثمان وبه أخذ محمد بن سلمة وقيل كان مسجده عشرا فى عشر وقيل مسح مسجده فوجد داخله ثمانيا فى ثمان وخارجه عشرا فى عشر وذكر الكرخى وقال لا عبرة للتقدير فى الباب وانما المعتبر هو التحرى فان كان أكبر رأيه أن النجاسة خلصت الى هذا الموضع الذى يتوضأ منه لا يجوز وان كان أكبر رأيه انها لم تصل اليه يجوز لأن العمل بغالب الرأى وأكبر الظن فى الاحكام واجب الا يرى أن خبر الواحد العدل يقبل فى نجاسة الماء وطهارته وان كان لا يفيد برد اليقين وكذلك قال أصحابنا فى الغدير العظيم الذى لو حرك طرف منه لا يتحرك الطرف الآخر اذا وقعت فيه النجاسة انه ان كان فى غالب الرأى انها وصلت الى الموضع الذى يتوضأ منه لا يجوز وان كان فيه انها لم تصل يجوز وذكر فى كتاب الصلاة فى الميزاب اذا سال على انسان انه ان كان غالب ظنه أنه نجس يجب غسله والا فلا وان لم يستقر قلبه على شئ لا يجب غسله فى الحكم ولكن المستحب أن يغسل وأما حوض الحمام الذى يخلص بعضه الى بعض اذا وقعت فيه النجاسة أو توضأ انسان روى عن أبى يوسف انه ان كان الماء يجرى من الميزاب والناس يغترفون منه لا يصير نجسا وهكذا روى الحسن عن أبى حنيفة لانه بمنزلة الماء الجارى ولو تنجس الحوض الصغير بوقوع النجاسة فيه ثم بسط ماؤه حتى صار لا يخلص بعضه الى بعض فهو نجس لان المبسوط هو الماء النجس وقيل فى الحوض الكبير وقعت فيه النجاسة ثم قل ماؤه حتى صار يخلص بعضه الى بعض انه طاهر لان المجتمع هو الماء الطاهر هكذا ذكره أبو بكر الاسكاف واعتبر حالة الوقوع ولو وقع فى هذا القليل نجاسة ثم عاوده الماء حتى امتلأ الحوض ولم يخرج منه شئ قال أبو القاسم الصفار لا يجوز التوضؤ به لانه كلما دخل الماء فيه صار نجسا ولو أن حوضين صغيرين يخرج الماء من

احدهما

أحدهما و يدخل فى الآخر فتوضأ منه انسان فى خلال ذلك جاز لانه ماء جار حوض حكم بنجاسته ثم نضب ماؤه وجف أسفله حتى حكم بطهارته ثم دخل فيه الماء ثانيا هل يعود نجسا فيه روايتان عن أبى حنيفة وكذا الارض اذا أصابتها النجاسة فجفت وذهب أثرها ثم عاودها الماء وكذا المنى اذا أصاب الثوب فجف وفرك ثم أصابه بلل وكذا جلد الميتة اذا دبغ دباغة حكمية بالتشميس والتتريب ثم أصابه الماء ففى هذه المسائل كلها روايتان عن أبى حنيفة وأما البئر اذا تنجست فغار ماؤها وجف أسفلها ثم عاودها الماء فقال نصير بن يحيى هو طاهر وقال محمد بن سلمة هو نجس وكذا روى عن أبى يوسف وجه قول نصير ان تحت الارض ماء جار فيختلط الغائر به فلا يحكم بكون العائد نجسا بالشك وجه قول محمد بن سلمة أن ما نبع يحتمل أنه ماء جديد و يحتمل أنه الماء النجس فلا يحكم بطهارته بالشك وهذا القول أحوط والاول أوسع هذا اذا كان الماء الراكد له طول وعرض فان كان له طول بلا عرض كالأنهار التى فيها مياه راكدة لم يذكر فى ظاهر الرواية وعن أبى نصر محمد بن محمد بن سلام انه ان كان طول الماء مما لا يخلص بعضه الى بعض يجوز التوضؤ به وكان يتوضأ فى نهر بلخ و يحرك الماء بيده و يقول لا فرق بين اجرائى اياه و بين جريانه بنفسه فعلى قوله لو وقعت فيه نجاسة لا ينجس ما لم يتغير لونه أو طعمه أو ريحه وعن أبى سليمان الجوزجانى أنه قال لا يجوز التوضؤ فيه وعلى قوله لو وقعت فيه نجاسة أو بال فيه انسان أو توضأ ان كان فى أحد الطرفين ينجس مقدار عشرة أذرع وان كان فى وسطه ينجس من كل جانب مقدار عشرة أذرع فما ذهب اليه أبو نصر أقرب الى الحكم لان اعتبار العرض يوجب التنجيس واعتبار الطول لا يوجب فلا ينجس بالشك وما قاله أبو سليمان أقرب الى الاحتياط لان اعتبار الطول ان كان لا يوجب التنجيس فاعتبار العرض يوجب فيحكم بالنجاسة احتياطا وأما العمق فهل يشترط مع الطول والعرض عن أبى سليمان الجوزجانى أنه قال ان أصحابنا اعتبروا البسط دون العمق وعن الفقيه أبى جعفر الهندوانى ان كان بحال لو رفع انسان الماء بكفيه انحسر أسفله ثم اتصل لا يتوضأ به وان كان بحال لا ينحسر أسفله لا بأس بالوضوء منه وقيل مقدار العمق أن يكون زيادة على عرض الدرهم الكبير المثقال وقيل أن يكون قدر شبر وقيل قدر ذراع ثم النجاسة اذا وقعت فى الحوض الكبير كيف يتوضأ منه فنقول النجاسة لا تخلو اما أن تكون مرئية أو غير مرئية فان كانت مرئية كالجيفة ونحوها ذكر فى ظاهر الرواية انه لا يتوضأ من الجانب الذى وقعت فيه النجاسة ولكن يتوضأ من الجانب الآخر ومعناه انه يترك من موضع النجاسة قدر الحوض الصغير ثم يتوضأ كذا فسره فى الاملاء عن أبى حنيفة لانا تيقنا بالنجاسة فى ذلك الجانب وشككنا فيما وراءه وعلى هذا قالوا فيمن استنجى فى موضع من حوض الحمام لا يجزيه أن يتوضأ من ذلك الموضع قبل تحريك الماء وروى عن أبى يوسف انه يجوز التوضؤ من أى جانب كان الا اذا تغير لونه أو طعمه أو ريحه لان حكمه حكم الماء الجارى ولو وقعت الجيفة فى وسط الحوض على قياس ظاهر الرواية ان كان بين الجيفة و بين كل جانب من الحوض مقدار ما لا يخلص بعضه الى بعض يجوز التوضؤ فيه والا فلا لما ذكرنا وان كانت غير مرئية بان بال فيه انسان أو اغتسل جنب اختلف فيه المشايخ قال مشايخ العراق ان حكمه حكم المرئية حتى لا يتوضأ من ذلك الجانب وانما يتوضأ من الجانب الآخر لما ذكرنا فى المرئية بخلاف الماء الجارى لانه ينقل النجاسة من موضع الى موضع فلم يستيقن بالنجاسة فى موضع الوضوء ومشايخنا بما وراء النهر فصلوا بينهما ففى غير المرئية أنه يتوضأ من أى جانب كان كما قالوا جميعا فى الماء الجارى وهو الأصح لأن غير المرئية لا يستقر فى مكان واحد بل ينتقل لكونه مائعا سيالا بطبعه فلم نستيقن بالنجاسة فى الجانب الذى يتوضأ منه فلا نحكم بنجاسته بالشك على الأصل المعهود ان اليقين لا يزول بالشك بخلاف المرئية وهذا اذا كان الماء فى الحوض غير جامد فان كان جامدا وثقب فى موضع منه فان كان الماء غير متصل بالجمد يجوز التوضؤ منه بلا خلاف وان كان متصلا به فان كان الثقب واسعا بحيث لا يخلص بعضه الى بعض فكذلك لأنه بمنزلة الحوض الكبير وان كان الثقب صغيرا اختلف المشايخ فيه قال نصير بن يحيى وأبو بكر

الاسكاف لاخير فيه وسئل ابن المبارك فقال لابأس به وقال أليس الماء يضطرب تحته وهو قول الشيخ أبى
حفص الكبير وهذا أوسع والأول أحوط وقالوا اذا حرك موضع الثقب تحريكا بليغا يعلم عنده ان ما كان
را كدا ذهب عن هذا المكان وهذا ماء جديد يجوز بلا خلاف ولو وقعت نجاسة فى الماء القليل فالماء
القليل لايخلو من أن يكون فى الأوانى أو فى البئر أو فى الحوض الصغير فان كان فى الأوانى فهو نجس كيفما كانت
النجاسة متجسدة أو مائعة لانه لاضرورة فى الأوانى لامكان صونها عن النجاسات حتى لو وقعت بعرة
أو بعرتان فى المحلب عند الحلب ثم رميت من ساعتها لم ينجس اللبن كذا روى عنه خلف بن أيوب ونصير بن يحيى
ومحمد بن مقاتل الرازى لمكان الضرورة وان كان فى البئر فالواقع فيه لايخلو من أن يكون حيوانا أو غيره من
النجاسات فان كان حيوانا فاما ان أخرج حيا واما ان أخرج ميتا فان أخرج حيا فان كان نجس العين كالخنزير
ينجس جميع الماء وفى الكلب اختلاف المشايخ فى كونه نجس العين فمن جعله نجس العين استدل بما ذكر
فى العيون عن أبى يوسف ان الكلب اذا وقع فى الماء ثم خرج منه فانتفض فاصاب انسانا منه أكثر من قدر الدرهم
لاتجوز صلاته وذكر فى العيون أيضا ان كلبا لو أصابه المطر فانتفض فاصاب انسانا منه أكثر من قدر الدرهم ان
كان المطر الذى أصابه وصل الى جلده فعليه أن يغسل الموضع الذى أصابه والا فلا ونص محمد فى الكتاب فقال وليس
الميت بأنجس من الكلب والخنزير فدل انه نجس العين وجه قول من قال انه ليس نجس العين انه يجوز بيعه
ويضمن متلفه ونجس العين ليس محلا للبيع ولا مضمونا بالاتلاف كالخنزير دل عليه انه يطهر جلده بالدباغ
ونجس العين لا يطهر جلده بالدباغ كالخنزير وكذا روى ابن المبارك عن أبى حنيفة فى الكلب والسنور وقعا فى
الماء القليل ثم خرجا انه يجزى بذلك ولذلك قال مشايخنا فيمن صلى وفى كمه جرو كلب انه تجوز صلاته وقيده الفقيه
أبو جعفر الهندوانى الجواز بكونه مسدود الفم فدل انه ليس بنجس العين وهذا أقرب القولين الى الصواب وان لم
يكن نجس العين فان كان آدميا ليس على بدنه نجاسة حقيقية ولا حكمية وقد استنجى لا ينزح شئ فى ظاهر
الرواية وروى الحسن عن أبى حنيفة انه ينزح عشرون دلوا وهذه الرواية لا تصح لأن الماء انما يصير مستعملا
بزوال الحدث أو بقصد القربة ولم يوجد شئ من ذلك وان كان على بدنه نجاسة حقيقية أو لم يكن مستنجيا ينزح
جميع الماء لاختلاط النجس بالماء وان كان على بدنه نجاسة حكمية بان كان محدثا أو جنبا أو حائضا أو نفساء فعلى
قول من لا يجعل هذا الماء مستعملا لا ينزح شئ لأنه طهور وكذا على قول من جعله مستعملا وجعل الماء
المستعمل طاهرا الا ان غير المستعمل أكثر فلا يخرج عن كونه طهورا ما لم يكن المستعمل غالبا عليه كما لو صب
اللبن فى البئر بالاجماع او بالت شاة فيها عند محمد واما على قول من جعل هذا الماء مستعملا وجعل الماء
المستعمل نجسا ينزح ماء البئر كله كما لو وقعت فيها قطرة من دم أو خمر وروى الحسن عن أبى حنيفة انه
ان كان محدثا ينزح أربعون وان كان جنبا ينزح كله وهذه الرواية مشكلة لأنه لايخلو اما ان صار هذا الماء
مستعملا أو لا فان لم يصر مستعملا لا يجب نزح شئ لانه بقى طهورا كما كان وان صار مستعملا فالماء المستعمل
عند الحسن نجس نجاسة غليظة فينبغى أن يجب نزح جميع الماء وروى عن أبى حنيفة انه قال فى الكافر
اذا وقع فى البئر ينزح ماء البئر كله لأن بدنه لايخلو عن نجاسة حقيقية أو حكمية حتى لو تيقنا بطهارته بأن اغتسل
ثم وقع فى البئر من ساعته لا ينزح منها شئ وأما سائر الحيوانات فان علم بيقين ان على بدنها نجاسة أو على مخرجها
نجاسة تنجس الماء لاختلاط النجس به سواء وصل فمه الى الماء أو لا وان لم يعلم ذلك اختلف المشايخ فيه قال
بعضهم العبرة لاباحة الأكل وحرمته ان كان مأكول اللحم لا ينجس ولا ينزح شئ سواء وصل لعابه الى الماء
أو لا وان لم يكن مأكول اللحم ينجس سواء كان على بدنه أو مخرجه نجاسة أو لا وقال بعضهم المعتبر هو السؤر
فان كان لم يصل فمه الى الماء لا ينزح شئ وان وصل فان كان سؤره طاهرا فالماء طاهر ولا ينزح منه شئ وان كان
نجسا فالماء نجس وينزح كله وان كان مكروها يستحب أن ينزح عشر دلاء وان كان مشكوكا فيه فالماء

كذلك وينزح كله كذا ذكر فى الفتاوى عن أبى يوسف وذكر ابن رستم فى نوادره ان المستحب فى الفأرة نزح
عشرين وفى الهرة نزح أربعين لأن ما كان أعظم جثة كان أوسع فما وأكثر اماما وذكر فى فتاوى أهل بلخ
اذا وقعت وزغة فى بئر فأخرجت حية يستحب نزح أربع دلاء الى خمس أو ست وروى عن أبى حنيفة وأبى
يوسف فى البقر والابل انه ينجس الماء لأنها تبول بين أفخاذها فلا تخلو عن البول غير ان عند أبى حنيفة ينزح
عشرون دلوا لان بول ما يؤكل لحمه نجس نجاسة خفيفة وقد ازداد خفة بسبب البئر فينزح أدنى ما ينزح
من البئر وذلك عشرون وعند أبى يوسف ينزح ماء البئر كله لاستواء النجاسة الخفيفة والغليظة فى حكم تنجيس
الماء هذا كله اذا اخرج حيا فان خرج ميتا فان كان منتفخا أو متفسخا نزح ماء البئر كله وان لم يكن منتفخا ولا متفسخا
ذكر فى ظاهر الرواية وجعله ثلاث مراتب فى الفأرة ونحوها ينزح عشرون دلوا أو ثلاثون وفى الدجاج ونحوه
أربعون أو خمسون وفى الآدمى ونحوه ماء البئر كله وروى الحسن عن أبى حنيفة وجعله خمس مراتب فى
الحلمة ونحوها ينزح عشر دلاء وفى الفأرة ونحوها عشرون وفى الحمام ونحوه ثلاثون وفى الدجاج ونحوه أربعون
وفى الآدمى ونحوه ماء البئر كله وقوله فى الكتاب ينزح فى الفأرة عشرون أو ثلاثون وفى الهرة أربعون
أو خمسون لم يرد به التخيير بل أراد به عشرين وجوبا وثلاثين استحبابا وكذا فى الاربعين والخمسين وقال بعضهم
انما قال ذلك لاختلاف الحيوانات فى الصغر والكبر ففى الصغير منها ينزح الاقل وفى الكبير ينزح الاكثر
والاصل فى البئر انه وجد فيها قياسان أحدهما ما قاله بشر بن غياث المريسى انه يطم ويحفر فى موضع آخر لان غاية
ما يمكن ان ينزح جميع الماء لكن يبقى الطين والحجارة نجسا ولا يمكن كبه ليغسل والثانى ما نقل عن محمد انه قال
اجتمع رأيى ورأى أبى يوسف ان ماء البئر فى حكم الماء الجارى لانه ينبع من أسفله ويؤخذ من أعلاه فلا ينجس
بوقوع النجاسة فيه كحوض الحمام اذا كان يصب الماء فيه من جانب ويغترف من جانب آخر انه لا ينجس بادخال
اليد النجسة فيه ثم قلنا وما علينا لو أمرنا بنزح بعض الدلاء ولا نخالف السلف الا انا تركنا القياسين الظاهرين
بالخبر والاثر وضرب من الفقه الخفى اما الخبر فما روى القاضى أبو جعفر الاستروشنى باسناده عن النبى صلى الله
عليه وسلم انه قال فى الفأرة تموت فى البئر ينزح منها عشرون وفى رواية ينزح ثلاثون دلوا واما الاثر فما روى عن على
رضى الله عنه انه قال ينزح عشرون وفى رواية ثلاثون وعن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه انه قال فى دجاجة
ماتت فى البئر ينزح منها أربعون دلوا وعن ابن عباس وابن الزبير رضى الله عنهما انهما أمرا بنزح جميع ماء زمزم
حين مات فيها زنجى وكان بمحضر من الصحابة رضى الله عنهم ولم ينكر عليهما أحد فانعقد الاجماع عليه وأما
الفقه الخفى فهو ان فى هذه الاشياء دما مسفوحا وقد تشرب فى أجزائها عند الموت فنجسها وقد جاورت هذه الاشياء
الماء والماء يتنجس أو يفسد بمجاورة النجس لان الأصل ان ماجاور النجس نجس بالشرع قال صلى الله عليه
وسلم فى الفأرة تموت فى السمن الجامد يقور ما حولها ويلقى ويؤكل الباقى فقد حكم النبى صلى الله عليه وسلم بنجاسة
جار النجس وفى الفأرة ونحوها ما يجاورها من الماء مقدار ما قدره أصحابنا وهو عشرون دلوا أو ثلاثون لصغر
جثتها فحكم بنجاسة هذا القدر من الماء لان ما وراء هذا القدر لم يجاور الفأرة بل جاور ما جاور الفأرة والشرع ورد
بتنجيس جار النجس لا بتنجيس جار جار النجس الا ترى ان النبى صلى الله عليه وسلم حكم بطهارة ما جاور السمن الذى
جاور الفأرة وحكم بنجاسة ما جاور الفأرة وهذا لان جار جار النجس لو حكم بنجاسته لحكم ايضا بنجاسة ما جاور
جار جار النجس ثم هكذا الى ما لا نهاية له فيؤدى الى ان قطرة من بول أو فأرة لو وقعت فى بحر عظيم ان يتنجس جميع
مائه لاتصال بين أجزائه وذلك فاسد وفى الدجاجة والسنور واشباه ذلك المجاورة أكثر لزيادة ضخامة فى جثتها
فقدر بنجاسة ذلك القدر والادمى وما كانت جثته مثل جثته كالشاة ونحوها يجاور جميع الماء فى العادة لعظم
جثته فيوجب تنجيس جميع الماء وكذا اذا تفسخ شئ من هذه الواقعات أو انتفخ لأن عند ذلك تخرج البلة منها
لرخاوة فيها فتجاور جميع أجزاء الماء وقبل ذلك لا يجاور الا قدر ما ذكرنا لصلابة فيها ولهذا قال محمد اذا وقع فى

البئر ذنب فأرة ينزح جميع الماء لان موضع القطع لا ينفك عن بلة فيجاور اجزاء الماء فيفسده هذا اذا كان الواقع واحدا فان كان أكثر روى عن أبي يوسف انه قال في الفأرة ونحوها ينزح عشرون الى الاربع فاذا بلغت خمسا ينزح أربعون الى التسع فاذا بلغت عشرا ينزح ماء البئر كله وروى عن محمد انه قال فى الفأرتين ينزح عشرون وفى الثلاث أربعون واذا كانت الفأرتان كهيئة الدجاج ينزح أربعون هذا اذا كان الواقع فى البئر حيوانا فان كان غيره من الانجاس فلا يخلو اما ان يكون مستجسدا او غير مستجسد فان كان غير مستجسد كالبول والدم والخمر ينزح ماء البئر كله لان النجاسة خلصت الى جميع الماء وان كان مستجسدا فان كان رخوا متخلخل الاجزاء كالعذرة وخرء الدجاج ونحوهما ينزح ماء البئر كله قليلا كان أو كثيرا رطبا كان أو يابسا لانه لرخاوته يتفتت عند ملاقاة الماء فتختلط أجزاؤه باجزاء الماء فيفسده وان كان صلبا نحو بعر الابل والغنم ذكر فى الاصل ان القياس ان ينجس الماء قل الواقع فيه أو كثر وفى الاستحسان ان كان قليلا لا ينجس وان كان كثيرا ينجس ولم يفصل بين الرطب واليابس والصحيح والمنكسر واختلف المشايخ قال بعضهم ان كان رطبا ينجس قليلا كان أو كثيرا وان كان يابسا فان كان منكسرا ينجس قل أو كثر وان لم يكن منكسرا لا ينجس ما لم يكن كثيرا وتكلموا فى الكثير قال بعضهم ان يغطى جميع وجه الماء وقال بعضهم ربع وجه الماء وقال بعضهم الثلاث كثير لانه ذكر فى الجامع الصغير فى بعرة أو بعرتين وقعتا فى الماء لا يفسد الماء ولم يذكر الثلاث فدل على ان الثلاث كثير وعن محمد بن سلمة ان كان لا يسلم كل دلو عن بعرة أو بعرتين فهو كثير وقال بعضهم الكثير ما استكثره الناظر وهو الصحيح وروى عن الحسن بن زياد انه قال ان كان يابسا لا ينجس صحيحا كان أو منكسرا قليلا كان أو كثيرا وان كان رطبا وهو قليل لا يمنع للضرورة وعن أبي يوسف فى الروث اليابس اذا وقع فى البئر ثم أخرج من ساعته لا ينجس والاصل فى هذا ان للمشايخ فى القليل من البعر اليابس الصحيح طريقتين احداهما ان لليابس صلابة فلا يختلط شئ من اجزائه باجزاء الماء فهذا يقتضى ان الرطب ينجس باختلاط رطوبته باجزاء الماء وكذلك ذكر فى النوادر والحاكم فى الاشارات وكذا اليابس المنكسر لما قلنا وكذا الروث لانه شئ رخو يداخله الماء لتخلخل اجزائه فتختلط اجزاؤه باجزاء الماء ويقتضى أيضا ان الكثير من اليابس الصحيح لا ينجس وكذلك قال الحسن بن زياد والصحيح ان الكثير ينجس لانها اذا كثرت تقع المماسة بينها فيصطك البعض بالبعض فتتفتت اجزاؤها فتنجس والطريقة الثانية ان آبار الفلوات لا حاجز لها على رؤسها والتها الانعام فتسقى فتبعر فاذا يبست الابعار عملت فيها الريح فالقتها فى البئر فلو حكم بفساد المياه لضاق الامر على سكان البوادى وما ضاق أمره اتسع حكمه فعلى هذه الطريقة الكثير منه يفسد المياه لانعدام الضرورة فى الكثير وكذا الرطب لان الريح تعمل فى اليابس دون الرطب لثقله واليه أشار الشيخ أبو منصور الماتريدى وعن الشيخ أبى بكر محمد بن الفضل ان الرطب واليابس سواء لتحقق الضرورة فى الجملة فاما اليابس المنكسر فلا يفسد اذا كان قليلا لان الضرورة فى المنكسر أشد والروث ان كان فى موضع يتقدر بهذه الضرورة فالجواب فيه كالجواب فى البعر هذا فى آبار الفلوات (واما) الآبار التى فى المصر فاختلف فيها المشايخ فمن اعتمد معنى الصلابة والرخاوة لا يفرق لان ذلك المعنى لا يختلف ومن اعتبر الضرورة فرق بينهما لان آبار الامصار لها رؤس حاجزة فيقع الامن عن الوقوع فيها ولو انفصلت بيضة من دجاجة فوقعت فى البئر من ساعتها اختلف المشايخ فيه قال نصير بن يحيى ينتفع بالماء ما لم يعلم ان عليها قذرا وقال بعضهم ان كانت رطبة أفسدت وان كانت يابسة فوقعت فى الماء أو فى المرقة لا تفسدهما وهى حلال اشتد قشرها أو لم يشتد وعند الشافعى ان اشتد قشرها تحل والا فلا ولو سقطت السخلة من أمها وهى مبتلة فهى نجسة حتى لو حملها الراعى فاصاب بلتها الثوب أكثر من قدر الدرهم منع جواز الصلاة ولو وقعت فى الماء فى ذلك الوقت أفسدت الماء واذا يبست فقد طهرت وذكر الفقيه أبو جعفر ان هذا الجواب موافق قولهما فاما فى قياس قول أبى حنيفة فالبيضة طاهرة رطبة كانت أو يابسة وكذا السخلة لانها كانت فى مكانها ومعدنها كما قال فى

الانفحة اذا خرجت بعد الموت انها طاهرة جامدة كانت أومائعة وعندهما ان كانت مائعة فنجسة وان كانت
جامدة تطهر بالغسل ولو وقع عظم الميتة فى البئر فان كان عظم الخنزير أفسده كيفما كان واما عظم غيره فان
كان عليه لحم أودسم يفسد الماء لأن النجاسة تشيع فى الماء وان لم يكن عليه شئ لم يفسد لان العظم طاهر بئر وجب
منها نزح عشرين دلوا فنزح الدلو الاول وصب فى بئر طاهرة ينزح منها عشرون دلوا والاصل فى هذا ان البئر الثانية
تطهر بما تطهر به الاولى حين كان الدلو المصبوب فيها ولو صب الدلو الثانى ينزح تسعة عشر دلوا ولو صب الدلو
العاشر فى رواية أبى سليمان ينزح عشرة دلاء وفى رواية أبى حفص أحد عشر دلوا وهو الاصح والتوفيق بين
الروايتين ان المراد من الاولى سوى المصبوب ومن الثانية مع المصبوب ولو صب الدلو الاخير ينزح دلوا واحدا
لان طهارة الاولى به ولو أخرجت الفأرة وألقيت فى بئر طاهرة وصب فيها أيضا عشرون دلوا من ماء الاولى تطرح
الفأرة وينزع عشرون دلوا الان طهارة الاولى به فكذا الثانية بئران وجب من كل واحدة منهما نزح عشرين فنزح
عشرون من أحدهما وصب فى الاخرى ينزح عشرون ولو وجب من احداهما نزح عشرين ومن الاخرى نزح
أربعين فنزح ما وجب من احداهما وصب فى الاخرى ينزح أربعون والاصل فيه ان ينظر الى ما وجب من النزح منها
والى ما صب فيها فان كانا سواء تداخلا وان كان أحدهما أكثر دخل القليل فى الكثير وعلى هذا ثلاثة آبار وجب
من كل واحدة نزح عشرين فنزح الواجب من البئرين وصب فى الثالثة ينزح أربعون فلو وجب من احداهما نزح
عشرين ومن الاخرى نزح أربعين فصب الواجبان فى بئر طاهرة ينزح أربعون لما قلنا من الاصل ولو نزح دلو
من الاربعين وصب فى العشرين ينزح أربعون لانه لو صب فى بئر طاهرة نزح كذلك فكذا هذا وهذا كله قول محمد
وعن أبى يوسف روايتان فى رواية ينزح جميع الماء وفى رواية ينزح الواجب والمصبوب جميعا فقيل له ان محمدا روى
عنك الاكثر فانكر فأرة وقعت فى حب ماء وماتت فيها يهراق كله ولو صب ماؤه فى بئر طاهرة فعند أبى يوسف
ينزح المصبوب وعشرون دلوا وعند محمد ينظر الى ماء الحب فان كان عشرين دلوا أو أكثر نزح ذلك القدر وان
كان أقل من عشرين نزح عشرون لان الحاصل فى البئر نجاسة الفأرة فأرة ماتت فى البئر وأخرجت فجاؤا بدلو
عظيم يسع عشرين دلوا بدلوهم فاستقوا منها دلوا واحدا اجزأهم وطهرت البئر لان الماء النجس قدر ما جاور الفأرة
فلا فرق بين ان ينزح ذلك بدلو واحد وبين ان ينزح بعشرين دلوا وكان الحسن بن زياد يقول لا يطهر الا بنزح
عشرين دلوا لان عند تكرار النزح ينبع الماء من أسفله ويؤخذ من أعلاه فيكون فى حكم الماء الجارى وهذا
لا يحصل بدلو واحد وان كان عظيما ولو صب الماء المستعمل فى البئر ينزح كله عند أبى يوسف لانه نجس عنده
وعند محمد ينزح عشرون دلوا كذا ذكره القدورى فى شرح مختصر الكرخى وفيه نظر لان الماء المستعمل طاهر
عند محمد والطاهر اذا اختلط بالطهور لا يغيره عن صفة الطهورية الا اذا غلب عليه كسائر المائعات الطاهرة ويحتمل
ان يقال ان طهارته غير مقطوع بها لكونه محل الاجتهاد بخلاف المائعات فينزح أدنى ما ورد الشرع به وذلك
عشرون احتياطا ولو نزح ماء البئر وبقى الدلو الاخير فهذا على ثلاثة أوجه اما ان لم ينفصل عن وجه الماء أو انفصل
ونحى عن رأس البئر او انفصل ولم ينح عن رأس البئر فان لم ينفصل عن وجه الماء لا يحكم بطهارة البئر حتى لا يجوز
التوضؤ منه لان النجس لم يتميز من الطاهر وان انفصل عن وجه الماء ونحى عن رأس البئر طهر لان النجس قد
تميز من الطاهر واما اذا انفصل عن وجه الماء ولم ينح عن رأس البئر والماء يتقاطر فيه لا يطهر عند أبى يوسف وعند
محمد يطهر ولم يذكر فى ظاهر الرواية قول أبى حنيفة وذكر الحاكم قوله مع قول أبى يوسف وجه قول محمد ان النجس
انفصل من الطاهر فان الدلو الاخير تعين للنجاسة شرعا بدليل انه اذا نحى عن رأس البئر يبقى الماء طاهرا وما يتقاطر
فيها من الدلو سقط اعتبار نجاسته شرعا دفعا للحرج اذ لو أعطى للقطرات حكم النجاسة لم يطهر بئر أبدا وبالناس
حاجة الى الحكم بطهارة الآبار بعد وقوع النجاسات فيها وجه قولهما انه لا يمكن الحكم بطهارة البئر الا بعد انفصال
النجس عنها وهو ماء الدلو الاخير ولا يتحقق الانفصال الا بعد تنحية الدلو عن البئر لان ماءه متصل بماء البئر ولم

يوجد فلا يحكم بطهارة البئر ولانه لو جعل منفصلا لا يمكن القول بطهارة البئر لان القطرات تقطر في البئر فاذا كان منفصلا كان له حكم النجاسة فتنجس البئر ثانيا الا أن ماء البئر قليل والنجاسة وان قلت متى لاقت ماء قليلا تنجسه فكان هذا تطهيرا للبئر أولا ثم تنجيسا له ثانيا وانه اشتغال بما لا يفيد وسقوط اعتبار نجاسة القطرات لا يجوز الا لضرورة والضرورة تندفع بان يعطى لهذا الدلو حكم الانفصال بعد انعدام التقاطر بالتنحية عن رأس البئر فلا ضرورة الى تنجيس البئر بعد الحكم بطهارتها ولو توضأ من بئر وصلى أياما ثم وجد فيها فأرة فان علم وقت وقوعها أعاد الصلاة من ذلك الوقت لانه تبين أنه توضأ بماء نجس وان لم يعلم فالقياس أن لا يعيد شيأ من الصلوات مالم يستيقن بوقت وقوعها وهو قول أبي يوسف ومحمد وفي الاستحسان ان كانت منتفخة أو متفسخة أعاد صلاة ثلاثة أيام ولياليها وان كانت غير منتفخة ولا متفسخة لم يذكر في ظاهر الرواية وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه يعيد صلاة يوم وليلة ولو اطلع على نجاسة في ثوبه أكثر من قدر الدرهم ولم يتيقن وقت اصابتها لا يعيد شيأ من الصلاة كذا ذكر الحاكم الشهيد وهو رواية بشر المريسي عن أبي حنيفة وروى عن أبي حنيفة انها ان كانت طرية يعيد صلاة يوم وليلة وان كانت يابسة يعيد صلاة ثلاثة أيام بلياليها وروى ابن رستم في نوادره عن أبي حنيفة انه ان كان دما لا يعيد وان كان منيا يعيد من آخر ما احتلم لأن دم غيره قد يصيبه والظاهر أن الاصابة لم تتقدم زمان وجوده فاما مني غيره فلا يصيب ثوبه فالظاهر أنه منيه فيعتبر وجوده من وقت وجود سبب خروجه حتى ان الثوب لو كان مما يلبسه هو وغيره يستوي فيه حكم الدم والمني ومشايخنا قالوا في البول يعتبر من آخر ما بال وفي الدم من آخر ما رعف وفي المني من آخر ما احتلم أو جامع وجه القياس في المسئلة أنه تيقن طهارة الماء فيما مضى وشك في نجاسته لانه يحتمل أنها وقعت في الماء وهي حية فماتت فيه ويحتمل انها وقعت ميتة بان ماتت في مكان آخر ثم ألقاها بعض الطيور في البئر على ما حكي عن أبي يوسف أنه قال كان قولي مثل قول أبي حنيفة الى ان كنت يوما جالسا في بستاني فرأيت حدأة في منقارها جيفة فطرحتها في بئر فرجعت عن قول أبي حنيفة فوقع الشك في نجاسة الماء فيما مضى فلا يحكم بنجاسته بالشك وصار كما اذا رأى في ثوبه نجاسة ولا يعلم وقت اصابتها أنه لا يعيد شيأ من الصلوات كذا هذا وجه الاستحسان أن وقوع الفأرة في البئر سبب لموتها والموت متى ظهر عقيب سبب صالح يحال به عليه كموت المجروح فانه يحال به الى الجرح وان كان يتوهم موته بسبب آخر واذا احيل بالموت الى الوقوع في الماء فأدنى ما يتفسخ فيه الميت ثلاثة أيام ولهذا يصلى على قبر ميت لم يصل عليه الى ثلاثة أيام وتوهم الوقوع بعد الموت احالة بالموت الى سبب لم يظهر وتعطيل للسبب الظاهر وهذا لا يجوز فبطل اعتبار الوهم والتحق الموت في الماء بالمتحقق الا اذا قام دليل المعاينة بالوقوع في الماء ميتا فحينئذ يعرف بالمشاهدة أن الموت غير حاصل بهذا السبب ولا كلام فيه وأما اذا لم تكن منتفخة فلانا اذا أحلنا بالموت الى الوقوع في الماء ولا شك أن زمان الموت سابق على زمان الوجود خصوصا في الآبار المظلمة العميقة التي لا يعاين ما فيها ولذا يعلم يقينا أن الواقع لا يخرج باول دلو فقدر ذلك بيوم وليلة احتياطا لأنه أدنى المقادير المعتبرة (والفرق) بين البئر والثوب على رواية الحاكم أن الثوب شيء ظاهر فلو كان ما أصابه سابقا على زمان الوجود لعلم به في ذلك الزمان فكان عدم العلم قبل ذلك دليل عدم الاصابة بخلاف البئر على ما مر وعلى هذا الخلاف اذا عجن بذلك الماء انه يؤكل خبزه عندهما وعند أبي حنيفة لا يؤكل واذا لم يؤكل ماذا يصنع به قال مشايخنا يطعم للكلاب لأن ما تنجس باختلاط النجاسة به والنجاسة معلومة لا يباح أكله ويباح الانتفاع به فيما وراء الاكل كالدهن النجس أنه ينتفع به استصباحا اذا كان الطاهر غالبا فكذا هذا وبئر الماء اذا كانت بقرب من البالوعة لا يفسد الماء مالم يتغير لونه أو طعمه أو ريحه وقدر أبو حفص المسافة بينهما بسبعة أذرع وأبو سليمان بخمسة وذا ليس بتقدير لازم لتفاوت الاراضي في الصلابة والرخاوة ولكنه خرج على الاغلب ولهذا قال محمد بعد هذا التقدير لو كان بينهما سبعة أذرع ولكن يوجد طعمه أو ريحه لا يجوز التوضؤ به فدل على أن العبرة بالخلوص وعدم الخلوص وذلك يعرف بظهور ما ذكر من الآثار وعدمه ثم الحيوان اذا مات في المائع القليل فلا يخلو اما ان كان له

دم سائل أو لم يكن ولا يخلو اما ان يكون بريا أو مائيا ولا يخلو اما ان مات فى الماء أو فى غير الماء فان لم يكن له دم سائل كالذباب والزنبور والعقرب والسمك والجراد ونحوها لا ينجس بالموت ولا ينجس ما يموت فيه من المائع سواء كان ماء أو غيره من المائعات كالخل واللبن والعصير وأشباه ذلك وسواء كان بريا أو مائيا كالعقرب المائى ونحوه وسواء كان السمك طافيا أو غير طاف وقال الشافعى ان كان شيأ يتولد من المائع كدود الخل أو ما يباح أكله بعد الموت كالسمك والجراد لا ينجس قولا واحدا وله فى الذباب والزنبور قولان (ويحتج) بظاهر قوله تعالى حرمت عليكم الميتة ثم خص منه السمك والجراد بالحديث والذباب والزنبور بالضرورة (ولنا) ما ذكرنا أن نجاسة الميتة ليست لعين الموت فان الموت موجود فى السمك والجراد ولا يوجب التنجيس ولكن لما فيها من الدم المسفوح ولا دم فى هذه الاشياء وان كان له دم سائل فان كان بريا ينجس بالموت وينجس المائع الذى يموت فيه سواء كان ماء أو غيره وسواء مات فى المائع أو فى غيره ثم وقع فيه كسائر الحيوانات الدموية لأن الدم السائل نجس فينجس ما يجاوره الا الآدمى اذا كان مغسولا لأنه طاهر الا يرى أنه تجوز الصلاة عليه وان كان مائيا كالضفدع المائى والسرطان ونحو ذلك فان مات فى الماء لا ينجسه فى ظاهر الرواية وروى عن أبى يوسف فى غير رواية الأصول أنه قال لو أن حية من حيات الماء ماتت فى الماء ان كانت بحال لو جرحت لم يسل منها الدم لا توجب التنجيس وان كانت لو جرحت لسال منها الدم توجب التنجيس وجه ظاهر الرواية ما علل به محمد فى كتاب الصلاة فقال لأن هذا مما يعيش فى الماء ثم ان بعض المشايخ وهم مشايخ بلخ فهموا من تعليل محمد أنه لا يمكن صيانة المياه عن موت هذه الحيوانات فيها لأن معدنها الماء فلو أوجب موتها فيها التنجيس لوقع الناس فى الحرج وبعضهم وهم مشايخ العراق فهموا من تعليله انها اذا كانت تعيش فى الماء لا يكون لها دم اذ الدموى لا يعيش فى الماء لمخالفة بين طبيعة الماء وبين طبيعة الدم فلم تتنجس فى نفسها لعدم الدم المسفوح فلا توجب تنجيس ما جاورها ضرورة وما يرى فى بعضها من صورة الدم فليس بدم حقيقة الا ترى أن السمك يحل بغير ذكاة مع أن الذكاة شرعت لاراقة الدم المسفوح ولذا اذا شمس دمه يبيض ومن طبع الدم انه اذا شمس اسود وان مات فى غير الماء فعلى قياس العلة الاولى يوجب التنجيس لانه يمكن صيانة سائر المائعات عن موتها فيها وعلى قياس العلة الثانية لا يوجب التنجيس لانعدام الدم المسفوح فيها وروى عن نصير بن يحيى أنه قال سألت أبا مطيع البلخى وأبا معاذ عن الضفدع يموت فى العصير فقالا يصب وسألت أبا عبد الله البلخى ومحمد بن مقاتل الرازى فقالا لا يصب وعن أبى نصر محمد بن محمد بن سلام أنه كان يقول يفسد وذكر الكرخى عن أصحابنا أن كل ما لا يفسد الماء لا يفسد غير الماء وهكذا روى هشام عنهم وهذا أشبه بالفقه والله أعلم ويستوى الجواب بين المتفسخ وغيره فى طهارة الماء ونجاسته الا أنه يكره شرب المائع الذى تفسخ فيه لانه لا يخلو عن أجزاء ما يحرم أكله ثم الحد الفاصل بين المائى والبرى أن المائى هو الذى لا يعيش الا فى الماء والبرى هو الذى لا يعيش الا فى البر وأما الذى يعيش فيهما جميعا كالبط والأوز ونحو ذلك فلا خلاف أنه اذا مات فى غير الماء يوجب التنجيس لأن له دما سائلا والشرع لم يسقط اعتباره حتى لا يباح أكله بدون الذكاة بخلاف السمك وان مات فى الماء روى الحسن عن أبى حنيفة أنه يفسد هذا الذى ذكرنا حكم وقوع النجاسة فى المائع فأما اذا أصاب الثوب أو البدن أو مكان الصلاة أما حكم الثوب والبدن فنقول وبالله التوفيق النجاسة لا تخلو اما ان كانت غليظة او خفيفة قليلة أو كثيرة أما النجاسة القليلة فانها لا تمنع جواز الصلاة سواء كانت خفيفة أو غليظة استحسانا والقياس أن تمنع وهو قول زفر والشافعى الا اذا كانت لا تأخذها العين او ما لا يمكن الاحتراز عنه وجه القياس أن الطهارة عن النجاسة الحقيقية شرط جواز الصلاة كما أن الطهارة عن النجاسة الحكمية وهى الحدث شرط ثم هذا الشرط ينعدم بالقليل من الحدث بأن بقى على جسده لمعة فكذا بالقليل من النجاسة الحقيقية (ولنا) ما روى عن عمر رضى الله عنه أنه سئل عن القليل من النجاسة فى الثوب فقال اذا كان مثل ظفرى هذا لا يمنع جواز الصلاة ولان القليل من النجاسة مما لا يمكن الاحتراز عنه فان

الذباب يقعن على النجاسة ثم يقعن على ثياب المصلى ولا بد وان يكون على اجنحتهن وأرجلهن نجاسة قليلة فلو لم يجعل عفوا لوقع الناس فى الحرج ومثل هذه البلوى فى الحدث منعدمة ولانا أجمعنا على جواز الصلاة بدون الاستنجاء بالماء ومعلوم أن الاستنجاء بالاحجار لا يستأصل النجاسة حتى لو جلس فى الماء القليل أفسده فهو دليل ظاهر على أن القليل من النجاسة عفو ولهذا قدرنا بالدرهم على سبيل الكناية عن موضع خروج الحدث كذا قاله ابراهيم النخعى انهم استقبحوا ذكر المقاعد فى مجالسهم فكنوا عنه بالدرهم تحسينا للعبارة وأخذا بصالح الادب وأما النجاسة الكثيرة فتمنع جواز الصلاة واختلفوا فى الحد الفاصل بين القليل والكثير من النجاسة قال ابراهيم النخعى اذا بلغ مقدار الدرهم فهو كثير وقال الشعبى لا يمنع حتى يكون أكثر من قدر الدرهم الكبير وهو قول عامة العلماء وهو الصحيح لما روينا عن عمر رضى الله عنه انه عد مقدار ظفره من النجاسة قليلا حيث لم يجعله مانعا من جواز الصلاة وظفره كان قريبا من كفنا فعلم أن قدر الدرهم عفو ولان أثر النجاسة فى موضع الاستنجاء عفو وذلك يبلغ قدر الدرهم خصوصا فى حق المبطون ولان فى ديننا سعة وما قلناه أوسع فكان اليق بالحنيفية السمحة ثم لم يذكر فى ظاهر الرواية صريحا أن المراد من الدرهم الكبير من حيث العرض والمساحة أو من حيث الوزن وذكر فى النوادر الدرهم الكبير ما يكون عرض الكف وهذا موافق لما روينا من حديث عمر رضى الله عنه لان ظفره كان كعرض كف أحدنا وذكر الكرخى مقداره ساحة الدرهم الكبير وذكر فى كتاب الصلاة الدرهم الكبير المثقال فهذا يشير الى الوزن وقال الفقيه أبو جعفر الهندوانى لما اختلفت عبارات محمد فى هذا فنوفق ونقول أراد بذكر العرض تقدير المائع كالبول والخمر ونحوهما وبذكر الوزن تقدير المستجسد كالعذرة ونحوها فان كانت أكثر من مثقال ذهب وزنا تمنع والا فلا وهو المختار عند مشايخنا بما وراء النهر وأما حد الكثير من النجاسة الخفيفة فهو الكثير الفاحش فى ظاهر الرواية وروى عن أبى يوسف انه قال سألت أبا حنيفة عن الكثير الفاحش فكره أن يحد له حدا وقال الكثير الفاحش ما يستفحشه الناس ويستكثرونه وروى الحسن عنه أنه قال شبر فى شبر وهو المروى عن أبى يوسف أيضا وروى عنه ذراع فى ذراع وروى أكثر من نصف الثوب وروى نصف الثوب ثم فى رواية نصف كل الثوب وفى رواية نصف طرف منه أما التقدير باكثر من النصف فلان الكثرة والقلة من الأسماء الاضافية لا يكون الشئ قليلا الا أن يكون بمقابلته كثير وكذا لا يكون كثيرا الا وأن يكون بمقابلته قليل والنصف ليس بكثير لانه ليس فى مقابلته قليل فكان الكثير أكثر من النصف لان بمقابلته ما هو أقل منه وأما التقدير بالنصف فلان العفو هو القليل والنصف ليس بقليل اذ ليس بمقابلته ما هو أقل منه وأما التقدير بالشبر فلان أكثر الضرورة تقع لباطن الخفاف وباطن الخفين شبر فى شبر وأما التقدير بالذراع فلان الضرورة فى ظاهر الخفين وباطنهما وذلك ذراع فى ذراع وذكر الحاكم فى مختصره عن أبى حنيفة ومحمد الربع وهو الاصح لان للربع حكم الكل فى أحكام الشرع فى موضع الاحتياط ولا عبرة بالكثرة والقلة حقيقة الا ترى أن الدرهم جعل حدا فاصلا بين القليل والكثير شرعا مع انعدام ما ذكر الا أنه لا يمكن التقدير بالدرهم فى بعض النجاسات لانحطاط رتبتها عن المنصوص عليها فقدر بما هو كثير فى الشرع فى موضع الاحتياط وهو الربع واختلف المشايخ فى تفسير الربع قيل ربع جميع الثوب لانهما قدراه بربع الثوب والثوب اسم للكل وقيل ربع كل عضو وطرف اصابته النجاسة من اليد والرجل والذيل والكم والدخريص لان كل قطعة منها قبل الخياطة كان ثوبا على حدة فكذا بعد الخياطة وهو الأصح ثم لم يذكر فى ظاهر الرواية تفسير النجاسة الغليظة والخفيفة وذكر الكرخى أن النجاسة الغليظة عند أبى حنيفة ما ورد نص على نجاسته ولم يرد نص على طهارته معارضا له وان اختلف العلماء فيه والخفيفة ما تعارض نصان فى طهارته ونجاسته وعند أبى يوسف ومحمد الغليظة ما وقع الاتفاق على نجاسته والخفيفة ما اختلف العلماء فى نجاسته وطهارته (اذا) عرف هذا الاصل فالأرواث كلها نجسة نجاسة غليظة عند أبى حنيفة لأنه ورد نص يدل على نجاستها وهو ما روينا عن ابن مسعود رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم طلب منه ليلة الجن أحجار الاستنجاء

فانى

فاتى بحجرين وروثة فاخذ الحجرين ورمى بالروثة وقال انها رجس أو ركس أى نجس وليس له نص معارض وانما
قال بعض العلماء بطهارتها بالرأى والاجتهاد والاجتهاد لا يعارض النص فكانت نجاستها غليظة وعلى قولهما
نجاستها خفيفة لان العلماء اختلفوا فيها وبول ما لا يؤكل لحمه نجس نجاسة غليظة بالاجماع على اختلاف
الاصلين (أما) عنده فلانعدام نص معارض لنص النجاسة (وأما) عندهما فلوقوع الاتفاق على نجاسته وبول
ما يؤكل لحمه نجس نجاسة خفيفة بالاتفاق اما عنده فلتعارض النصين وهما حديث العرنيين مع حديث عمار
وغيره فى البول مطلقا وأما عندهما فلاختلاف العلماء فيه (وأما) العذرات وخرء الدجاج والبط فنجاستها غليظة
بالاجماع على اختلاف الاصلين هذا على وجه البناء على الاصل الذى ذكره الكرخى (وأما) الكلام فى
الأوراث على طريقة الابتداء فوجه قولهما أن فى الأوراث ضرورة وعموم البلية لكثرتها فى الطرقات
فتتعذر صيانة الخفاف والنعال عنها وما عمت بليته خفت قضيته بخلاف خرء الدجاج والعذرة لان ذلك قلما
يكون فى الطرق فلا تعم البلوى باصابته وبخلاف بول ما يؤكل لحمه لان ذلك تنشفه الارض و يجف بها فلا
تكثر اصابته الخفاف والنعال وروى عن محمد فى الروث انه لا يمنع جواز الصلاة وان كان كثيرا فاحشا وقيل ان
هذا آخر أقاويله حين كان بالرى وكان الخليفة بها فرأى الطرق والخانات مملوءة من الاوراث وللناس فيها بلوى
عظيمة فعلى هذا القياس قال بعض مشايخنا وراء النهر ان طين بخارى اذا أصاب الثوب لا يمنع جواز الصلاة
وان كان كثيرا فاحشا لبلوى الناس فيه لكثرة العذرات فى الطرق وأبو حنيفة احتج بقوله تعالى من بين فرث ودم
لبنا خالصا سائغا للشاربين جمع بين الفرث والدم لكونهما نجسين ثم بين الاعجوبة للخلق فى اخراج ماهو نهاية
فى الطهارة وهو اللبن من بين شيئين نجسين مع كون الكل مائعا فى نفسه ليعرف به كمال قدرته والحكيم انما يذكر
ماهو النهاية فى النجاسة ليكون اخراجه ماهو النهاية فى الطهارة من بين ماهو النهاية فى النجاسة نهاية فى الاعجوبة
وآية لكمال القدرة ولانها مستخبثة طبعا ولا ضرورة فى اسقاط اعتبار نجاستها لانها وان كثرت فى الطرقات
فالعيون تدركها فيمكن صيانة الخفاف والنعال كما فى بول ما لا يؤكل لحمه والارض وان كانت تنشف الأبوال
فالهواء يجفف الأرواث فلا تلتزق بالمكاعب والخفاف على أنا اعتبرنا معنى الضرورة بالعفو عن القليل منها وهو
الدرهم فما دونه فلا ضرورة فى الترقية بالتقدير بالكثير الفاحش والله أعلم ولو أن ثوبا اصابته النجاسة وهى كثيرة
فجفت وذهب أثرها وخفى مكانها غسل جميع الثوب وكذا لو أصابت أحد الكمين ولا يدرى أيهما هو غسلهما
جميعا وكذا اذا راثت البقرة أو بالت فى الكديس ولا يدرى مكانه غسل الكل احتياطا وقيل اذا غسل موضعا
من الثوب كالدخريص ونحوه واحد الكمين و بعضا من الكديس يحكم بطهارة الباقى وهذا غير سديد لان موضع
النجاسة غير معلوم وليس البعض أولى من البعض ولو كان الثوب طاهرا فشك فى نجاسته جاز له أن يصلى فيه لان
الشك لا يرفع اليقين وكذا اذا كان عنده ماء طاهر فشك فى وقوع النجاسة فيه ولا بأس بلبس ثياب أهل الذمة
والصلاة فيها الا الازار والسراويل فانه تكره الصلاة فيهما وتجوز (أما) الجواز فلان الأصل فى الثياب هو الطهارة
فلا تثبت النجاسة بالشك ولان التوارث جار فيما بين المسلمين بالصلاة فى الثياب المغنومة من الكفرة قبل الغسل
وأما الكراهة فى الازار والسراويل فلقربهما من موضع الحدث وعسى لا يستنزهون من البول فصار شبيه بيد
المستيقظ ومنقار الدجاجة المخلاة وذكر فى بعض المواضع فى الكراهة خلافا على قول أبى حنيفة ومحمد يكره وعلى
قول أبى يوسف لا يكره وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه سئل عن الشراب فى أوانى المجوس فقال
ان لم تجدوا منها بدا فاغسلوها ثم اشربوا فيها وانما أمر بالغسل لان ذبائحهم ميتة وأوانيهم قلما تخلو عن
دسومة منها قال بعض مشايخنا وكذلك الجواب فى ثياب الفسقة من المسلمين لان الظاهر انهم لا يتوقون اصابة الخمر
ثيابهم فى حال الشرب وقالوا فى الديباج الذى ينسجه أهل فارس انه لا تجوز الصلاة فيه لأنهم يستعملون فيه البول
عند النسج يزعمون انه يزيد فى بريقه ثم لا يغسلونه لان الغسل يفسده فان صح انهم يفعلون ذلك فلا شك انه لا تجوز

الصلاة معه (وأما) حكم مكان الصلاة فالمصلى لايخلو اما ان كان يصلى على الارض أو على غيرها من البساط ونحوه ولا يخلو اما ان كانت النجاسة فى مكان الصلاة او فى غيره بقرب منه ولا يخلو اما ان كانت قليلة أو كثيرة فان كان يصلى على الأرض والنجاسة بقرب من مكان الصلاة جازت صلاته قليلة كانت أو كثيرة لان شرط الجواز طهارة مكان الصلاة وقد وجد لكن المستحب ان يبعد عن موضع النجاسة تعظيما لامر الصلاة وان كانت النجاسة فى مكان الصلاة فان كانت قليلة تجوز على أى موضع كانت لان قليل النجاسة عفو فى حق جواز الصلاة عندنا على ما مر وان كانت كثيرة فان كانت فى موضع اليدين والركبتين تجوز عند أصحابنا الثلاثة وعند زفر والشافعى لا تجوز وجه قولهما انه أدى ركنا من أركان الصلاة مع النجاسة فلا يجوز كما لو كانت النجاسة على الثوب أو البدن أو فى موضع القيام (ولنا) ان وضع اليدين والركبتين ليس بركن ولهذا لو أمكنه السجود بدون الوضع يجزئه فيجعل كأنه لم يضع أصلا ولو ترك الوضع جازت صلاته فههنا أولى وهكذا نقول فيما اذا كانت النجاسة على موضع القيام ان ذلك ملحق بالعدم غير ان القيام ركن من أركان الصلاة فلا يثبت الجواز بدونه بخلاف الثوب لان لابس الثوب صار حاملا للنجاسة مستعملا لها لأنها تتحرك بتحركه وتمشى بمشيه لكونها تبعا للثوب اما ههنا بخلافه وان كانت النجاسة فى موضع القدمين فان قام عليها وافتتح الصلاة لم تجز لان القيام ركن فلا يصح بدون الطهارة كما لو افتتحها مع الثوب النجس أو البدن النجس وان قام على مكان طاهر وافتتح الصلاة ثم تحول الى موضع النجاسة وقام عليها أو قعد فان مكث قليلا لا تفسد صلاته وان أطال القيام فسدت لأن القيام من أفعال الصلاة مقصودا لأنه ركن فلا يصح بدون الطهارة فيخرج من أن يكون فعل الصلاة لعدم الطهارة وما ليس من أفعال الصلاة اذا دخل فى الصلاة ان كان قليلا يكون عفوا والا فلا بخلاف ما اذا كانت النجاسة على موضع اليدين والركبتين حيث لا تفسد صلاته وان أطال الوضع لأن الوضع ليس من أفعال الصلاة مقصودا بل من توابعها فلا يخرج من أن يكون فعل الصلاة تبعا لعدم الطهارة لوجود الطهارة فى الأصل وان كانت النجاسة فى موضع السجود لم يجز فى قول أبى يوسف ومحمد وعن أبى حنيفة روايتان روى عنه محمد انه لا يجوز وهو الظاهر من مذهبه وروى أبو يوسف عنه انه يجوز وجه قولهما ان الفرض هو السجود على الجبهة وقدر الجبهة أكثر من قدر الدرهم فلا يكون عفوا وجه رواية أبى يوسف عن أبى حنيفة ان فرض السجود يتأدى بمقدار ارنبة الأنف عنده وذلك أقل من قدر الدرهم فيجوز والصحيح رواية محمد لأن الفرض وان كان يتأدى بمقدار الأرنبة عنده ولكن اذا وضع الجبهة مع الأرنبة يقع الكل فرضا كما اذا طول القراءة زيادة على ما يتعلق به جواز الصلاة ومقدار الجبهة والانف يزيد على قدر الدرهم فلا يكون عفوا ثم قوله اذا سجد على موضع نجس لم تجز أى صلاته كذا ذكر فى ظاهر الرواية وهو قول زفر وروى عن أبى يوسف انه لم يجز سجوده فأما الصلاة فلا تفسد حتى لو أعاد السجود على موضع طاهر جازت صلاته ووجهه ان السجود على موضع نجس ملحق بالعدم لانعدام شرط الجواز وهو الطهارة فصار كأنه لم يسجد عليه وسجد على مكان طاهر وجه ظاهر الرواية ان السجدة أو ركن آخر لما لم يجز على موضع نجس صار فعلا كثيرا ليس من أفعال الصلاة وذا يوجب فساد الصلاة ولو كانت النجاسة فى موضع احدى القدمين على قياس رواية أبى يوسف عن أبى حنيفة يجوز لأن أدنى القيام هو القيام باحدى القدمين واحداهما طاهرة فيتأدى به الفرض فكان وضع الاخرى فضلا بمنزلة وضع اليدين والركبتين وعلى قياس رواية محمد عنه لا يجوز وهو الصحيح لانه اذا وضعهما جميعا يتأدى الفرض بهما كما فى القراءة على ما مر والله أعلم هذا اذا كان يصلى على الارض فأما اذا كان يصلى على بساط فان كانت النجاسة فى مكان الصلاة وهى كثيرة فحكمه حكم الارض على ما مر وان كانت على طرف من أطرافه اختلف المشايخ فيه قال بعضهم ان كان البساط كبيرا بحيث لو رفع طرف منه لا يتحرك الطرف الآخر يجوز والا فلا كما اذا تعمم بثوب وأحد طرفيه ملقى على الارض وهو نجس انه ان كان بحال لا يتحرك بتحركه جاز

وان

وان كان يتحرك بحركته لا يجوز والصحيح انه يجوز صغيرا كان أو كبيرا بخلاف العمامة (والفرق) ان الطرف النجس من العمامة اذا كان يتحرك بتحركه صار حاملا للنجاسة مستعملا لها وهذا لا يتحقق فى البساط الا ترى انه لو وضع يديه أو ركبتيه على الموضع النجس منه يجوز ولو صار حاملا لما جاز ولو صلى على ثوب مبطن ظهارته طاهرة وبطانته نجسة روى عن محمد أنه يجوز وكذا ذكر فى نوادر الصلاة وروى عن أبى يوسف انه لا يجوز ومن المشايخ من وفق بين الروايتين فقال جواب محمد فيما اذا كان مخيطا غير مضرب فيكون بمنزلة ثوبين والاعلى منهما طاهر وجواب أبى يوسف فيما اذا كان مخيطا مضربا فيكون بمنزلة ثوب واحد ظاهره طاهر وباطنه نجس ومنهم من حقق فيه الاختلاف فقال على قول محمد يجوز كيفما كان وعلى قول أبى يوسف لا يجوز كيفما كان وعلى هذا اذا صلى على حجر الرحا أو على باب أو بساط غليظ أو على مكعب ظاهره طاهر وباطنه نجس يجوز عند محمد وبه كان يفتى الشيخ أبو بكر الاسكاف وعند أبى يوسف لا يجوز وبه كان يفتى الشيخ أبو حفص الكبير فأبو يوسف نظر الى اتحاد المحل فقال المحل محل واحد فاستوى ظاهره وباطنه كالثوب الصفيق ومحمد اعتبر الوجه الذى يصلى عليه فقال انه صلى فى موضع طاهر وليس هو حاملا للنجاسة فيجوز كما اذا صلى على ثوب تحته ثوب نجس بخلاف الثوب الصفيق لان الثوب وان كان صفيقا فالظاهر نفاذ الرطوبات الى الوجه الآخر الا أنه ربما لا تدركه العين لتسارع الجفاف اليه ولو أن بساطا غليظا أو ثوبا مبطنا مضربا وعلى كلى وجهيه نجاسة أقل من قدر الدرهم فى موضعين مختلفين لكنهما لو جمعا يزيد على قدر الدرهم على قياس رواية أبى يوسف يجمع ولا تجوز صلاته لانه ثوب واحد ونجاسة واحدة وعلى قياس رواية محمد لا يجمع وتجوز صلاته لان النجاسة فى الوجه الذى يصلى فيه أقل من قدر الدرهم ولو كان ثوبا صفيقا والمسئلة بحالها لا يجوز بالاجماع لما ذكرنا ان الظاهر هو النفاذ الى الجانب الآخر وان كان لا يدركه الحس فاجتمع فى وجه واحد نجاستان لو جمعتا يزيد على قدر الدرهم فيمنع الجواز ولو أن ثوبا أو بساطا أصابه النجاسة ونفذت الى الوجه الآخر واذا جمعا يزيد على قدر الدرهم لا يجمع بالاجماع اما على قياس رواية أبى يوسف فلانه ثوب واحد ونجاسة واحدة واما على قياس رواية محمد فلان النجاسة فى الوجه الذى يصلى عليه أقل من قدر الدرهم وكذا اذا كان الثوب مبطنا مضربا والمسئلة بحالها لا يجمع بالاجماع لما قلنا

﴿ فصل ﴾ وأما بيان ما يقع به التطهير فالكلام فى هذا الفصل يقع فى ثلاثة مواضع أحدها فى بيان ما يقع به التطهير والثانى فى بيان طريق التطهير بالغسل والثالث فى بيان شرائط التطهير (أما) الأول فما يحصل به التطهير أنواع منها الماء المطلق ولا خلاف فى أنه يحصل به الطهارة الحقيقية والحكمية جميعا لان الله تعالى سمى الماء طهورا بقوله وأنزلنا من السماء ماء طهورا وكذا النبى صلى الله عليه وسلم بقوله الماء طهور لا ينجسه شئ الا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه والطهور هو الطاهر فى نفسه المطهر لغيره وكذا جعل الله تعالى الوضوء والاغتسال بالماء طهورا بقوله فى آخر آية الوضوء ولكن يريد ليطهركم وقوله وان كنتم جنبا فاطهروا ويستوى العذب والملح لاطلاق النصوص واما ما سوى الماء من المائعات الطاهرة فلا خلاف فى أنه لا تحصل بها الطهارة الحكمية وهى زوال الحدث وهل تحصل بها الطهارة الحقيقية وهى زوال النجاسة الحقيقية عن الثوب والبدن اختلف فيه فقال أبو حنيفة وأبو يوسف تحصل وقال محمد وزفر والشافعى لا تحصل وروى عن أبى يوسف انه فرق بين الثوب والبدن فقال فى الثوب تحصل وفى البدن لا تحصل الا بالماء وجه قولهم ان طهورية الماء عرفت شرعا بخلاف القياس لانه أول ملاقاته النجس صار نجسا والتطهير بالنجس لا يتحقق كما اذا غسل بماء نجس أو بالخمر الا أن الشرع أسقط اعتبار نجاسة الماء حالة الاستعمال وبقاؤه طهورا على خلاف القياس فلا يلحق به غيره ولهذا لم يلحق به فى ازالة الحدث (ولهما) ان الواجب هو التطهير وهذه المائعات تشارك الماء فى التطهير لان الماء انما كان مطهرا لكونه مائعا رقيقا يداخل أثناء الثوب فيجاور أجزاء النجاسة فيرققها ان كانت كثيفة فيستخرجها

بواسطة العصر وهذه المائعات فى المداخلة والمجاورة والترقيق مثل الماء فكانت مثله فى افادة الطهارة بل أولى فان الخل يعمل فى ازالة بعض ألوان لا تزول بالماء فكان فى معنى التطهير أبلغ (وأما) قولهم ان الماء بأول ملاقاة النجس صار نجسا ممنوع والماء قط لا يصير نجسا وانما يجاور النجس فكان طاهرا فى ذاته فصلح مطهرا ولو تصور تنجس الماء فذلك بعد مزايلته المحل النجس لأن الشرع أمرنا بالتطهير ولو تنجس بأول الملاقاة لما تصور التطهير فيقع التكليف بالتطهير عبثا تعالى الله عن ذلك فهكذا نقول فى الحدث الا أن الشرع ورد بالتطهير بالماء هناك تعبدا غير معقول المعنى فيقتصر على مورد التعبد وهذا اذا كان مائعا ينعصر بالعصر فان كان لا ينعصر مثل العسل والسمن والدهن ونحوها لا تحصل به الطهارة أصلا لانعدام المعانى التى يقف عليها زوال النجاسة على ما بينا (ومنها) الفرك والحت بعد الجفاف فى بعض الانجاس فى بعض المحال (وبيان) هذه الجملة اذا أصاب المنى الثوب وجف وفرك طهر استحسانا والقياس ان لا يطهر الا بالغسل وان كان رطبا لا يطهر الا بالغسل والاصل فيه ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال لعائشة رضى الله عنها اذا رأيت المنى فى ثوبك ان كان رطبا فاغسليه وان كان يابسا فافركيه ولانه شئ غليظ لزج لا يتشرب فى الثوب الا رطوبته ثم تنجذب تلك الرطوبة بعد الجفاف فلا يبقى الا عينه وانها تزول بالفرك بخلاف الرطب لأن العين وان زالت بالحت فاجزاؤها المتشربة فى الثوب قائمة فبقيت النجاسة وان أصاب البدن فان كان رطبا لا يطهر الا بالغسل لما بينا وان جف فهل يطهر بالحت روى الحسن عن أبى حنيفة أنه لا يطهر وذكر الكرخى أنه يطهر وجه رواية الحسن أن القياس أن لا يطهر فى الثوب الا بالغسل وانما عرفناه بالحديث وأنه ورد فى الثوب بالفرك فبقى البدن مع أنه لا يحتمل الفرك على أصل القياس وجه قول الكرخى أن النص الوارد فى الثوب يكون واردا فى البدن من طريق الاولى لان البدن أقل تشربا من الثوب والحت فى البدن يعمل عمل الفرك فى الثوب فى ازالة العين (وأما) سائر النجاسات اذا أصابت الثوب أو البدن ونحوهما فانها لا تزول الا بالغسل سواء كانت رطبة أو يابسة وسواء كانت سائلة أو لها جرم ولو أصاب ثوبه خمر فالقى عليها الملح ومضى عليه من المدة مقدار ما يتخلل فيها لم يحكم بطهارته حتى يغسله ولو أصابه عصير فمضى عليه من المدة مقدار ما يتخمر العصير فيها لا يحكم بنجاسته وان أصاب الخف أو النعل ونحوهما فان كانت رطبة لا تزول الا بالغسل كيفما كانت وروى عن أبى يوسف أنه يطهر بالمسح على التراب كيفما كانت مستجسدة أو مائعة وان كانت يابسة فان لم يكن لها جرم كثيف كالبول والخمر والماء النجس لا يطهر الا بالغسل وان كان لها جرم كثيف فان كان منيا فانه يطهر بالحت بالاجماع وان كان غيره كالعذرة والدم الغليظ والروث يطهر بالحت عند أبى حنيفة وأبى يوسف وعند محمد لا يطهر الا بالغسل وهو أحد قولى الشافعى وما قالا استحسان وما قاله قياس وجه القياس ان غير الماء لا أثر له فى الازالة وكذا القياس فى الماء لما بينا فيما تقدم الا أنه يجعل طهورا للضرورة والضرورة ترتفع بالماء فلا ضرورة فى غيره ولهذا لم يؤثر فى ازالة الرطب واليابس والسائل وفى الثوب وهذا هو القياس فى المنى الا أنا عرفناه بالنص وجه الاستحسان ما روى عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم لما خلع نعليه فى الصلاة خلع الناس نعالهم فلما فرغ من الصلاة قال ما بالكم خلعتم نعالكم فقالوا خلعت نعليك فخلعنا نعالنا فقال أتانى جبريل وأخبرنى أن بهما أذى ثم قال اذا أتى أحدكم المسجد فليقلب نعليه فان كان بهما أذى فليمسحهما بالارض فان الارض لهما طهور وهذا نص والفقه من وجهين أحدهما أن المحل اذا كان فيه صلابة نحو الخف والنعل لا تتخلل اجزاء النجاسة فيه لصلابته وانما تتشرب منه بعض الرطوبات فاذا أخذ المستجسد فى الجفاف جذبت تلك الرطوبات الى نفسه شيأ فشيأ فكلما ازداد يبسا ازداد جذبا الى أن يتم الجفاف فعند ذلك لا يبقى منها شئ أو يبقى شئ يسير فاذا جف الخف أو مسحه على الارض تزول العين بالكلية بخلاف حالة الرطوبة لان العين وان زالت فالرطوبات باقية لان خروجها بالجذب بسبب اليبس ولم يوجد وبخلاف السائل لانه لم يوجد الجاذب وهو العين المستجسدة فبقيت الرطوبة المتشربة فيه فلا يطهر بدون الغسل وبخلاف

الثوب فان اجزاء النجاسة تتخلل فى الثوب كما تتخلل رطوباتها فتتداخل اجزاء الثوب فبالجفاف انجذبت
الرطوبات الى نفسها فتبقى اجزاؤها فيه فلا تزول بازالة الجرم الظاهر على سبيل الكمال وصار كالمنى اذا أصاب
الثوب أنه يطهر بالفرك عند الجفاف لان المنى شئ لزج لا يداخل اجزاء الثوب وانما تتخلل رطوباته فقط ثم
يجذبها المستجسد عند الجفاف فيطهر فكذلك هذا والثانى ان اصابة هذه الانجاس الخفاف والنعال مما يكثر
فيحكم بطهارتها بالمسح دفعا للحرج بخلاف الثوب والحرج فى الارواث لا غير وانما سوى فى رواية عن أبى
يوسف بين الكل لاطلاق ما روينا من الحديث وكذا معنى الحرج لا يفصل بين الرطب واليابس ولو أصابه الماء
بعد الحت والمسح يعود نجسا هو الصحيح من الرواية لان شيأ من النجاسة قائم لان المحل اذا تشرب فيه النجس
وأنه لا يحتمل العصر لا يطهر عند محمد أبدا وعند أبى يوسف ينقع فى الماء ثلاث مرات ويجفف فى كل مرة الا أن
معظم النجاسة قد زال فجعل القليل عفوا فى حق جواز الصلاة للضرورة لا أن يطهر المحل حقيقة فاذا وصل اليه
الماء فهذا ماء قليل جاوره قليل نجاسة فينجسه وأطلق الكرخى أنه اذا حت طهر وتأويله فى حق جواز الصلاة
ولو أصابت النجاسة شيأ صلبا صقيلا كالسيف والمرآة ونحوهما يطهر بالحت رطبة كانت أو يابسة لانه لا يتخلل
فى اجزائه شئ من النجاسة وظاهره يطهر بالمسح والحت وقيل ان كانت رطبة لا تزول الا بالغسل ولو أصابت
النجاسة الارض فجفت وذهب أثرها تجوز الصلاة عليها عندنا وعند زفر لا تجوز وبه أخذ الشافعى ولو تيمم
بهذا التراب لا يجوز فى ظاهر الرواية وقد ذكرنا الفرق فيما تقدم (ولنا) طريقان أحدهما ان الارض لم تطهر
حقيقة لكن زال معظم النجاسة عنها وبقى شئ قليل فيجعل عفوا للضرورة فعلى هذا اذا أصابها الماء تعود نجسة
لما بينا والثانى أن الارض طهرت حقيقة لان من طبع الارض أنها تحيل الاشياء وتغيرها الى طبعها فصارت ترابا
بمرور الزمان ولم يبق نجس أصلا فعلى هذا ان أصابها الماء لا تعود نجسة وقيل ان الطريق الاول لابى يوسف والثانى
لمحمد بناء على أن النجاسة اذا تغيرت بمضى الزمان وتبدلت أوصافها تصير شيأ آخر عند محمد فيكون طاهرا وعند
أبى يوسف لا يصير شيأ آخر فيكون نجسا وعلى هذا الاصل مسائل بينهما (منها) الكلب اذا وقع فى الملاحة
والجمد والعذرة اذا أحرقت بالنار وصارت رمادا وطين البالوعة اذا جف وذهب أثره والنجاسة اذا دفنت فى
الارض وذهب أثرها بمرور الزمان وجه قول أبى يوسف ان أجزاء النجاسة قائمة فلا تثبت الطهارة مع بقاء
العين النجسة والقياس فى الخمر اذا تخلل أن لا يطهر لكن عرفناه نصا بخلاف القياس بخلاف جلد الميتة فان عين
الجلد طاهرة وانما النجس ما عليه من الرطوبات وانها تزول بالدباغ وجه قول محمد أن النجاسة لما استحالت
وتبدلت أوصافها ومعانيها خرجت عن كونها نجاسة لانها اسم لذات موصوفة فتنعدم بانعدام الوصف وصارت
كالخمر اذا تخللت (ومنها) الدباغ للجلود النجسة فالدباغ تطهير للجلود كلها الا جلد الانسان والخنزير كذا ذكر الكرخى
وقال مالك ان جلد الميتة لا يطهر بالدباغ لكن يجوز استعماله فى الجامد لا فى المائع بأن يجعل جرابا للحبوب
دون الزق للماء والسمن والدبس وقال عامة أصحاب الحديث لا يطهر بالدباغ الا جلد ما يؤكل لحمه وقال الشافعى
كما قلنا الا فى جلد الكلب لانه نجس العين عنده كالخنزير وكذا روى عن الحسن بن زياد واحتجوا بما روى
عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب واسم الاهاب يعم الكل الا فيما قام
الدليل على تخصيصه (ولنا) ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال ايما اهاب دبغ فقد طهر كالخمر تخلل
فتحل وروى أن النبى صلى الله عليه وسلم مر بفناء قوم فاستسقاهم فقال هل عندكم ماء فقالت امرأة لا يا رسول الله
الا فى قربة لى ميتة فقال صلى الله عليه وسلم ألست دبغتيها فقالت نعم فقال دباغها طهورها ولان نجاسة الميتات لما
فيها من الرطوبات والدماء السائلة وانها تزول بالدباغ فتطهر كالثوب النجس اذا غسل ولان العادة جارية فيما بين
المسلمين بلبس جلد الثعلب والفنك والسمور ونحوها فى الصلاة وغيرها من غير نكير فدل على الطهارة ولا حجة
لهم فى الحديث لان الاهاب فى اللغة اسم لجلد لم يدبغ كذا قاله الاصمعى والله أعلم ثم قول الكرخى الا جلد الانسان

والخنزير جواب ظاهر قول أصحابنا وروى عن أبي يوسف أن الجلود كلها تطهر بالدباغ لعموم الحديث والصحيح
ان جلد الخنزير لا يطهر بالدباغ لان نجاسته ليست لما فيه من الدم والرطوبة بل هو نجس العين فكان وجود الدباغ
في حقه والعدم بمنزلة واحدة وقيل ان جلده لا يحتمل الدباغ لان له جلودا مترادفة بعضها فوق بعض كما للآدمي
وأما جلد الانسان فان كان يحتمل الدباغ وتندفع رطوبته بالدبغ ينبغي أن يطهر لانه ليس بنجس العين
لكن لا يجوز الانتفاع به احتراما له وأما جلد الفيل فذكر في العيون عن محمد أنه لا يطهر بالدباغ وروى عن أبي
حنيفة وأبي يوسف أنه يطهر لانه ليس بنجس العين ثم الدباغ على ضربين حقيقي وحكمي فالحقيقي هو أن يدبغ
بشئ له قيمة كالقرظ والعفص والسبخة ونحوها والحكمي أن يدبغ بالتشميس والتتريب والالقاء في الريح
والنوعان مستويان في سائر الاحكام الا في حكم واحد وهو أنه لو أصابه الماء بعد الدباغ الحقيقي لا يعود نجسا
وبعد الدباغ الحكمي فيه روايتان وقال الشافعي لا يطهر الجلد الا بالدباغ الحقيقي وانه غير سديد لان الحكمي
في ازالة الرطوبات والعصمة عن النتن والفساد بمضي الزمان مثل الحقيقي فلا معنى للفصل بينهما والله أعلم (ومنها)
الذكاة في تطهير الذبيح وجملة الكلام فيها أن الحيوان ان كان مأكول اللحم فذبح طهر بجميع اجزائه الا
الدم المسفوح وان لم يكن مأكول اللحم فما هو طاهر من الميتة من الاجزاء التي لا دم فيها كالشعر وأمثاله يطهر
منه بالذكاة عندنا وأما الاجزاء التي فيها الدم كاللحم والشحم والجلد فهل تطهر بالذكاة اتفق أصحابنا على ان جلده
يطهر بالذكاة وقال الشافعي لا يطهر وجه قوله أن الذكاة لم تفد حلا فلا تفيد طهرا وهذا لان أثر الذكاة يظهر فيما
وضع له أصلا وهو حل تناول اللحم وفي غيره تبعا فاذا لم يظهر أثرها في الاصل كيف يظهر في التبع فصار كما
لو ذبحه مجوسي (ولنا) ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال دباغ الاديم ذكاته ألحق الذكاة بالدباغ
ثم الجلد يطهر بالدباغ كذا بالذكاة لان الذكاة تشارك الدباغ في ازالة الدماء السائلة والرطوبات النجسة فتشاركه
في افادة الطهارة وما ذكر من معنى التبعية فغير سديد لان طهارة الجلد حكم مقصود في الجلد كما ان تناول اللحم
حكم مقصود في اللحم وفعل المجوسي ليس بذكاة لعدم أهلية الذكاة فلا يفيد الطهارة فتعين تطهيره بالدباغ واختلفوا في
طهارة اللحم والشحم ذكر الكرخي فقال كل حيوان يطهر بالدباغ يطهر جلده بالذكاة فهذا يدل على أنه يطهر لحمه
وشحمه وسائر اجزائه لان الحيوان اسم لجملة الاجزاء وقال بعض مشايخنا ومشايخ بلخ ان كل حيوان يطهر جلده
بالدباغ يطهر جلده بالذكاة فاما اللحم والشحم ونحوهما فلا يطهر والاول أقرب الى الصواب لما مر ان النجاسة
لمكان الدم المسفوح وقد زال بالذكاة (ومنها) نزح ما وجب من الدلاء أو نزح جميع الماء بعد استخراج الواقع
في البئر من الآدمي أو غيره من الحيوان في تطهير البئر عرفنا ذلك بالخبر واجماع الصحابة رضي الله عنهم على ما
ذكرنا فيما تقدم ثم اذا وجب نزح جميع الماء من البئر فينبغي ان تسد جميع منابع الماء ان أمكن ثم ينزح ما فيها
من الماء النجس وان لم يمكن سد منابعه لغلبة الماء روى عن أبي حنيفة في غير رواية الاصول انه ينزح مائة دلو
وروى مائتا دلو وعن محمد انه ينزح مائتا دلو أو ثلثمائة دلو وعن أبي يوسف روايتان في رواية يحفر بجنبها حفيرة
مقدار عرض الماء وطوله وعمقه ثم ينزح ماؤها ويصب في الحفيرة حتى تمتلئ فاذا امتلأت حكم بطهارة البئر وفي
رواية يرسل فيها قصبة ويجعل لمبلغ الماء علامة ثم ينزح منها عشر دلاء مثلا ثم ينظر كم انتقص فينزح بقدر ذلك
والاوفق في الباب ما روى عن أبي نصر محمد بن محمد بن سلام انه يؤتى برجلين لهما بصارة في أمر الماء فينزح بقولهما
لان ما يعرف بالاجتهاد يرجع فيه الى أهل الاجتهاد في ذلك الباب ثم اختلف في الدلو الذي ينزح به الماء النجس قال
بعضهم المعتبر في كل بئر دلوها صغيرا كان أو كبيرا وروى عن أبي حنيفة انه يعتبر دلو يسع قدر صاع وقيل المعتبر
هو المتوسط بين الصغير والكبير واما حكم طهارة الدلو والرشاء فقد روى عن أبي يوسف انه سئل عن الدلو الذي
ينزح به الماء النجس من البئر أيغسل أم لا قال لا بل يطهر بما طهر البئر وكذا روى عن الحسن بن زياد انه قال اذا
طهرت البئر يطهر الدلو والرشاء كما يطهر طين البئر وحمأته لان نجاستهما بنجاسة البئر وطهارتهما تكون بطهارة البئر

أيضا كالخمر اذا تخلل فى دن انه يحكم بطهارة الدن (ومنها) تطهير الحوض الصغير اذا تنجس واختلف المشايخ فيه فقال أبو بكر الاعمش لا يطهر حتى يدخل الماء فيه ويخرج منه مثل ما كان فيه ثلاث مرات فيصير ذلك بمنزلة غسله ثلاثا وقال الفقيه أبو جعفر الهندوانى اذا دخل فيه الماء الطاهر وخرج بعضه يحكم بطهارته بعد ان لا تستبين فيه النجاسة لانه صار ماء جاريا ولم يستيقن ببقاء النجس فيه وبه أخذ الفقيه أبو الليث وقيل اذا خرج منه مقدار الماء النجس يطهر كالبئر اذا تنجست انه يحكم بطهارتها بنزح ما فيها من الماء وعلى هذا حوض الحمام أو الاوانى اذا تنجس

﴿فصل﴾ واما طريق التطهير بالغسل فلا خلاف فى ان النجس يطهر بالغسل فى الماء الجارى وكذا يطهر بالغسل بصب الماء عليه واختلف فى انه هل يطهر بالغسل فى الاوانى بان غسل الثوب النجس أو البدن النجس فى ثلاث اجانات قال أبو حنيفة ومحمد يطهر حتى يخرج من الاجانة الثالثة طاهرا وقال أبو يوسف لا يطهر البدن وان غسل فى اجانات كثيرة ما لم يصب عليه الماء وفى الثوب عنه روايتان وجه قول أبى يوسف ان القياس يأبى حصول الطهارة بالغسل بالماء أصلا لان الماء متى لاقى النجاسة تنجس سواء ورد الماء على النجاسة أو وردت النجاسة على الماء والتطهير بالنجس لا يتحقق الا انا حكمنا بالطهارة لحاجة الناس الى تطهير الثياب والاعضاء النجسة والحاجة تندفع بالحكم بالطهارة عند ورود الماء على النجاسة فبقى ما وراء ذلك على أصل القياس فعلى هذا لا يفرق بين البدن والثوب ووجه الفرق له على الرواية الاخرى ان فى الثوب ضرورة اذ كل من تنجس ثوبه لا يجد من يصب الماء عليه ولا يمكنه الصب عليه بنفسه وغسله فترك القياس فيه لهذه الضرورة دفعا للحرج ولهذا جرى العرف بغسل الثياب فى الاوانى ولا ضرورة فى العضو لانه يمكنه غسله بصب الماء عليه فبقى على ما يقتضيه القياس وجه قولهما ان القياس متروك فى الفصلين لتحقق الضرورة فى المحلين اذ ليس كل من أصابت النجاسة بعض بدنه يجد ماء جاريا أو من يصب عليه الماء وقد لا يتمكن من الصب بنفسه وقد تصيب النجاسة موضعا يتعذر الصب عليه فان من دمى فمه أو أنفه لو صب عليه الماء لوصل الماء النجس الى جوفه أو يعلو الى دماغه وفيه حرج بين فترك القياس لعموم الضرورة مع ان ما ذكره من القياس غير صحيح لما ذكرنا فيما تقدم ان الماء لا ينجس أصلا ما دام على المحل النجس على ما مر بيانه وعلى هذا الخلاف اذا كان على يده نجاسة فادخلها فى حب من الماء ثم فى الثانى والثالث هكذا ولو كان فى الخوابى خل نجس والمسئلة بحالها عند أبى حنيفة يخرج من الثالثة طاهرا خلافا لهما بناء على أصل آخر وهو ان المائعات الطاهرة تزيل النجاسة الحقيقية عن الثوب والبدن عند أبى حنيفة والصب ليس بشرط وعند محمد لا تزيل أصلا وعند أبى يوسف تزيل لكن بشرط الصب ولم يوجد فاتفق جوابهما بناء على أصلين مختلفين

﴿فصل﴾ واما شرائط التطهير بالماء فمنها العدد فى نجاسة غير مرئية عندنا والجملة فى ذلك ان النجاسة نوعان حقيقية وحكمية ولا خلاف فى ان النجاسة الحكمية وهى الحدث والجنابة تزول بالغسل مرة واحدة ولا يشترط فيها العدد واما النجاسة الحقيقية فان كانت غير مرئية كالبول ونحوه ذكر فى ظاهر الرواية أنه لا تطهر الا بالغسل ثلاثا وعند الشافعى تطهر بالغسل مرة واحدة اعتبارا بالحدث الا فى ولوغ الكلب فى الاناء فانه لا يطهر الا بالغسل سبعا احداهن بالتراب بالحديث وهو قول النبى صلى الله عليه وسلم اذا ولغ الكلب فى اناء أحدكم فليغسله سبعا احداهن بالتراب (ولنا) ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال يغسل الاناء من ولوغ الكلب ثلاثا فقد أمر بالغسل ثلاثا وان كان ذلك غير مرئى وما رواه الشافعى فذلك عندما كان فى ابتداء الاسلام لقلع عادة الناس فى الالف بالكلاب كما أمر بكسر الدنان ونهى عن الشرب فى ظروف الخمر حين حرمت الخمر فلما تركوا العادة أزال ذلك كما فى الخمر دل عليه ما روى فى بعض الروايات فليغسله سبعا أولاهن بالتراب أو أخراهن بالتراب وفى بعضها وعفروا الثامنة بالتراب وذلك غير واجب بالاجماع وروى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال اذا استيقظ أحدكم من منامه فلا يغمسن يده فى الاناء حتى يغسلها ثلاثا فانه لا يدرى أين باتت يده أمر بالغسل ثلاثا عند

توهم النجاسة فعند تحققها أولى ولان الظاهر ان النجاسة لا تزول بالمرة الواحدة الا ترى ان النجاسة المرئية قد لا تزول بالمرة الواحدة فكذا غير المرئية ولا فرق سوى ان ذلك يرى بالحس وهذا يعلم بالعقل والاعتبار بالحدث غير سديد لان ثمة لا نجاسة رأسا وانما عرفنا وجوب الغسل نصا غير معقول المعنى والنص ورد بالاكتفاء بمرة واحدة فان النبي صلى الله عليه وسلم توضأ مرة مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به ثم التقدير بالثلاث عندنا ليس بلازم بل هو مفوض الى غالب رأيه وأكبر ظنه وانما ورد النص بالتقدير بالثلاث بناء على غالب العادات فان الغالب انها تزول بالثلاث ولان الثلاث هو الحد الفاصل لابلاء العذر كما في قصة العبد الصالح مع موسى حيث قال له موسى في المرة الثالثة قد بلغت من لدني عذرا وان كانت النجاسة مرئية كالدم ونحوه فطهارتها زوال عينها ولا عبرة فيه بالعدد لان النجاسة في العين فان زالت العين زالت النجاسة وان بقيت بقيت ولو زالت العين وبقي الاثر فان كان مما يزول أثره لا يحكم بطهارته ما لم يزل الاثر لان الاثر لون عينه لا لون الثوب فبقاؤه يدل على بقاء عينه وان كانت النجاسة مما لا يزول أثره لا يضر بقاء أثره عندنا وعند الشافعي لا يحكم بطهارته ما دام الاثر باقيا وينبغي ان يقطع بالمقراض لان بقاء الاثر دليل بقاء العين (ولنا) ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال للمستحاضة حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء ولا يضرك أثره وهذا نص ولان الله تعالى لما لم يكلفنا غسل النجاسة الا بالماء مع علمه انه ليس في طبع الماء قلع الآثار دل على ان بقاء الاثر فيما لا يزول أثره ليس بمانع زوال النجاسة وقوله بقاء الاثر دليل بقاء العين مسلم لكن الشرع أسقط اعتبار ذلك بقوله عليه الصلاة والسلام ولا يضرك بقاء أثره ولما ذكرنا انه لم يأمرنا الا بالغسل بالماء ولم يكلفنا تعلم الحيل في قلع الآثار ولان ذلك في حد القلة والقليل من النجاسة عفو عندنا ولان اصابة النجاسة التي لها أثر باق كالدم الاسود العبيط مما يكثر في الثياب خصوصا في حق النسوان فلو أمرنا بقطع الثياب لوقع الناس في الحرج وانه مدفوع وكذا يؤدي الى اتلاف الاموال والشرع نهانا عن ذلك فكيف يأمرنا به (ومنها) العصر فيما يحتمل العصر وما يقوم مقامه فيما لا يحتمله والجملة فيه ان المحل الذي تنجس اما ان كان شيأ لا يتشرب فيه اجزاء النجس أصلا أو كان شيأ يتشرب فيه شيء يسير أو كان شيأ يتشرب فيه شيء كثير فان كان مما لا يتشرب فيه شيء أصلا كالاواني المتخذة من الحجر والصفر والنحاس والخزف العتيق ونحو ذلك فطهارته بزوال عين النجاسة أو العدد على ما مر وان كان مما يتشرب فيه شيء قليل كالبدن والخف والنعل فكذلك لان الماء يستخرج ذلك القليل فيحكم بطهارته وان كان مما يتشرب فيه كثير فان كان مما يمكن عصره كالثياب فان كانت النجاسة مرئية فطهارته بالغسل والعصر الى ان تزول العين وان كانت غير مرئية فطهارته بالغسل ثلاثا والعصر في كل مرة لان الماء لا يستخرج الكثير الا بواسطة العصر ولا يتم الغسل بدونه وروي عن محمد انه يكتفي بالعصر في المرة الاخيرة ويستوي الجواب عندنا بين بول الصبي والصبية وقال الشافعي بول الصبي يطهر بالنضح من غير عصر (واحتج) بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ينضح بول الصبي ويغسل بول الجارية (ولنا) ما روينا من حديث عمار من غير فصل بين بول وبول وما رواه غريب فلا يقبل خصوصا اذا خالف المشهور وان كان مما لا يمكن عصره كالحصير المتخذ من البوري ونحوه أي ما لا ينعصر بالعصر ان علم أنه لم يتشرب فيه بل أصاب ظاهره يطهر بازالة العين أو بالغسل ثلاث مرات من غير عصر فاما اذا علم أنه تشرب فيه فقد قال أبو يوسف ينقع في الماء ثلاث مرات ويجفف في كل مرة فيحكم بطهارته وقال محمد لا يطهر أبدا وعلى هذا الخلاف الخزف الجديد اذا تشرب فيه النجس والجلد اذا دبغ بالدهن النجس والحنطة اذا تشرب فيها النجس وانتفخت أنها لا تطهر أبدا عند محمد وعند أبي يوسف تنقع في الماء ثلاث مرات وتجفف في كل مرة وكذا السكين اذا موه بماء نجس واللحم اذا طبخ بماء نجس فعند أبي يوسف يموه السكين ويطبخ اللحم بالطاهر ثلاث مرات ويجفف في كل مرة وعند محمد لا يطهر أبدا وجه قول محمد أن النجاسة اذا دخلت في الباطن يتعذر استخراجها الا بالعصر والعصر متعذر وأبو يوسف يقول ان تعذر العصر فالتجفيف ممكن فيقام التجفيف مقام العصر

دفعا للحرج وما قاله محمد اقيس وما قاله أبو يوسف أوسع ولو أن الارض أصابتها نجاسة رطبة فان كانت الارض رخوة يصب عليها الماء حتى يتسفل فيها فاذا لم يبق على وجهها شئ من النجاسة وتسفلت المياه يحكم بطهارتها ولا يعتبر فيها العدد وانما هو على اجتهاده وما فى غالب ظنه انها طهرت ويقوم التسفل فى الارض مقام العصر فيما يحتمل العصر وعلى قياس ظاهر الرواية يصب الماء عليها ثلاث مرات ويتسفل فى كل مرة وان كانت الارض صلبة فان كانت صعودا يحفر فى أسفلها حفيرة ويصب الماء عليها ثلاث مرات ويزال عنها الى الحفيرة ثم تكبس الحفيرة وان كانت مستوية بحيث لا يزول الماء عنها لا تغسل لعدم الفائدة فى الغسل وقال الشافعى اذا كوثرت بالماء طهرت وهذا فاسد لان الماء النجس باق حقيقة ولكن ينبغى أن تقلب فيجعل أعلاها أسفلها وأسفلها أعلاها ليصير التراب الطاهر وجه الارض هكذا روى أن اعرابيا بال فى المسجد فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يحفر موضع بوله فدل أن الطريق ما قلنا والله أعلم

﴿ كتاب الصلاة ﴾

يحتاج لمعرفة مسائل كتاب الصلاة الى معرفة أنواع الصلاة وما يشتمل عليه كل نوع من الكيفيات والاركان والشرائط والواجبات والسنن وما يستحب فعله فيه وما يكره وما يفسده ومعرفة حكمه اذا فسد او فات عن وقته (فنقول) وبالله التوفيق الصلاة فى الاصل أربعة أنواع فرض وواجب وسنة ونافلة والفرض نوعان فرض عين وفرض كفاية وفرض العين نوعان احدهما الصلوات المعهودة فى كل يوم وليلة والثانى صلاة الجمعة أما الصلوات المعهودة فى كل يوم وليلة فالكلام فيها يقع فى مواضع فى بيان أصل فرضيتها وفى بيان عددها وفى بيان عدد ركعاتها وفى بيان أركانها وفى بيان شرائط الاركان وفى بيان واجباتها وفى بيان سننها وفى بيان ما يستحب فعله وما يكره فيها وفى بيان ما يفسدها وفى بيان حكمها اذا فسدت أو فاتت عن أوقاتها أو فات شئ من صلاة من هذه الصلوات عن الجماعة أو عن محله الأصلى ونذكره فى آخر الصلاة (أما) فرضيتها فثابتة بالكتاب والسنة والاجماع والمعقول (أما) الكتاب فقوله تعالى فى غير موضع من القرآن أقيموا الصلاة وقوله ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا أى فرضا مؤقتا وقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى ومطلق اسم الصلاة ينصرف الى الصلوات المعهودة وهى التى تؤدى فى كل يوم وليلة وقوله تعالى أقم الصلاة طرفى النهار وزلفا من الليل الآية يجمع الصلوات الخمس لان صلاة الفجر تؤدى فى أحد طرفى النهار وصلاة الظهر والعصر يؤديان فى الطرف الآخر اذ النهار قسمان غداة وعشى والغداة اسم لاول النهار الى وقت الزوال وما بعده العشى حتى ان من حلف لا يأكل العشى فأكل بعد الزوال يحنث فدخل فى طرفى النهار ثلاث صلوات ودخل فى قوله وزلفا من الليل المغرب والعشاء لانهما يؤديان فى زلف من الليل وهى ساعاته وقوله أقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر قيل دلوك الشمس زوالها وغسق الليل أول ظلمته فيدخل فيه صلاة الظهر والعصر وقوله وقرآن الفجر أى وأقم قرآن الفجر وهو صلاة الفجر فثبتت فرضية ثلاث صلوات بهذه الآية وفرضية صلاتى المغرب والعشاء ثبتت بدليل آخر وقيل دلوك الشمس غروبها فيدخل فيه صلاة المغرب والعشاء وتدخل صلاة الفجر فى قوله وقرآن الفجر وفرضية صلاة الظهر والعصر ثبتت بدليل آخر وقوله تعالى فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون وله الحمد فى السموات والارض وعشيا وحين تظهرون روى عن ابن عباس رضى الله عنه أنه قال حين تمسون المغرب والعشاء وحين تصبحون الفجر وعشيا العصر وحين تظهرون الظهر ذكر التسبيح وأراد به الصلاة أى صلوا لله امالان التسبيح من لوازم الصلاة أولانه تنزيه والصلاة من أولها الى آخرها تنزيه الرب عز وجل لما فيها من اظهار الحاجات اليه واظهار العجز والضعف وفيه وصف له بالجلال والعظمة والرفعة والتعالى عن الحاجة قال الشيخ أبو منصور الماتريدى السمرقندى انهم فهموا من هذه الآية فرضية الصلوات الخمس ولو كانت

افهامهم مثل افهام أهل زماننا لما فهموا منها سوى التسبيح المذكور وقوله تعالى فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها ومن آناء الليل فسبحه واطراف النهار لعلك ترضى قيل فى تأويل قوله فسبح أى فصل قبل طلوع الشمس هو صلاة الصبح وقبل غروبها هو صلاة الظهر والعصر ومن آناء الليل صلاة المغرب والعشاء وقوله واطراف النهار على التكرار والاعادة تأكيدا كما فى قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى ان ذكر الصلاة الوسطى على التأكيد لدخولها تحت اسم الصلوات كذا ههنا وقوله تعالى فى بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه يسبح له فيها بالغدو والآصال قيل الذكر والتسبيح ههنا هما الصلاة وقيل الذكر سائر الاذكار والتسبيح الصلاة وقوله بالغدو صلاة الغداة والآصال صلاة الظهر والعصر والمغرب والعشاء وقيل الآصال هو صلاة العصر ويحتمل العصر والظهر لأنهما يؤديان فى الأصيل وهو العشى وفرضية المغرب والعشاء عرفت بدليل آخر (وأما) السنة فما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال عام حجة الوداع اعبدوا ربكم وصلوا خمسكم وصوموا شهركم وحجوا بيت ربكم وأدوا زكاة أموالكم طيبة بها أنفسكم تدخلوا جنة ربكم وروى عن عبادة بن الصامت رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تعالى فرض على عباده المؤمنين فى كل يوم وليلة خمس صلوات وعن عبادة أيضا رضى الله عنه انه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول خمس صلوات كتبهن الله تعالى على العباد فمن أتى بهن ولم يضيع من حقهن شيأ استخفافا بحقهن فان له عند الله عهدا أن يدخله الجنة ومن لم يأت بهن فليس له عند الله عهد ان شاء عذبه وان شاء أدخله الجنة وعليه اجماع الأمة فان الامة أجمعت على فرضية هذه الصلوات (وأما) المعقول فمن وجوه أحدها ان هذه الصلوات انما وجبت شكرا للنعم منها نعمة الخلقة حيث فضل الجوهر الانسى بالتصوير على أحسن صورة وأحسن تقويم كما قال تعالى وصوركم فأحسن صوركم وقال لقد خلقنا الانسان فى أحسن تقويم حتى لا ترى أحدا يتمنى أن يكون على غير هذا التقويم والصورة التى أنشئ عليها (ومنها) نعمة سلامة الجوارح عن الآفات اذ بها يقدر على اقامة مصالحه أعطاه الله ذلك كله انعاما محضا من غير أن يسبق منه ما يوجب استحقاق شئ من ذلك فأمر باستعمال هذه النعمة فى خدمة المنعم شكرا لما أنعم اذ شكر النعمة استعمالها فى خدمة المنعم (ثم) الصلاة تجمع استعمال جميع الجوارح الظاهرة من القيام والركوع والسجود والقعود ووضع اليد مواضعها وحفظ العين وكذا الجوارح الباطنة من شغل القلب بالنية واشعاره بالخوف والرجاء واحضار الذهن والعقل بالتعظيم والتبجيل ليكون عمل كل عضو شكرا لما أنعم عليه فى ذلك (ومنها) نعمة المفاصل اللينة والجوارح المنقادة التى بها يقدر على استعمالها فى الأحوال المختلفة من القيام والقعود والركوع والسجود والصلاة تشتمل على هذه الاحوال فأمرنا باستعمال هذه النعم الخاصة فى هذه الاحوال فى خدمة المنعم شكرا لهذه النعمة وشكر النعمة فرض عقلا وشرعا (ومنها) أن الصلاة وكل عبادة خدمة الرب جل جلاله وخدمة المولى على العبد لا تكون الا فرضا اذ التبرع من العبد على مولاه محال والعزيمة هى شغل جميع الأوقات بالعبادات بقدر الامكان وانتفاء الحرج الا أن الله تعالى بفضله وكرمه جعل لعبده أن يترك الخدمة فى بعض الاوقات رخصة حتى لو شرع لم يكن له الترك لأنه اذا شرع فقد اختار العزيمة وترك الرخصة فيعود حكم العزيمة يحقق ما ذكرنا أن العبد لا بد له من اظهار سمة العبودية لمخالفة من استعصى مولاه وأظهر الترفع عن العبادة وفى الصلاة اظهار سمة العبودية لما فيها من القيام بين يدى المولى جل جلاله وتحنية الظهر له وتعفير الوجه بالارض والجثو على الركبتين والثناء عليه والمدح له (ومنها) أنها مانعة للمصلى عن ارتكاب المعاصى لأنه اذا قام بين يدى ربه خاشعا متذللا مستشعرا هيبة الرب جل جلاله خائفا تقصيره فى عبادته كل يوم خمس مرات عصمه ذلك عن اقتحام المعاصى والامتناع عن المعصية فرض وذلك قوله تعالى وأقم الصلاة طرفى النهار وزلفا من الليل ان الحسنات يذهبن السيآت وقوله تعالى وأقم الصلاة ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر (ومنها) انها جعلت مكفرة للذنوب والخطايا والزلات والتقصير اذ العبد فى أوقات

ليله ونهاره لا يخلو عن ذنب أو خطأ أو زلة أو تقصير فى العبادة والقيام بشكر النعمة وان جل قدره وخطره عند الله تعالى اذ قد سبق اليه من الله تعالى من النعم والاحسان مالو أخذ بشكر ذلك لم يقدر على أداء شكر واحدة منها فضلا عن أن يؤدى شكر الكل فيحتاج الى تكفير ذلك اذ هو فرض ففرضت الصلوات الخمس تكفيرا لذلك

﴿ فصل ﴾ وأما عددها فالخمس ثبت ذلك بالكتاب والسنة واجماع الأمة (أما) الكتاب فما تلونا من الايات التى فيها فرضية خمس صلوات وقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى اشارة الى ذلك لأنه ذكر الصلوات بلفظ الجمع وعطف الصلاة الوسطى عليها والمعطوف غير المعطوف عليه فى الأصل فهذا يقتضى جمعا يكون له وسطى والوسطى غير ذلك الجمع وأقل جمع يكون له وسطى والوسطى غير ذلك الجمع هو الخمس لأن الأربع والست لا وسطى لهما وكذا هو شفع اذ الوسط ماله حاشيتان متساويتان ولا يوجد ذلك فى الشفع والثلاث له وسطى لكن الوسطى ليس غير الجمع اذ الاثنان ليسا بجمع صحيح والسبعة وكل وتر بعدها له وسطى لكنه ليس بأقل الجمع لان الخمسة أقل من ذلك (وأما) السنة فما روينا من الاحاديث وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما علم الاعرابى الصلوات الخمس فقال هل على شئ غيرهذا فقال عليه الصلاة والسلام لا الا أن تطوع والامة أجمعت على هذا من غير خلاف بينهم ولهذا قال عامة الفقهاء ان الوتر سنة لما ان كتاب الله والسنن المتواترة والمشهورة ماأوجبت زيادة على خمس صلوات فالقول بفرضية الزيادة عليها باخبار الاحاد يكون قولا بفرضية صلاة سادسة وانه خلاف الكتاب والسنة واجماع الامة ولا يلزم هذا أبا حنيفة لانه لا يقول بفرضية الوتر وانما يقول بوجوبه (والفرق) بين الواجب والفرض كما بين السماء والارض على ما عرف فى موضعه والله أعلم

﴿ فصل ﴾ وأما عدد ركعات هذه الصلوات فالمصلى لا يخلو اما أن يكون مقيما واما أن يكون مسافرا فان كان مقيما فعدد ركعاتها سبعة عشر ركعتان وأربع وأربع وثلاث وأربع عرفنا ذلك بفعل النبى صلى الله عليه وسلم وقوله صلوا كما رأيتمونى أصلى وهذا لانه ليس فى كتاب الله عدد ركعات هذه الصلوات فكانت نصوص الكتاب العزيز مجملة فى حق المقدار ثم زال الاجمال ببيان النبى صلى الله عليه وسلم قولا وفعلا كما فى نصوص الزكاة والعشر والحج وغير ذلك وان كان مسافرا فعدد ركعاتها فى حقه احدى عشرة عندنا ركعتان وركعتان وركعتان وثلاث وركعتان وعند الشافعى سبعة عشر كما فى حق المقيم

﴿ فصل ﴾ والكلام فى صلاة المسافر يقع فى ثلاث مواضع أحدها فى بيان المقدار المفروض من الصلاة فى حق المسافر والثانى فى بيان ما يصير المقيم به مسافرا والثالث فى بيان ما يصير به المسافر مقيما ويبطل به السفر ويعود الى حكم الاقامة (أما) الاول فقد قال أصحابنا ان فرض المسافر من ذوات الاربع ركعتان لا غير وقال الشافعى أربع كفرض المقيم الا أن للمسافر أن يقصر رخصة من مشايخنا من لقب المسئلة بأن القصر عندنا عزيمة والاكمال رخصة وهذا التلقيب على أصلنا خطأ لان الركعتين من ذوات الاربع فى حق المسافر ليستا قصرا حقيقة عندنا بل هما تمام فرض المسافر والاكمال ليس رخصة فى حقه بل هو اساءة ومخالفة للسنة هكذا روى عن أبى حنيفة أنه قال من أتم الصلاة فى السفر فقد أساء وخالف السنة وهذا لان الرخصة اسم لما تغير عن الحكم الاصلى لعارض الى تخفيف ويسر لما عرف فى أصول الفقه ولم يوجد معنى التغيير فى حق المسافر رأسا اذ الصلاة فى الاصل فرضت ركعتين فى حق المقيم والمسافر جميعا لما نذكر ثم زيدت ركعتان فى حق المقيم وأقرت الركعتان على حالهما فى حق المسافر كما كانتا فى الاصل فانعدم معنى التغيير أصلا فى حقه وفى حق المقيم وجد التغيير لكن الى الغلظ والشدة لا الى السهولة واليسر والرخصة تنبئ عن ذلك فلم يكن ذلك رخصة فى حقه حقيقة ولو سمى فانما سمى مجازا لوجود بعض معانى الحقيقة وهو التغيير (احتج) الشافعى بقوله تعالى واذا ضربتم فى الارض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ولفظة لا جناح تستعمل

فى المباحات والمرخصات دون الفرائض والعزائم وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تعالى تصدق عليكم بشطر الصلاة الا فاقبلوا صدقته والمتصدق عليه يكون مختارا فى قبول الصدقة كما فى التصدق من العباد ولان القصر ثبت نظرا للمسافر تخفيفا عليه فى السفر الذى هو محل المشقات المتضاعفة والتخفيف فى التخيير فان شاء مال الى القصر وان شاء مال الى الاكمال كما فى الافطار فى شهر رمضان (ولنا) ماروى عن عمر رضى الله عنه انه قال صلاة المسافر ركعتان وصلاة الجمعة ركعتان تام غير قصر على لسان نبيكم محمد صلى الله عليه وسلم وروى تمام غير قصر وروى الفقيه الجليل أبو أحمد العياضى السمرقندى وأبو الحسن الكرخى عن ابن عباس رضى الله عنه هكذا وروى عن عائشة رضى الله عنها انها قالت فرضت الصلاة فى الأصل ركعتين الا المغرب فانها وتر النهار ثم زيدت فى الحضر وأقرت فى السفر على ما كانت وروى عن عمران بن حصين رضى الله عنه انه قال ماسافر رسول الله صلى الله عليه وسلم الا وصلى ركعتين الا المغرب ولو كان القصر رخصة والاكمال هو العزيمة لما ترك العزيمة الا احيانا اذ العزيمة أفضل وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يختار من الأعمال الا أفضلها وكان لا يترك الأفضل الا مرة أو مرتين تعليما للرخصة فى حق الأمة فاما ترك الأفضل أبدا وفيه تضييع الفضيلة عن النبى صلى الله عليه وسلم فى جميع عمره فمما لا يحتمل والدليل عليه انه صلى الله عليه وسلم قصر بمكة وقال لأهل مكة أتموا يا أهل مكة فانا قوم سفر فلو جاز الأربع لما اقتصر على الركعتين لوجهين أحدهما انه كان يغتنم زيادة العمل فى الحرم لما للعبادة فيه من تضاعف الاجر والثانى انه صلى الله عليه وسلم كان اماما وخلفه المقيمون من أهل مكة فكان ينبغى أن يتم أربعا كيلا يحتاج أولئك القوم الى التفرد ولينالوا فضيلة الائتمام به فى جميع الصلاة وحيث لم يفعل دل ذلك على صحة ماقلنا وروى أن عثمان رضى الله عنه أتم الصلاة بمنى فأنكر عليه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى قال لهم انى تأهلت بمكة وقد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من تأهل بقوم فهو منهم فدل انكار الصحابة رضى الله عنهم واعتذار عثمان رضى الله عنه ان الفرض ماقلنا اذ لو كان الأربع عزيمة لما أنكرت الصحابة عليه ولما اعتذر هو اذ لا يلام على العزائم ولا يعتذر عنها فكان ذلك اجماعا من الصحابة رضى الله عنهم على ماقلنا وروى عن ابن عمر رضى الله عنهما انه سئل عن الصلاة فى السفر فقال ركعتان ركعتان من خالف السنة كفر أى خالف السنة اعتقادا لا فعلا وروى عن ابن عباس رضى الله عنه ان رجلين سألاه وكان أحدهما يتم الصلاة فى السفر والآخر يقصر عن حالهما فقال للذى قصر أنت أكملت وقال للآخر أنت قصرت ولا حجة له فى الآية لأن المذكور فيها أصل القصر لا صفته وكيفيته والقصر قد يكون عن الركعات وقد يكون عن القيام الى القعود وقد يكون عن الركوع والسجود الى الايماء لخوف العدو لا بترك شطر الصلاة وذلك مباح مرخص عندنا فلا يكون حجة مع الاحتمال مع ان فى الآية مايدل على ان المراد منه ليس هو القصر عن الركعات وهو ترك شطر الصلاة لأنه علق القصر بشرط الخوف وهو خوف فتنة الكفار بقوله ان خفتم أن يفتنكم الذين كفروا والقصر عن الركعات لا يتعلق بشرط الخوف بل يجوز من غير خوف والحديث دليلنا لأنه أمر بالقبول فلا يبقى له خيار الرد شرعا اذ الأمر للوجوب وقوله المتصدق عليه يكون مختارا فى القبول قلنا معنى قوله تصدق عليكم أى حكم عليكم على ان التصدق من الله تعالى فيما لا يحتمل التمليك يكون عبارة عن الاسقاط كالعفو من الله تعالى وماذكر من المعنى غير سديد لأن هذا ليس ترفيها بقصر شطر الصلاة بل لم يشرع فى السفر الا هذا القدر لماذكرنا من الدلائل ولقول ابن عباس رضى الله عنه لا تقولوا قصرا فان الذى فرضها فى الحضر أربعا هو الذى فرضها فى السفر ركعتين وليس الى العباد ابطال قدر العبادات الموظفة عليهم بالزيادة والنقصان الا ترى ان من أراد أن يتم المغرب أربعا أو الفجر ثلاثا أو أربعا لا يقدر على ذلك كذا هذا ولا قصر فى الفجر والمغرب لأن القصر بسقوط شطر الصلاة وبعد سقوط الشطر منهما لا يبقى نصف مشروع بخلاف ذوات الأربع وكذا لا قصر فى السنن والتطوعات لأن القصر بالتوقيف ولا توقيف

ثمة ومن الناس من قال بترك السنن فى السفر و روى عن بعض الصحابة أنه قال لو أتيت بالسنن فى السفر لاتممت الفريضة وذلك عندنا محمول على حالة الخوف على وجه لا يمكنه المكث لاداء السنن وعلى هذا الاصل يبنى ان المسافر لو اختار الاربع لا يقع الكل فرضا بل المفروض ركعتان لا غير والشطر الثانى يقع تطوعا عندنا وعنده يقع الكل فرضا حتى لو لم يقعد على رأس الركعتين قدر التشهد فسدت صلاته عندنا لانها القعدة الاخيرة فى حقه وهى فرض وعنده لا تفسد لانها القعدة الاولى عنده وهى ليست بفرض فى المكتوبات بلا خلاف وعلى هذا الاصل يبنى اقتداء المقيم بالمسافر انه يجوز فى الوقت وفى خارج الوقت وفى ذوات الأربع واقتداء المسافر بالمقيم يجوز فى الوقت ولا يجوز فى خارج الوقت عندنا لان فرض المسافر قد تقرر ركعتين على وجه لا يحتمل التغيير بالاقتداء بالمقيم فكانت القعدة الاولى فرضا فى حقه فيكون هذا اقتداء المفترض بالمتنفل فى حق القعدة وهذا لا يجوز على أصل أصحابنا وهذا المعنى لا يوجد فى الوقت ولا فى اقتداء المقيم بالمسافر ولو ترك القراءة فى الاوليين أو فى واحدة منهما تفسد صلاته لان القراءة فى الركعتين فى صلاة ذات ركعتين فرض وقد فات على وجه لا يحتمل التدارك بالقضاء فتفسد صلاته وعند الشافعى أيضا تفسد لان العزيمة وان كانت هى الاربع عنده لكن القراءة فى الركعات كلها فرض عنده ولو اقتدى المسافر بالمقيم فى الظهر ثم أفسدها على نفسه فى الوقت أو بعد ما خرج الوقت فان عليه ان يصلى ركعتين عندنا وعنده يصلى أربعا ولا يجوز له القصر لان العزيمة فى حق المسافر هى ركعتان عندنا وانما صار فرضه أربعا بحكم التبعية للمقيم بالاقتداء به وقد بطلت التبعية ببطلان الاقتداء فيعود حكم الاصل وعنده لما كانت العزيمة هى الاربع وانما أبيح القصر رخصة فاذا اقتدى بالمقيم فقد اختار العزيمة فتأكد عليه وجوب الاربع فلا تجوز له الرخصة بعد ذلك ويستوى فى المقدار المفروض على المسافر من الصلاة سفر الطاعة من الحج والجهاد وطلب العلم وسفر المباح كسفر التجارة ونحوه وسفر المعصية كقطع الطريق والبغى وهذا عندنا وقال الشافعى لا تثبت رخصة القصر فى سفر المعصية وجه قوله ان رخصة القصر تثبت تخفيفا أو نظرا على المسافر والجانى لا يستحق النظر والتخفيف (ولنا) ان ما ذكرنا من الدلائل لا يوجب الفصل بين مسافر ومسافر فوجب العمل بعمومها واطلاقها ويستوى فيما ذكرنا من اعداد الركعات فى حق المقيم والمسافر صلاة الامن والخوف فالخوف لا يؤثر فى نقصان العدد مقيما كان الخائف أو مسافرا وهو قول عامة الصحابة رضى الله عنهم وانما يؤثر فى سقوط اعتبار بعض ما ينافى الصلاة فى الاصل من المشى ونحو ذلك على ما نذكره فى صلاة الخوف ان شاء الله تعالى

﴿فصل﴾ واما بيان ما يصير به المقيم مسافرا فالذى يصير المقيم به مسافرا نية مدة السفر والخروج من عمران المصر فلابد من اعتبار ثلاثة أشياء أحدها مدة السفر وأقلها غير مقدر عند أصحاب الظواهر وعند عامة العلماء مقدر واختلفوا فى التقدير قال أصحابنا مسير ثلاثة أيام سير الابل ومشى الاقدام وهو المذكور فى ظاهر الروايات وروى عن أبى يوسف يومان وأكثر الثالث وكذا روى الحسن عن أبى حنيفة وابن سماعة عن محمد ومن مشايخنا من قدره بخمسة عشر فرسخا وجعل لكل يوم خمس فراسخ ومنهم من قدره بثلاث مراحل وقال مالك أربعة برد كل بريد اثنا عشر ميلا واختلفت أقوال الشافعى فيه قيل ستة وأربعون ميلا وهو قريب من قول بعض مشايخنا لان العادة ان القافلة لا تقطع فى يوم أكثر من خمسة فراسخ وقيل يوم وليلة وهو قول الزهرى والاوزاعى واثبت أقواله انه مقدر بيومين اما أصحاب الظواهر فاحتجوا بظاهر قوله تعالى واذا ضربتم فى الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة علق القصر بمطلق الضرب فى الارض فالتقدير تقييد لمطلق الكتاب ولا يجوز الا بدليل (ولنا) ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة أيام ولياليها جعل لكل مسافر أن يمسح ثلاثة أيام ولياليها ولن يتصور أن يمسح المسافر ثلاثة أيام ولياليها ومدة السفر أقل من هذه المدة وقال النبى صلى الله عليه وسلم لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تسافر

ثلاثة أيام الا مع محرم أو زوج فلو لم تكن المدة مقدرة بالثلاث لم يكن لتخصيص الثلاث معنى والحديثان فى حد الاستفاضة والاشتهار فيجوز نسخ الكتاب بهما ان كان تقييد المطلق نسخا مع ما انه لا حجة لهم فى الآية لان الضرب فى الارض فى اللغة عبارة عن السير فيها مسافرا يقال ضرب فى الارض أى سار فيها مسافرا فكان الضرب فى الارض عبارة عن سير يصير الانسان به مسافرا لا مطلق السير والكلام فى انه هل يصير مسافرا بسير مطلق من غير اعتبار المدة وكذا مطلق الضرب فى الارض يقع على سير يسمى سفرا والنزاع فى تقديره شرعا والآية ساكتة عن ذلك وقد ورد الحديث بالتقدير فوجب العمل به والله الموفق (واحتج) مالك بما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال يا أهل مكة لا تقصروا الصلاة فيما دون مكة الى عسفان وذلك أربعة برد وهو غريب فلا يقبل خصوصا فى معارضة المشهور وجه قول الشافعى ان الرخصة انما ثبتت لضرب مشقة يختص بها المسافرون وهى مشقة الحل والسير والنزول لان المسافر يحتاج الى حمل رحله من غير أهله وحطه فى غير أهله والسير وهذه المشقات تجتمع فى يومين لانه فى اليوم الاول يحط الرحل فى غير أهله وفى اليوم الثانى يحمله من غير أهله والسير موجود فى اليومين بخلاف اليوم الواحد لانه لا يوجد فيه الا مشقة السير لانه يحمل الرحل من وطنه و يحطه فى موضع الاقامة فيقدر بيومين لهذا (ولنا) ما روينا من الحديثين ولان وجوب الاكمال كان ثابتا بدليل مقطوع به فلا يجوز رفعه الا بمثله وما دون الثلاث مختلف فيه والثلاث مجمع عليه فلا يجوز رفعه بما دون الثلاث وما ذكر من المعنى يبطل بمن سافر يوما على قصد الرجوع الى وطنه فانه يلحقه مشقة الحل والحط والسير على ما ذكر ومع هذا لا يقصر عنده وبه تبين ان الاعتبار لاجتماع المشقات فى يوم واحد وذلك بثلاثة أيام لانه يلحقه فى اليوم الثانى مشقة حمل الرحل من غير أهله والسير وحطه فى غير أهله وانما قدرنا بسير الابل ومشى الاقدام لانه الوسط لان ابطأ السير سير العجلة والاسرع سير الفرس والبريد فكان أوسط أنواع السير سير الابل ومشى الاقدام وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم خير الأمور أوساطها ولان الاقل والاكثر يتجاذبان فيستقر الأمر على الوسط وعلى هذا يخرج ما روى عن أبى حنيفة فيمن سار فى الماء يوما وذلك فى البر ثلاثة أيام انه يقصر الصلاة لانه لا عبرة للاسراع وكذا لو سار فى البر الى موضع فى يوم أو يومين وانه بسير الابل والمشى المعتاد ثلاثة أيام يقصر اعتبارا للسير المعتاد وعلى هذا اذا سافر فى الجبال والعقبات أنه يعتبر مسيرة ثلاثة أيام فيها لا فى السهل فالحاصل أن التقدير بمسيرة ثلاثة أيام أو بالمراحل فى السهل والجبل والبر والبحر ثم يعتبر فى كل ذلك السير المعتاد فيه وذلك معلوم عند الناس فيرجع اليهم عند الاشتباه والتقدير بالفراسخ غير سديد لأن ذلك يختلف باختلاف الطريق وقال أبو حنيفة اذا خرج الى مصر فى ثلاثة أيام وأمكنه أن يصل اليه من طريق آخر فى يوم واحد قصر وقال الشافعى ان كان لغرض صحيح قصر وان كان من غير غرض صحيح لم يقصر ويكون كالعاصى فى سفره والصحيح قولنا لان الحكم معلق بالسفر فكان المعتبر مسيرة ثلاثة أيام على قصد السفر وقد وجد والثانى نية مدة السفر لان السير قد يكون سفرا وقد لا يكون لان الانسان قد يخرج من مصره الى موضع لاصلاح الضيعة ثم تبدو له حاجة أخرى الى المجاوزة عنه الى موضع آخر ليس بينهما مدة سفر ثم وثم الى أن يقطع مسافة بعيدة أكثر من مدة السفر لا لقصد السفر فلا بد من النية للتمييز والمعتبر فى النية هو نية الاصل دون التابع حتى يصير العبد مسافرا بنية مولاه والزوجة بنية الزوج وكل من لزمه طاعة غيره كالسلطان وأمير الجيش لان حكم التبع حكم الاصل وأما الغريم مع صاحب الدين فان كان مليا فالنية اليه لانه يمكنه قضاء الدين والخروج من يده وان كان مفلسا فالنية الى الطالب لانه لا يمكنه الخروج من يده فكان تابعا له والثالث الخروج من عمران المصر فلا يصير مسافرا بمجرد نية السفر ما لم يخرج من عمران المصر وأصله ما روى عن على رضى الله عنه أنه لما خرج من البصرة يريد الكوفة صلى الظهر أربعا ثم نظر الى خص امامه وقال لو جاوزنا الخص صلينا ركعتين ولان النية انما تعتبر اذا كانت مقارنة للفعل لان مجرد العزم عفو وفعل السفر لا يتحقق الا بعد الخروج من المصر فما لم يخرج لا يتحقق قران النية بالفعل فلا يصير

مسافرا

مسافرا وهذا بخلاف المسافر اذا نوى الاقامة فى موضع صالح للاقامة حيث يصير مقيما للحال لان نية الاقامة هناك قارنت الفعل وهو ترك السفر لان ترك الفعل فعل فكانت معتبرة وههنا بخلافه وسواء خرج فى أول الوقت أو فى وسطه أو فى آخره حتى لو بقى من الوقت مقدار ما يسع لاداء ركعتين فانه يقصر فى ظاهر قول أصحابنا وقال محمد بن شجاع البلخى وابراهيم النخعى انما يقصر اذا خرج قبل الزوال فاما اذا خرج بعد الزوال فانه يكمل الظهر وانما يقصر العصر وقال الشافعى اذا مضى من الوقت مقدار ما يمكنه اداء أربع ركعات فيه يجب عليه الاكمال ولا يجوز له القصر وان مضى دون ذلك اختلف أصحابه فيه وان بقى من الوقت مقدار ما يسع لركعة واحدة لا غير أو للتحريمة فقط يصلى ركعتين عندنا وعند زفر يصلى أربعا (اما) الكلام فى المسئلة الاولى فبناء على ان الصلاة تجب فى أول الوقت أو فى آخره فعندهم تجب فى أول الوقت فكلما دخل الوقت أو مضى منه مقدار ما يسع لأداء الاربع وجب عليه اداء أربع ركعات فلا يسقط شطرها بسبب السفر بعد ذلك كما اذا صارت دينا فى الذمة بمضى الوقت ثم سافر لا يسقط الشطر كذا ههنا وعند المحققين من أصحابنا لا تجب فى أول الوقت على التعيين وانما تجب فى جزء من الوقت غير معين وانما التعيين الى المصلى من حيث الفعل حتى انه اذا شرع فى أول الوقت يجب فى ذلك الوقت وكذا اذا شرع فى وسطه أو آخره ومتى لم يعين بالفعل حتى بقى من الوقت مقدار ما يصلى فيه أربعا وهو مقيم يجب عليه تعيين ذلك الوقت للاداء فعلا حتى يأثم بترك التعيين وان كان لا يتعين للاداء بنفسه شرعا حتى لو صلى فيه التطوع جاز واذا كان كذلك لم يكن اداء الاربع واجبا قبل الشروع فاذا نوى السفر وخرج من العمران حتى صار مسافرا تجب عليه صلاة المسافرين ثم ان كان الوقت فاضلا على الاداء يجب عليه اداء ركعتين فى جزء من الوقت غير معين ويتعين ذلك بفعله وان لم يتعين بالفعل الى آخر الوقت يتعين آخر الوقت لوجوب تعيينه للاداء فعلا وكذا اذا لم يكن الوقت فاضلا على الاداء ولكنه يسع للركعتين يتعين للوجوب وينبى على هذا الأصل الطاهرة اذا حاضت فى آخر الوقت أو نفست والعاقل اذا جن أو أغمى عليه والمسلم اذا ارتد والعياذ بالله وقد بقى من الوقت ما يسع الفرض لا يلزمهم الفرض عند أصحابنا لان الوجوب يتعين فى آخر الوقت عندنا اذا لم يوجد الأداء قبله فيستدعى الأهلية فيه لاستحالة الايجاب على غير الاهل ولم يوجد وعندهم يلزمهم الفرض لان الوجوب عندهم بأول الوقت والاهلية ثابتة فى أوله ودلائل هذا الأصل تعرف فى أصول الفقه ولو صلى الصبى الفرض فى أول الوقت ثم بلغ تلزمه الاعادة عندنا خلافا للشافعى وكذا اذا أحرم بالحج ثم بلغ قبل الوقوف بعرفة لا يجزيه عن حجة الاسلام عندنا خلافا له وجه قوله ان عدم الوجوب عليه كان نظرا له والنظر له هنا الوجوب كيلا تلزمه الاعادة فاشبه الوصية حيث صحت منه نظرا له وهو الثواب ولا ضرر فيه لان ملكه يزول بالميراث ان لم يزل بالوصية (ولنا) ان فى نفس الوجوب ضررا فلا يثبت مع الصبى كما لو لم يبلغ فيه وانما انقلب نفعا بحالة اتفقت وهى البلوغ فيه وانه نادر فبقى عدم الوجوب لانه نفع فى الاصل المسلم اذا صلى ثم ارتد عن الاسلام والعياذ بالله ثم أسلم فى الوقت فعليه اعادة الصلاة عندنا وعند الشافعى لا اعادة عليه وعلى هذا الحج واحتج بقوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم فى الدنيا والآخرة علق حبط العمل بالموت على الردة دون نفس الردة لان الردة حصلت بعد الفراغ من القربة فلا يبطلها كما لو تيمم ثم ارتد عن الاسلام ثم أسلم (ولنا) قوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله وقوله تعالى ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون علق حبط العمل بنفس الاشراك بعد الايمان واما الآية فنقول من علق حكما بشرطين وعلقه بشرط فالحكم يتعلق بكل واحد من التعليقين وينزل عند أيهما وجد كمن قال لعبده أنت حر اذا جاء يوم الخميس ثم قال له أنت حر اذا جاء يوم الجمعة لا يبطل واحد منهما بل اذا جاء يوم الخميس عتق ولو كان باعه فجاء يوم الخميس ولم يكن فى ملكه ثم اشتراه فجاء يوم الجمعة وهو فى ملكه عتق بالتعليق الآخر واما التيمم فهو ليس بعبادة وانما هو طهارة وأثر الردة فى ابطال العبادات الا انه لا ينعقد مع الكفر لعدم الحاجة والحاجة ههنا متحققة والردة لا تبطلها لكونه مجبورا على الاسلام فبقيت

الحاجة على ماذكرنا فى فصل التيمم (واما) الكلام فى المسئلة الثانية فبناء على أصل مختلف بين اصحابنا وهو مقدار ما يتعلق به الوجوب فى آخر الوقت قال الكرخى وأكثر المحققين من أصحابنا ان الوجوب يتعلق بآخر الوقت بمقدار التحريمة وقال زفر لا يجب الا اذا بقى من الوقت مقدار ما يؤدى فيه الفرض وهو اختيار القدورى وبنى على هذا الاصل الحائض اذا طهرت فى آخر الوقت وبلغ الصبى وأسلم الكافر وأفاق المجنون والمغمى عليه وأقام المسافر أو سافر المقيم وهى مسئلة الكتاب فعلى قول زفر ومن تابعه من أصحابنا لا يجب الفرض ولا يتغير الا اذا بقى من الوقت مقدار ما يمكن فيه الاداء وعلى القول المختار يجب الفرض ويتغير الاداء وان بقى مقدار ما يسع للتحريمة فقط وجه قول زفر ان وجوب الاداء يقتضى تصور الاداء واداء كل الفرض فى هذا القدر لا يتصور فاستحال وجوب الاداء (ولنا) ان آخر الوقت يجب تعيينه على المكلف للاداء فعلا على ما مر فان بقى مقدار ما يسع لكل الصلاة يجب تعيينه لكل الصلاة فعلا بالاداء وان بقى مقدار ما يسع للبعض وجب تعيينه لذلك البعض لان تعيين كل الوقت لكل العبادة تعيين كل أجزائه لكل أجزائها ضرورة وفى تعيين جزء من الوقت لجزء من الصلاة فائدة وهى أن الصلاة لا تتجزأ فاذا وجب البعض فيه وجب الكل فيما يتعقبه من الوقت ان كان لا يتعقبه وقت مكروه وان تعقبه يجب الكل ليؤدى فى وقت آخر واذا لم يبق من الوقت الا قدر ما يسع التحريمة وجب تحصيل التحريمة ثم تجب بقية الصلاة ضرورة وجوب التحريمة فيؤديها فى الوقت المتصل به فيما وراء الفجر وفى الفجر يؤديها فى وقت آخر لان الوجوب على التدريج الذى ذكرنا قد تقرر وقد عجز عن الاداء فيقضى وهذا بخلاف الكافر اذا أسلم بعد طلوع الفجر من يوم رمضان حيث لا يلزمه صوم ذلك اليوم لان هناك الوقت معيار للصوم فكل جزء منه على الاطلاق لا يصلح للجزء الاول من العبادة بل الجزء الاول من الوقت متعين للجزء الاول من العبادة ثم الثانى منه للثانى منها والثالث للثالث وهكذا فلا يتصور وجوب الجزء الاول من العبادة فى الجزء الثانى أو الخامس من الوقت ولا الجزء الخامس من العبادة من الجزء السادس من الوقت فاذا فات الجزء الاول من الوقت وهو ليس باهل فلم يجب الجزء الاول من العبادة لاستحالة الوجوب على غير الاهل فبعد ذلك وان أسلم فى الجزء الثانى أو العاشر لا يتصور وجوب الجزء الاول من الصوم فى ذلك الجزء من الوقت لانه ليس بمحل لوجوبه فيه ولان وجوب كل جزء من الصوم فى جزء من الوقت وهو محل أدائه والجزء الثانى من اليوم لا يتصور أن يكون محلا للجزء الاول من العبادة فلا يتصور وجوب الجزء الأول فلا يتصور وجوب الجزء الآخر لان الصوم لا يتجزأ وجوبا ولا أداء بخلاف الصلاة لان هناك كل جزء مطلق من الوقت يصلح ان يجب فيه الجزء الاول من الصلاة اذ التحريمة منها فى ذلك الوقت لان الوقت ليس بمعيار للصلاة فهو الفرق والله الموفق ثم ماذكرنا من تعلق الوجوب بمقدار التحريمة فى حق الحائض اذا كانت أيامها عشرا فاما اذا كانت أيامها دون العشرة فانما تجب عليها الصلاة اذا طهرت وعليها من الوقت مقدار ما تغتسل فيه فان كان عليها من الوقت ما لا تستطيع ان تغتسل فيه أو لا تستطيع أن تحرم للصلاة فليس عليها تلك الصلاة حتى لا يجب عليها القضاء والفرق ان أيامها اذا كانت أقل من عشرة لا يحكم بخروجها من الحيض بمجرد انقطاع الدم ما لم تغتسل أو يمضى عليها وقت صلاة تصير تلك الصلاة دينا عليها واذا كانت أيامها عشرة بمجرد الانقطاع يحكم بخروجها عن الحيض فاذا أدركت جزأ من الوقت يلزمها قضاء تلك الصلاة سواء تمكنت من الاغتسال أو لم تتمكن بمنزلة كافر أسلم وهو جنب أو صبى بلغ بالاحتلام فى آخر الوقت فعليه قضاء تلك الصلاة سواء تمكن من الاغتسال فى الوقت أو لم يتمكن وهذا لان الحيض هو خروج الدم فى وقت معتاد فاذا انقطع الدم كان ينبغى ان يحكم بزواله لان الاصل ان ما انعدم حقيقة انعدم حكما الا انا لا نحكم بخروجها من الحيض ما لم تغتسل اذا كانت أيامها أقل من عشرة لاجماع الصحابة رضى الله عنهم قال الشعبى حدثنى بضعة عشر نفرا من الصحابة ان الزوج أحق برجعتها ما لم تغتسل وكان المعنى فى ذلك ان نفس الانقطاع ليس بدليل على الطهارة لان ذلك كثيرا ما يتخلل فى زمان الحيض فشرطت زيادة

شئ له أثر فى التطهير وهو الاغتسال أو وجوب الصلاة عليها الا انه من أحكام الطهر بخلاف ما اذا كانت أيامها عشرا لان هناك الاجماع ومثل هذا الدليل المعقول منعدم ولان الدليل قد قام لنا ان الحيض لا يزيد على العشرة وهذه المسألة تستقصى فى كتاب الحيض وهل يباح للزوج قربانها قبل الاغتسال اذا كانت أيامها عشرا عند أصحابنا الثلاثة يباح وعند زفر لا يباح ما لم تغتسل واذا كانت أيامها دون العشرة لا يباح للزوج قربانها قبل الاغتسال بالاجماع واذا مضى عليها وقت صلاة فللزوج ان يقربها عندنا وان لم تغتسل خلافا لزفر على ما يعرف فى كتاب الحيض ان شاء الله تعالى

﴿فصل﴾ واما بيان ما يصير المسافر به مقيما فالمسافر يصير مقيما بوجود الاقامة والاقامة تثبت بأربعة أشياء أحدها صريح نية الاقامة وهو ان ينوى الاقامة خمسة عشر يوما فى مكان واحد صالح للاقامة فلا بد من أربعة أشياء نية الاقامة ونية مدة الاقامة واتحاد المكان وصلاحيته للاقامة (اما) نية الاقامة فامر لا بد منه عندنا حتى لو دخل مصرا ومكث فيه شهرا أو أكثر لانتظار القافلة أو لحاجة أخرى يقول اخرج اليوم أو غدا ولم ينو الاقامة لا يصير مقيما وللشافعى فيه قولان فى قول اذا أقام أكثر مما أقام رسول الله صلى الله عليه وسلم بتبوك كان مقيما وان لم ينو الاقامة ورسول الله صلى الله عليه وسلم أقام بتبوك تسعة عشر يوما أو عشرين يوما وفى قول اذا أقام أربعة أيام كان مقيما ولا يباح له القصر (احتج) لقوله الاول ان الاقامة متى وجدت حقيقة ينبغى ان تكمل الصلاة قلت الاقامة أو كثرت لانها ضد السفر والشئ يبطل بما يضاده الا ان النبى صلى الله عليه وسلم أقام بتبوك تسعة عشر يوما وقصر الصلاة فتركنا هذا القدر بالنص فنأخذ بالقياس فيما وراءه ووجه قوله الآخر على النحو الذى ذكرنا ان القياس ان يبطل السفر بقليل الاقامة لان الاقامة قرار والسفر انتقال والشئ ينعدم بما يضاده فينعدم حكمه ضرورة الا ان قليل الاقامة لا يمكن اعتباره لان المسافر لا يخلو عن ذلك عادة فسقط اعتبار القليل لمكان الضرورة ولا ضرورة فى الكثير والاربعة فى حد الكثرة لان أدنى درجات الكثير ان يكون جمعا والثلاثة وان كانت جمعا لكنها أقل الجمع فكانت فى حد القلة من وجه فلم تثبت الكثرة المطلقة فاذا صارت أربعة صارت فى حد الكثرة على الاطلاق لزوال معنى القلة من جميع الوجوه (ولنا) اجماع الصحابة رضى الله عنهم فانه روى عن سعد بن أبى وقاص رضى الله عنه انه أقام بقرية من قرى نيسابور شهرين وكان يقصر الصلاة وعن ابن عمر رضى الله عنهما انه أقام باذربيجان شهرا وكان يصلى ركعتين وعن علقمة انه أقام بخوارزم سنتين وكان يقصر وروى عن عمران بن حصين رضى الله عنه انه قال شهدت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عام فتح مكة فاقام بمكة ثمان عشرة ليلة لا يصلى الا الركعتين ثم قال لاهل مكة صلوا أربعا فانا قوم سفر والقياس بمقابلة النص والاجماع باطل (واما) مدة الاقامة فاقلها خمسة عشر يوما عندنا وقال مالك والشافعى أقلها أربعة أيام وحجتهما ما ذكرنا وروى ان النبى صلى الله عليه وسلم رخص للمهاجرين المقام بمكة بعد قضاء النسك ثلاثة أيام فهذا اشارة الى ان الزيادة على الثلاث توجب حكم الاقامة (ولنا) ما روى عن ابن عباس وابن عمر رضى الله عنهم انهما قالا اذا دخلت بلدة وأنت مسافر وفى عزمك أن تقيم بها خمسة عشر يوما فاكمل الصلاة وان كنت لا تدرى متى تظعن فاقصر وهذا باب لا يوصل اليه بالاجتهاد لانه من جملة المقادير ولا يظن بهما التكلم جزافا فالظاهر انهما قالاه سماعا من رسول الله صلى الله عليه وسلم وروى عبد الله بن عباس وجابر وأنس رضى الله عنهم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أصحابه دخلوا مكة صبيحة الرابع من ذى الحجة ومكثوا ذلك اليوم واليوم الخامس واليوم السادس واليوم السابع فلما كان صبيحة اليوم الثامن وهو يوم التروية خرجوا الى منى وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى بأصحابه ركعتين وقد وطنوا أنفسهم على اقامة أربعة ايام دل ان التقدير بالاربعة غير صحيح وما روى من الحديث فليس فيه ما يشير الى تقدير أدنى مدة الاقامة بالأربعة لأنه يحتمل انه علم ان حاجتهم ترتفع فى تلك المدة فرخص بالمقام ثلاثا لهذا لا للتقدير

الاقامة (وأما) اتحاد المكان فالشرط نية مدة الاقامة فى مكان واحد لان الاقامة قرار والانتقال يضاده ولا بد من الانتقال فى مكانين واذا عرف هذا فنقول اذا نوى المسافر الاقامة خمسة عشر يوما فى موضعين فان كانا مصرا واحدا أو قرية واحدة صار مقيما لانهما متحدان حكما ألا يرى انه لو خرج اليه مسافر لم يقصر فقد وجد الشرط وهو نية كمال مدة الاقامة فى مكان واحد فصار مقيما وان كانا مصرين نحو مكة ومنى أو الكوفة والحيرة أو قريتين أو أحدهما مصر والآخر قرية لا يصير مقيما لانهما مكانان متباينان حقيقة وحكما ألا ترى انه لو خرج اليه المسافر يقصر فلم يوجد الشرط وهو نية الاقامة فى موضع واحد خمسة عشر يوما فلغت نيته فان نوى المسافر أن يقيم بالليالى فى أحد الموضعين ويخرج بالنهار الى الموضع الآخر فان دخل أولا الموضع الذى نوى المقام فيه بالنهار لا يصير مقيما وان دخل الموضع الذى نوى الاقامة فيه بالليالى يصير مقيما ثم بالخروج الى الموضع الآخر لا يصير مسافرا لان موضع اقامة الرجل حيث يبيت فيه ألا ترى انه اذا قيل للسوقى اين تسكن يقول فى محلة كذا وهو بالنهار يكون بالسوق وذكر فى كتاب المناسك ان الحاج اذا دخل مكة فى أيام العشر ونوى الاقامة خمسة عشر يوما أو دخل قبل أيام العشر لكن بقى الى يوم التروية أقل من خمسة عشر يوما ونوى الاقامة لا يصح لانه لا بد له من الخروج الى عرفات فلا تتحقق نية اقامته خمسة عشر يوما فلا يصح وقيل كان سبب تفقه عيسى بن أبان هذه المسئلة وذلك انه كان مشغولا بطلب الحديث قال فدخلت مكة فى أول العشر من ذى الحجة مع صاحب لى وعزمت على الاقامة شهرا فجعلت أتم الصلاة فلقينى بعض أصحاب أبى حنيفة فقال أخطأت فانك تخرج الى منى وعرفات فلما رجعت من منى بدا لصاحبى أن يخرج وعزمت على أن أصاحبه وجعلت أقصر الصلاة فقال لى صاحب أبى حنيفة أخطأت فانك مقيم بمكة فما لم تخرج منها لا تصير مسافرا فقلت أخطأت فى مسئلة فى موضعين فدخلت مجلس محمد واشتغلت بالفقه وانما أوردنا هذه الحكاية ليعلم مبلغ علم الفقه فيصير مبعثة للطلبة على طلبه (وأما) المكان الصالح للاقامة فهو موضع اللبث والقرار فى العادة نحو الامصار والقرى وأما المفازة والجزيرة والسفينة فليست موضع الاقامة حتى لو نوى الاقامة فى هذه المواضع خمسة عشر يوما لا يصير مقيما كذا روى عن أبى حنيفة وروى عن أبى يوسف فى الاعراب والاكراد والتركمان اذا نزلوا بخيامهم فى موضع ونووا الاقامة خمسة عشر يوما صاروا مقيمين فعلى هذا اذا نوى المسافر الاقامة فيه خمسة عشر يوما يصير مقيما كما فى القرية وروى عنه أيضا انهم لم يصيروا مقيمين فعلى هذا اذا نوى المسافر الاقامة فيه لا يصح ذكر الروايتين عن أبى يوسف فى العيون فصار الحاصل ان عند أبى حنيفة لا يصير مقيما فى المفازة وان كان ثمة قوم وطنوا ذلك المكان بالخيام والفساطيط وعن أبى يوسف روايتان وعلى هذا الامام اذا دخل دار الحرب مع الجند ومعهم أخبية وفساطيط فنووا الاقامة خمسة عشر يوما فى المفازة والصحيح قول أبى حنيفة لان موضع الاقامة موضع القرار والمفازة ليست موضع القرار فى الاصل فكانت النية لغوا ولو حاصر المسلمون مدينة من مدائن أهل الحرب ووطنوا أنفسهم على اقامة خمسة عشر يوما لم تصح نية الاقامة ويقصرون وكذا اذا نزلوا المدينة وحاصروا أهلها فى الحصن وقال أبو يوسف ان كانوا فى الأخبية والفساطيط خارج البلدة فكذلك وان كانوا فى الابنية صحت نيتهم وقال زفر فى الفصلين جميعا ان كانت الشوكة والغلبة للمسلمين صحت نيتهم وان كانت للعدو لم تصح وجه قول زفر ان الشوكة اذا كانت للمسلمين يقع الأمن لهم من ازعاج العدو اياهم فيمكنهم القرار ظاهرا فنية الاقامة صادفت محلها فصحت وأبو يوسف يقول الابنية موضع الاقامة فتصح نية الاقامة فيها بخلاف الصحراء (ولنا) ما روى عن ابن عباس رضى الله عنه ان رجلا سأله وقال انا نطيل الثواء فى أرض الحرب فقال صل ركعتين حتى ترجع الى أهلك ولان نية الاقامة نية القرار وانما تصح فى محل صالح للقرار ودار الحرب ليست موضع قرار المسلمين المحاربين لجواز أن يزعجهم العدو ساعة فساعة لقوة تظهر لهم لان القتال سجال أو تنفذ لهم فى المسلمين حيلة لان الحرب خدعة فلم تصادف النية محلها فلغت ولان غرضهم من المكث هنالك فتح الحصن دون التوطن وتوهم انفتاح الحصن فى كل ساعة قائم فلا

تتحقق

تحقق نيتهم اقامة خمسة عشر يوما فقد خرج الجواب عما قالا وعلى هذا الخلاف اذا حارب أهل العدل البغاة فى دار الاسلام فى غير مصر أو حاصروهم ونووا الاقامة خمسة عشر يوما واختلف المتأخرون فى الاعراب والأكراد والتركمان الذين يسكنون فى بيوت الشعر والصوف قال بعضهم لا يكونون مقيمين أبدا وان نووا الاقامة مدة الاقامة لان المفازة ليست موضع الاقامة والاصح انهم مقيمون لان عادتهم الاقامة فى المفاوز دون الامصار والقرى فكانت المفاوز لهم كالامصار والقرى لاهلها ولان الاقامة للرجل أصل والسفر عارض وهم لا ينوون السفر بل ينتقلون من ماء الى ماء ومن مرعى الى مرعى حتى لو ارتحلوا عن أماكنهم وقصدوا موضعا آخر بينهما مدة سفر صاروا مسافرين فى الطريق ثم المسافر كما يصير مقيما بصريح نية الاقامة فى مكان واحد صالح للاقامة خمسة عشر يوما خارج الصلاة يصير مقيما به فى الصلاة حتى يتغير فرضه فى الحالين جميعا سواء نوى الاقامة فى أول الصلاة أو فى وسطها أو فى آخرها بعد ان كان شئ من الوقت باقيا وان قل وسواء كان المصلى منفردا أو مقتديا مسبوقا أو مدركا الا اذا أحدث المدرك أو نام خلف الامام فتوضأ أو انتبه بعد ما فرغ الامام من الصلاة ونوى الاقامة فانه لا يتغير فرضه عند أصحابنا الثلاثة خلافا لزفر وانما كان كذلك لان نية الاقامة نية الاستقرار والصلاة لا تنافى نية الاستقرار فتصح نية الاقامة فيها فاذا كان الوقت باقيا والفرض لم يؤد بعد كان محتملا للتغيير فيتغير بوجود المغير وهو نية الاقامة واذا خرج الوقت أو أدى الفرض لم يبق محتملا للتغيير فلا يعمل المغير فيه والمدرك الذى نام خلف الامام أو أحدث وذهب للوضوء كانه خلف الامام ألا ترى انه لا يقرأ ولا يسجد للسهو فاذا فرغ الامام فقد استحكم الفرض ولم يبق محتملا للتغيير فى حقه فكذا فى حق اللاحق بخلاف المسبوق واذا عرف هذا فنقول اذا صلى المسافر ركعة ثم نوى الاقامة فى الوقت تغير فرضه لما ذكرنا ان الفرض فى الوقت قابل للتغيير وكذا لو نوى الاقامة بعد ما صلى ركعة ثم خرج الوقت لما قلنا ولو خرج الوقت وهو فى الصلاة ثم نوى الاقامة لا يتغير فرضه لان فرض السفر قد تقرر عليه بخروج الوقت فلا يحتمل التغيير بعد ذلك ولو صلى الظهر ركعتين وقعد قدر التشهد ولم يسلم ثم نوى الاقامة تغير فرضه لما ذكرنا وان نوى الاقامة بعد ما قعد قدر التشهد وقام الى الثالثة فان لم يقيد الركعة بالسجدة تغير فرضه لانه لم يخرج عن المكتوبة بعد الا انه يعيد القيام والركوع لان ذلك نفل فلا ينوب عن الفرض وهو بالخيار فى الشفع الاخير ان شاء قرأ وان شاء سبح وان شاء سكت فى ظاهر الرواية على ما ذكرنا فيما تقدم وان قيد الثالثة بالسجدة ثم نوى الاقامة لا يتغير فرضه لان الفرض قد استحكم بخروجه منه فلا يحتمل التغيير ولكنه يضيف اليها ركعة أخرى لتكون الركعتان له تطوعا لان التقرب الى الله تعالى بالبتراء غير جائز ولو أفسد تلك الركعة ففرضه تام وليس عليه قضاء الشفع الثانى عند علمائنا الثلاثة خلافا لزفر بناء على مسئلة المظنون هذا اذا قعد على رأس الركعتين قدر التشهد فاما اذا لم يقعد ونوى الاقامة وقام الى الثالثة تغير فرضه لما قلنا ثم ينظر ان لم يقم صلبه عاد الى القعدة وان أقام صلبه لا يعود كالمقيم اذا قام من الثالثة الى الرابعة وهو فى القراءة فى الشفع الأخير بالخيار وكذا اذا قام الى الثالثة ولم يقيدها بالسجدة حتى نوى الاقامة تغير فرضه وعليه اعادة القيام والركوع لما مر فان قيد الثالثة بالسجدة ثم نوى الاقامة لا تعمل نيته فى حق هذه الصلاة لان فرضيتها قد فسدت بالاجماع لانه لما قيد الثالثة بالسجدة تم شروعه فى النفل لان الشروع اما أن يكون بتكبيرة الافتتاح أو بتمام فعل النفل وتمام فعل الصلاة بتقييد الركعة بالسجدة ولهذا لا تسمى صلاة بدونه واذا صار شارعا فى النفل صار خارجا عن الفرض ضرورة لكن بقيت التحريمة عند أبى حنيفة وأبى يوسف فيضيف اليها ركعة أخرى ليكون الاربع له تطوعا لان التنفل بالثلاث غير مشروع وعند محمد ارتفعت التحريمة بفساد الفرضية فلا يتصور انقلابه تطوعا مسافر صلى الظهر ركعتين وترك القراءة فى الركعتين أو فى واحدة منهما وقعد قدر التشهد ثم نوى الاقامة قبل أن يسلم أو قام الى الثالثة ثم نوى الاقامة قبل أن يقيدها بالسجدة تحول فرضه أربعا عند أبى حنيفة وأبى يوسف ويقرأ فى الاخيرتين قضاء عن الاوليين وتفسد صلاته عند محمد ولو قيد الثالثة بالسجدة ثم نوى الاقامة تفسد

صلاته بالاجماع لكن يضيف اليها ركعة أخرى ليكون الركعتان له تطوعا على قولهما خلافا لمحمد على ما مر
وجه قول محمد ان ظهر المسافر كفجر المقيم ثم الفجر فى حق المقيم يفسد بترك القراءة فيهما أو فى احداهما على وجه
لا يمكنه اصلاحه الا بالاستقبال فكذا الظهر فى حق المسافر اذ لا تأثير لنية الاقامة فى رفع صفة الفساد وجه قولهما
ان المفسد لم يتقرر لأن المفسد خلو الصلاة عن القراءة فى ركعتين منها ولا يتحقق ذلك بترك القراءة فى الاوليين
لأن صلاة المسافر بعرض أن يلحقها مدة نية الاقامة بخلاف الفجر فى حق المقيم لان ثمة تقرر المفسد اذ ليس لها
هذه العرضية وكذا اذا قيد الثالثة بالسجدة ولو قرأ فى الركعتين جميعا وقعد قدر التشهد وسلم وعليه سهو فنوى
الاقامة لم ينقلب فرضه أربعا وسقط عنه السهو عند أبى حنيفة وأبى يوسف وعند محمد وزفر تغير فرضه أربعا ويسجد
للسهو فى آخر الصلاة ذكر الاختلاف فى نوادر أبى سليمان ولو سجد سجدة واحدة للسهو أو سجدهما ثم نوى الاقامة
تغير فرضه أربعا بالاجماع ويعيد السجدتين فى آخر الصلاة وكذا اذا نوى الاقامة قبل السلام الاول وهذا الاختلاف
راجع الى أصل وهو ان من عليه سجود السهو اذا سلم يخرج من الصلاة عند أبى حنيفة وأبى يوسف خروجا موقوفا ان
عاد الى سجدتى السهو وصح عوده اليهما تبين انه كان لم يخرج وان لم يعد تبين أنه كان خرج حتى لو ضحك بعدما سلم
قبل أن يعود الى سجدتى السهو لا تنتقض طهارته عندهما وعند محمد وزفر سلامه لا يخرجه عن حرمة الصلاة
أصلا حتى لو ضحك قهقهة بعد السلام قبل الاشتغال بسجدتى السهو تنتقض طهارته وجه قول محمد وزفر ان
الشرع أبطل عمل سلام من عليه سجدتا السهو لان سجدتى السهو يؤتى بهما فى تحريمة الصلاة لانهما شرعتا
لجبر النقصان وانما ينجبران لو حصلتا فى تحريمة الصلاة ولهذا يسقطان اذا وجد بعد القعود قدر التشهد ما ينافى
التحريمة ولا يمكن تحصيلهما فى تحريمة الصلاة الا بعد بطلان عمل هذا السلام فصار وجوده وعدمه فى هذه الحالة
بمنزلة واحدة ولو انعدم حقيقة كانت التحريمة باقية فكذا اذا التحق بالعدم ولابى حنيفة وأبى يوسف ان السلام جعل
محللا فى الشرع قال النبى صلى الله عليه وسلم وتحليلها التسليم والتحليل ما يحصل به التحلل ولانه خطاب للقوم
فكان من كلام الناس وانه مناف للصلاة غير ان الشرع أبطل عمله فى هذه الحالة لحاجة المصلى الى جبر النقصان
ولا ينجبر الا عند وجود الجابر فى التحريمة ليلحق الجابر بسبب بقاء التحريمة بمحل النقصان فينجبر النقصان فبقينا
التحريمة مع وجود المنافى لها لهذه الضرورة فان اشتغل بسجدتى السهو وصح اشتغاله بهما تحققت الضرورة
الى ابقاء التحريمة فبقيت وان لم يشتغل لم تتحقق الضرورة فعمل السلام فى الاخراج عن الصلاة وابطال التحريمة
واذا عرف هذا الاصل فنقول وجدت نية الاقامة ههنا والتحريمة باقية عند محمد وزفر فتغير فرضه كما لو نوى
الاقامة قبل السلام أو بعدما عاد الى سجدتى السهو وعند أبى حنيفة وأبى يوسف وجدت نية الاقامة ههنا والتحريمة
منقطعة لان بقاءها مع وجود المنافى لضرورة العود الى سجدتى السهو والعود الى سجدتى السهو ههنا لا يصح لانه
لو صح لتبين ان التحريمة كانت باقية فتبين ان فرضه صار أربعا وهذا وسط الصلاة والاشتغال بسجدتى السهو فى وسط
الصلاة غير صحيح لان محلهما آخر الصلاة فلا فائدة فى التوقف ههنا فلا يتوقف بخلاف ما اذا اقتدى به انسان فى هذه
الحالة لان الاقتداء موقوف ان اشتغل بالسجدتين تبين انه كان صحيحا وان لم يشتغل تبين انه وقع باطلا لان القول
بالتوقف هنالك مفيد لان العود الى سجدتى السهو صحيح فسقط اعتبار المنافى للضرورة وههنا بخلافه
بخلاف ما اذا سجد سجدة واحدة للسهو ثم نوى الاقامة أو سجد السجدتين جميعا حيث يصح وان كان يؤدى
الى ان سجدتى السهو لا يعتد بهما لحصولهما فى وسط الصلاة لان هنالك صح اشتغاله بسجدتى السهو فتبين
ان التحريمة كانت باقية فوجدت نية الاقامة والتحريمة باقية فتغير فرضه أربعا واذا تغير أربعا تبين ان
السجدة حصلت فى وسط الصلاة فيبطل اعتبارها ولكن لا يظهر انها ما كانت معتبرة معتدا بها حين حصلت
بل بطل اعتبارها بعد ذلك وقت حصول نية الاقامة مقتصرا على الحال فاما فيما نحن فيه فبخلافه وفرق بين ما
انعقد صحيحا ثم انفسخ بمعنى يوجب انفساخه وبين ما لم ينعقد من الاصل لان فى الاول ثبت الحكم عند انعقاده

وانتفى بعد انفساخه وفى الثانى لم يثبت الحكم أصلا نظيره من اشترى دارا فوجد بها عيبا فردها بقضاء القاضى حتى انفسخ البيع لا تبطل شفعة الشفيع الذى كان ثبت بالبيع ولو ظهران بدل الدار كان حرا ظهر ان حق الشفيع لم يكن ثابتا لانه ظهران البيع ما كان منعقدا وفى باب الفسخ لا يظهر فكذا ههنا ويعيد السجدتين فى آخر الصلاة عندنا خلافا لزفر والصحيح قولنا لانه شرع لجبر النقصان وانه لا يصلح جابرا قبل السلام ففى وسط الصلاة أولى فيعاد لتحقيق ما شرع له وبخلاف ما اذا نوى الاقامة قبل السلام الاول حيث تصح نية الاقامة لأن التحريمة باقية بيقين ومن مشايخنا من قال لا توقف فى الخروج عن التحريمة بسلام السهو عندهما بل يخرج جزما من غير توقف وانما التوقف فى عود التحريمة ثانيا ان عاد الى سجدتى السهو يعود والا فلا وهذا أسهل لتخريج المسائل وما ذكرنا ان التوقف فى بقاء التحريمة وبطلانها أصح لان التحريمة تحريمة واحدة فاذا بطلت لا تعود الا بالاعادة ولم توجد والله أعلم (والثانى) وجود الاقامة بطريق التبعية وهو ان يصير الاصل مقيما فيصير التبع أيضا مقيما باقامة الاصل كالعبد يصير مقيما باقامة مولاه والمرأة باقامة زوجها والجيش باقامة الامير ونحو ذلك لان الحكم فى التبع ثبت بعلة الاصل ولا تراعى له علة على حدة لما فيه من جعل التبع أصلا وانه قلب الحقيقة (واما) الغريم مع صاحب الدين فهو على التفصيل الذى ذكرنا فى السفر انه ان كان المديون مليا فالمعتبر نيته ولا يصير تبعا لصاحب الدين لانه يمكنه تخليص نفسه بقضاء الدين وان كان مفلسا فالمعتبر نية صاحب الدين لان له حق ملازمته فلا يمكنه ان يفارق صاحب الدين فكانت نيته لغوا لعدم الفائدة ثم فى هذه الفصول انما يصير التبع مقيما باقامة الاصل وتنقلب صلاته أربعا اذا علم التبع بنية اقامة الاصل فاما اذا لم يعلم فلا حتى لو صلى التبع صلاة المسافرين قبل العلم بنية اقامة الاصل فان صلاته جائزة ولا يجب عليه اعادتها وقال بعض أصحابنا ان عليه الاعادة وانه غير سديد لان فى اللزوم بدون العلم به ضررا فى حقه وحرجا ولهذا لم يصح عزل الوكيل بدون العلم به كذا هذا وعلى هذا يبنى أيضا اقتداء المسافر بالمقيم فى الوقت انه يصح وينقلب فرضه أربعا عند عامة العلماء وقال بعض الناس لا ينقلب وقال مالك ان أدرك مع الامام ركعة فصاعدا ينقلب فرضه أربعا وان أدرك مادون الركعة لا ينقلب بان اقتدى به فى السجدة الاخيرة أو بعد ما رفع رأسه منها والصحيح قول العامة لانه لما اقتدى به صار تبعا له لان متابعته واجبة عليه قال صلى الله عليه وسلم انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه والاداء أعنى الصلاة فى الوقت مما يحتمل التغيير الى الكمال اذا وجد دليل التغيير ألا ترى انه تتغير بنية الاقامة فى الوقت وقد وجد ههنا دليل التغيير وهو التبعية فيتغير فرضه أربعا فصار صلاة المقتدى مثل صلاة الامام فصح اقتداؤه به بخلاف ما اذا اقتدى به خارج الوقت حيث لا يصح لان الصلاة خارج الوقت من باب القضاء وانه خلف عن الاداء والاداء لم يتغير لعدم دليل التغيير فلا يتغير القضاء ألا ترى انه لا يتغير بنية الاقامة بعد خروج الوقت واذا لم يتغير فرضه بالاقتداء بقيت صلاته ركعتين والقعدة فرض فى حقه نفل فى حق الامام فلو صح الاقتداء كان هذا اقتداء المفترض بالمتنفل فى حق القعدة وكما لا يجوز اقتداء المفترض بالمتنفل فى جميع الصلاة لا يجوز فى ركن منها وما ذكره مالك غير سديد لان الصلاة مما لا يتجزأ فوجود المغير فى جزئها كوجوده فى كلها ولو أن مقيما صلى ركعتين بقراءة فلما قام الى الثالثة جاء مسافر واقتدى به بعد خروج الوقت لا يصح لما بينا ان فرض المسافر تقرر ركعتين بخروج الوقت والقراءة فرض عليه فى الركعتين نفل فى حق المقيم فى الاخيرتين فيكون اقتداء المفترض بالمتنفل فى حق القراءة فان صلاهما بغير قراءة والمسئلة بحالها ففيه روايتان (وأما) اقتداء المقيم بالمسافر فيصح فى الوقت وخارج الوقت لان صلاة المسافر فى الحالتين واحدة والقعدة فرض فى حقه نفل فى حق المقتدى واقتداء المتنفل بالمفترض جائز فى كل الصلاة فكذا فى بعضها فهو الفرق ثم اذا سلم الامام على رأس الركعتين لا يسلم المقيم لانه قد بقى عليه شطر الصلاة فلو سلم لفسدت صلاته ولكنه يقوم ويتمها أربعا لقوله صلى الله عليه وسلم أتموا يا أهل مكة فانا قوم سفر وينبغى للامام المسافر اذا سلم أن يقول للمقيمين

خلفه أتموا صلاتكم فانا قوم سفر اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم ولا قراءة على المقتدي في بقية صلاته اذا كان مدركا أي لا يجب عليه لانه شفع أخير في حقه ومن مشايخنا من قال ذكر في الأصل ما يدل على وجوب القراءة فانه قال اذا سها يلزمه سجود السهو والاستدلال به الى العكس أولى لأنه الحقه بالمنفرد في حق السهو فكذا في حق القراءة ولا قراءة على المنفرد في الشفع الأخير ثم المقيمون بعد تسليم الامام يصلون وحدانا ولو اقتدى بعضهم ببعض فصلاة الامام منهم تامة وصلاة المقتدين فاسدة لأنهم اقتدوا في موضع يجب عليهم الانفراد ولو قام المقيم الى اتمام صلاته ثم نوى الامام الاقامة قبل التسليم ينظر ان لم يقيد هذا المقيم ركعته بالسجدة رفض ذلك وتابع امامه حتى لو لم يرفض وسجد فسدت صلاته لأن صلاته صارت أربعا تبعا لامامه لأنه ما لم يقيد الركعة بالسجدة لا يخرج عن صلاة الامام ولا يعتد بذلك القيام والركوع لانه وجد على وجه النفل فلا ينوب عن الفرض ولو قيد ركعته بالسجدة ثم نوى الامام الاقامة أتم صلاته ولا يتابع الامام حتى لو رفض ذلك وتابع الامام فسدت صلاته لأنه اقتدى في موضع يجب عليه الانفراد والله أعلم وعلى هذا اذا اقتدى المسافر بالمقيم في الوقت ثم خرج الوقت قبل الفراغ من الصلاة لا تفسد صلاته ولا يبطل اقتداؤه به وان كان لا يصح اقتداء المسافر بالمقيم في خارج الوقت ابتداء لانه لما صح اقتداؤه به وصار تبعا له صار حكمه حكم المقيمين وانما يتأكد وجوب الركعتين بخروج الوقت في حق المسافر وهذا قد صار مقيما وصلاة المقيم لا تصير ركعتين بخروج الوقت كما اذا صار مقيما بصريح نية الاقامة ولو نام خلف الامام حتى خرج الوقت ثم انتبه أتمها أربعا لان المدرك يصلي ما نام عنه كانه خلف الامام وقد انقلب فرضه أربعا بحكم التبعية والتبعية باقية بعد خروج الوقت لانه بقي مقتديا به على ما مر ولو تكلم بعد خروج الوقت أو قبل خروجه يصلي ركعتين عندنا خلافا للشافعي على ما مر ولو أن مسافرا أم قوما مقيمين ومسافرين في الوقت فاحدث واستخلف رجلا من المقيمين صح استخلافه لانه قادر على اتمام صلاة الامام ولا تنقلب صلاة المسافرين أربعا عند أصحابنا الثلاثة وعند زفر ينقلب فرضهم أربعا وجه قوله انهم صاروا مقتدين بالمقيم حتى تعلق صلاتهم بصلاته صحة وفسادا والمسافر اذا اقتدى بالمقيم ينقلب فرضه أربعا كما لو اقتدى به ابتداء ولان فرضهم لو لم ينقلب أربعا لما جاز اقتداؤهم به لأن القعدة الاولى في حق الامام نفل وفي حق المسافرين فرض فيصير اقتداء المفترض بالمتنفل في حق القعدة ولهذا لا يجوز اقتداء المسافر بالمقيم خارج الوقت (ولنا) أن المقيم انما صار اماما بطريق الخلافة ضرورة أن الامام عجز عن الاتمام بنفسه فيصير قائما مقامه في مقدار صلاة الامام اذ الخلف يعمل عمل الاصل كانه هو فكانوا مقتدين بالمسافر معنى فلذلك لا تنقلب صلاتهم أربعا وصارت القعدة الاولى عليه فرضا لانه قائم مقام المسافر مؤد صلاته وعلى هذا لو قدم مسافر فنوى المقدم الاقامة لا ينقلب فرض المسافرين لما قلنا واذا صح استخلافه ينبغي أن يتم صلاة الامام وهي ركعتان يقعد قدر التشهد ولا يسلم بنفسه لأنه مقيم بقي عليه شطر الصلاة فتفسد صلاته بالسلام ولكنه يستخلف رجلا من المسافرين حتى يسلم بهم ثم يقوم هو وبقية المقيمين ويصلون بقية صلاتهم وحدانا لانهم بمنزلة اللاحقين ولو اقتدى بعضهم ببعض فصلاة الامام منهم تامة لانه منفرد على كل حال وصلاة المقتدين فاسدة لانهم تركوا ما هو فرض عليهم وهو الانفراد في هذه الحالة ولو أن مسافرا صلى بمسافرين ركعة في الوقت ثم نوى الاقامة يصلي بهم أربعا لان الامام ههنا أصل وقد تغيرت صلاته بوجود المغير وهو نية الاقامة فتتغير صلاة القوم بحكم التبعية بخلاف الفصل الأول فانه خلف عن الامام الاول مؤد صلاته لما بينا ولو أن مسافرا أم قوما مسافرين ومقيمين فلما صلى ركعتين وتشهد فقبل أن يسلم تكلم واحد من المسافرين خلفه أو قام فذهب ثم نوى الامام الاقامة فانه يتحول فرضه وفرض المسافرين الذين لم يتكلموا أربعا لوجود المغير في محله وصلاة من تكلم تامة لانه تكلم في وقت لو تكلم فيه امامه لا تفسد صلاته فكذا صلاة المقتدي اذا كان بمثل حاله ولو تكلم بعد ما نوى الامام الاقامة فسدت صلاته لانه انقلبت صلاته أربعا تبعا للامام فحصل كلامه في وسط الصلاة فوجب فسادها

ولكن

ولكن يجب عليه صلاة المسافرين ركعتان عندنا لانه صار مقيما تبعا وقد زالت التبعية بفساد الصلاة فعاد حكم المسافرين في حقه (وأما) الثالث فهو الدخول في الوطن فالمسافر اذا دخل مصره صار مقيما سواء دخلها للاقامة أو للاجتياز أو لقضاء حاجة والخروج بعد ذلك لما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يخرج مسافرا الى الغزوات ثم يعود الى المدينة ولا يجدد نية الاقامة ولان مصره متعين للاقامة فلا حاجة الى التعيين بالنية واذا قرب من مصره فحضرت الصلاة فهو مسافر مالم يدخل لما روى أن عليا رضي الله عنه حين قدم الكوفة من البصرة صلى صلاة السفر وهو ينظر الى أبيات الكوفة وروى عن ابن عمر رضي الله عنهما انه قال للمسافر صل ركعتين مالم تدخل منزلك ولان هذا موضع لو خرج اليه على قصد السفر يصير مسافرا فلان يبقى مسافرا بعد وصوله اليه أولى وذكر في العيون ان الصبي والكافر اذا خرجا الى السفر فبقي الى مقصدهما أقل من مدة السفر فاسلم الكافر وبلغ الصبي فان الصبي يصلي أربعا والكافر الذي أسلم يصلي ركعتين والفرق ان قصد السفر صحيح من الكافر الا انه لا يصلي لكفره فاذا أسلم زال المانع فاما الصبي فقصده السفر لم يصح وحين أدرك لم يبق الى مقصده مدة السفر فلا يصير مسافرا ابتداء وذكر في نوادر الصلاة أن من قدم من السفر فلما انتهى قريبا من مصره قبل أن ينتهي الى بيوت مصره افتتح الصلاة ثم أحدث في صلاته فلم يجد الماء فدخل المصر ليتوضأ ان كان اماما أو منفردا فحين انتهى الى بيوت مصره صار مقيما وان كان مقتديا وهو مدرك فان لم يفرغ الامام من صلاته يصلي ركعتين بعدما صار مقيما لانه كانه خلف الامام واللاحق اذا نوى الاقامة قبل فراغ الامام يصير مقيما فكذا اذا دخل مصره وان كان فرغ الامام من صلاته حين انتهى الى بيوت مصره لا تصح نية اقامته ويصلي ركعتين عند أصحابنا الثلاثة وعند زفر تصير صلاته أربعا بالدخول الى مصره وكذا بنيته الاقامة في هذه الحالة وجه قوله أن المغير موجود والوقت باق فكان المحل قابلا للتغيير فيتغير أربعا ولان هذا ان اعتبر بمن خلف الامام يتغير فرضه وان اعتبر بالمسبوق يتغير (ولنا) ان اللاحق ليس بمنفرد ألا ترى أنه لا قراءة عليه ولا سجود سهو ولكنه قاض مثل ما انعقد له تحريمة الامام لانه التزم اداء هذه الصلاة مع الامام وبفراغ الامام فات الاداء معه فيلزمه القضاء والقضاء لا يحتمل التغيير لان القضاء خلف فيعتبر بحال الأصل وهو صلاة الامام وقد خرج الأصل عن احتمال التغيير وصار مقيما على وظيفة المسافرين ولو تغير الخلف لانقلب اصلا وهذا لا يجوز بخلاف من خلف الامام لانه لم يفته الاداء مع الامام فلم يصر قضاء فيتغير فرضه وبخلاف المسبوق لانه مؤد ماسبق به لانه لم يلتزم أداءه مع الامام والوقت باق فتغير ثم انما يتغير فرض المسافر بصيرورته مقيما بدخوله مصره اذا دخله في الوقت فاما اذا دخله بعد خروج الوقت فلا يتغير لانه تقرر عليه فرض السفر بخروج الوقت فلا يتغير بالدخول في المصر ألا ترى أنه لا يتغير بصريح نية الاقامة وبالاقامة بطريق التبعية والله أعلم (ثم) الاوطان ثلاثة وطن أصلي وهو وطن الانسان في بلدته أو بلدة أخرى اتخذها دارا وتوطن بها مع أهله وولده وليس من قصده الارتحال عنها بل التعيش بها (ووطن) الاقامة وهو أن يقصد الانسان أن يمكث في موضع صالح للاقامة خمسة عشر يوما أو أكثر (ووطن) السكنى وهو ان يقصد الانسان المقام في غير بلدته أقل من خمسة عشر يوما والفقيه الجليل أبو أحمد العياضي قسم الوطن الى قسمين وسمى أحدهما وطن قرار والآخر مستعارا فالوطن الاصلي ينتقض بمثله لا غير وهو أن يتوطن الانسان في بلدة أخرى وينقل الاهل اليها من بلدته فيخرج الاول من أن يكون وطنا أصليا له حتى لو دخل فيه مسافرا لا تصير صلاته أربعا وأصله أن رسول الله صلى الله عليه وسلم والمهاجرين من أصحابه رضي الله عنهم كانوا من أهل مكة وكان لهم بها أوطان أصلية ثم لما هاجروا وتوطنوا بالمدينة وجعلوها دارا لانفسهم انتقض وطنهم الاصلي بمكة حتى كانوا اذا أتوا مكة يصلون صلاة المسافرين حتى قال النبي صلى الله عليه وسلم حين صلى بهم أتموا يا أهل مكة صلاتكم فانا قوم سفر ولان الشيء جاز أن ينسخ بمثله ثم الوطن الأصلي يجوز أن يكون واحدا أو أكثر من ذلك بان كان له أهل ودار في بلدتين أو أكثر ولم يكن من نية

مطلب في ان الاوطان ثلاثة

أهله الخروج منها وان كان هو ينتقل من أهل الى أهل فى السنة حتى انه لو خرج مسافرا من بلدة فيها أهله ودخل فى أى بلدة من البلاد التى فيها أهله فيصير مقيما من غير نية الاقامة ولا ينتقض الوطن الأصلى بوطن الاقامة ولا بوطن السكنى لانهما دونه والشئ لا ينسخ بما هو دونه وكذا لا ينتقض بنية السفر والخروج من وطنه حتى يصير مقيما بالعود اليه من غير نية الاقامة لما ذكرنا ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يخرج من المدينة مسافرا وكان وطنه بها باقيا حتى يعود مقيما فيها من غير تجديد النية (ووطن) الاقامة ينتقض بالوطن الأصلى لانه فوقه وبوطن الاقامة أيضا لانه مثله والشئ يجوز أن ينسخ بمثله وينتقض بالسفر أيضا لان توطنه فى هذا المقام ليس للقرار ولكن لحاجة فاذا سافر منه يستدل به على قضاء حاجته فصار معرضا عن التوطن به فصار ناقضا له دلالة ولا ينتقض وطن الاقامة بوطن السكنى لانه دونه فلا ينسخه (ووطن) السكنى ينتقض بالوطن الأصلى وبوطن الاقامة لانهما فوقه وبوطن السكنى لانه مثله وبالسفر لما بينا ثم ماذكرنا من تفسير وطن الاقامة جواب ظاهر الرواية وذكر الكرخى فى جامعه عن محمد روايتين فى رواية انما يصير الوطن وطن اقامة بشرطين أحدهما أن يتقدمه سفر والثانى أن يكون بين وطنه الأصلى وبين هذا الموضع الذى توطن فيه بنية الاقامة مسيرة ثلاثة أيام فصاعدا فاما بدون هذين الشرطين لا يصير وطن اقامة وان نوى الاقامة خمسة عشر يوما فى مكان صالح للاقامة حتى ان الرجل المقيم اذا خرج من مصره الى قرية من قراها لا لقصد السفر ونوى أن يتوطن بها خمسة عشر يوما لا تصير تلك القرية وطن اقامة له وان كان بينهما مسيرة سفر لانعدام تقدم السفر وكذا اذا قصد مسيرة سفر وخرج حتى وصل الى قرية بينها وبين وطنه الأصلى مسيرة مادون السفر ونوى أن يقيم بها خمسة عشر يوما لا يصير مقيما ولا تصير تلك القرية وطن اقامة له وفى رواية ابن سماعة عنه يصير مقيما من غير هذين الشرطين كما هو ظاهر الرواية واذا عرف هذا الأصل يخرج بعض المسائل عليه حتى يسهل تخريج الباقى خراسانى قدم الكوفة ونوى المقام بها شهرا ثم خرج منها الى الحيرة ونوى المقام بها خمسة عشر يوما ثم خرج من الحيرة يريد العود الى خراسان ومر بالكوفة فانه يصلى ركعتين لان وطنه بالكوفة كان وطن اقامة وقد انتقض بوطنه بالحيرة لانه وطن اقامة أيضا وقد بينا ان وطن الاقامة ينتقض بمثله وكذا وطنه بالحيرة انتقض بالسفر لانه وطن اقامة فكما خرج من الحيرة على قصد خراسان صار مسافرا ولا وطن له فى موضع فيصلى ركعتين حتى يدخل بلدته بخراسان وان لم يكن نوى المقام بالحيرة خمسة عشر يوما أتم الصلاة بالكوفة لان وطنه بالكوفة لم يبطل بالخروج الى الحيرة لانه ليس بوطن مثله ولا سفر فيبقى وطنه بالكوفة كما كان ولو أن خراسانيا قدم الكوفة ونوى المقام بها خمسة عشر يوما ثم ارتحل منها يريد مكة فقبل أن يسير ثلاثة أيام ذكر حاجة له بالكوفة فعاد فانه يقصر لان وطنه بالكوفة قد بطل بالسفر كما يبطل بوطن مثله ولو ان كوفيا خرج الى القادسية ثم خرج منها الى الحيرة ثم عاد من الحيرة يريد الشام فمر بالقادسية قصر لان وطنه بالقادسية والحيرة سواء فيبطل الاول بالثانى ولو بدا له أن يرجع الى القادسية قبل أن يصل الى الحيرة ثم يرتحل الى الشام صلى بالقادسية أربعا لان وطنه بالقادسية لا يبطل الا بمثله ولم يوجد وعلى هذا الأصل مسائل فى الزيادات (وأما) الرابع فهو العزم على العود للوطن وهو ان الرجل اذا خرج من مصره بنية السفر ثم عزم على الرجوع الى وطنه وليس بين هذا الموضع الذى بلغ وبين مصره مسيرة سفر يصير مقيما حين عزم عليه لان العزم على العود الى مصره قصد ترك السفر بمنزلة نية الاقامة فصح وان كان بينه وبين مصره مدة سفر لا يصير مقيما لانه بالعزم على العود قصد ترك السفر الى جهة وقصد السفر الى جهة فلم يكمل العزم على العود الى السفر لوقوع التعارض فبقى مسافرا كما كان وذكر فى نوادر الصلاة ان من خرج من مصره مسافرا فحضرت الصلاة فافتتحها ثم أحدث فلم يجد الماء هنالك فنوى أن يدخل مصره وهو قريب فحين نوى ذلك صار مقيما من ساعته دخل مصره أو لم يدخل لما ذكرنا انه قصد الدخول فى المصر بنية ترك السفر فحصلت النية مقارنة للفعل فصحت فاذا دخله صلى أربعا لان تلك صلاة

المقيمين فان علم قبل أن يدخل المصر ان الماء أمامه فمشى اليه فتوضأ صلى أربعا أيضا لانه بالنية صار مقيما فبالمشى بعد ذلك فى الصلاة امامه لا يصير مسافرا فى حق تلك الصلاة وان حصلت النية مقارنة لفعل السفر حقيقة لانه لو جعل مسافرا لفسدت صلاته لان السفر عمل فحرمة الصلاة منعته عن مباشرة العمل شرعا بخلاف الاقامة لانها ترك السفر وحرمة الصلاة لا تمنعه عن ذلك فلو تكلم حين علم بالماء أمامه أو أحدث متعمدا حتى فسدت صلاته ثم وجد الماء فى مكانه يتوضأ ويصلى أربعا لانه صار مقيما ولو مشى أمامه ثم وجد الماء يصلى ركعتين لانه صار مسافرا ثانيا بالمشى الى الماء بنية السفر خارج الصلاة فيصلى صلاة المسافرين بخلاف المشى فى الصلاة لان حرمة الصلاة أخرجته من أن يكون سفرا والله أعلم

﴿ فصل ﴾ وأما أركانها فستة منها القيام والاصل ان كل متركب من معان متغايرة ينطلق اسم المركب عليها عند اجتماعها كان كل معنى منها ركنا للمركب كاركان البيت فى المحسوسات والايجاب والقبول فى باب البيع فى المشروعات وكل ما يتغير الشئ به ولا ينطلق عليه اسم ذلك الشئ كان شرطا كالشهود فى باب النكاح فهذا تعريف الركن والشرط بالتحديد وأما تعريفهما بالعلامة فى هذا الباب فهو ان كل ما يدوم من ابتداء الصلاة الى انتهائها كان شرطا وما ينقضى ثم يوجد غيره فهو ركن وقد وجد حد الركن وعلامته فى القيام لانه اذا وجد مع المعانى الأخر من القراءة والركوع والسجود ينطلق عليها اسم الصلاة وكذا لا يدوم من أول الصلاة الى آخرها بل ينقضى ثم يوجد غيره فكان ركنا وقال الله تعالى وقوموا لله قانتين والمراد منه القيام فى الصلاة (ومنها) الركوع (ومنها) السجود لوجود حد الركن وعلامته فى كل واحد منهما وقال الله تعالى يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا والقدر المفروض من الركوع أصل الانحناء والميل ومن السجود أصل الوضع فاما الطمأنينة عليهما فليست بفرض فى قول أبى حنيفة ومحمد وعند أبى يوسف فرض وبه أخذ الشافعى ولقب المسئلة ان تعديل الاركان ليس بفرض عندهما وعنده فرض ونذكر المسئلة عند ذكر واجبات الصلاة وذكر سننها ان شاء الله تعالى واختلف فى محل اقامة فرض السجود قال أصحابنا الثلاثة هو بعض الوجه وقال زفر والشافعى السجود فرض على الأعضاء السبعة الوجه واليدين والركبتين والقدمين واحتجا بما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال أمرت أن أسجد على سبعة أعظم وفى رواية على سبعة آراب الوجه واليدين والركبتين والقدمين (ولنا) ان الأمر تعلق بالسجود مطلقا من غير تعيين عضو ثم انعقد الاجماع على تعيين بعض الوجه فلا يجوز تعيين غيره ولا يجوز تقييد مطلق الكتاب بخبر الواحد فنحمله على بيان السنة عملا بالدليلين ثم اختلف أصحابنا الثلاثة فى ذلك البعض قال أبو حنيفة هو الجبهة أو الانف غير عين حتى لو وضع أحدهما فى حالة الاختيار يجزيه غير انه لو وضع الجبهة وحدها جاز من غير كراهة ولو وضع الأنف وحده يجوز مع الكراهة وعند أبى يوسف ومحمد هو الجبهة على التعيين حتى لو ترك السجود عليها حال الاختيار لا يجزيه وأجمعوا على انه لو وضع الأنف وحده فى حال العذر يجزيه ولا خلاف فى ان المستحب هو الجمع بينهما حالة الاختيار احتجا بما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال مكن جبهتك وانفك من الأرض أمر بوضعهما جميعا الا انه اذا وضع الجبهة وحدها وقع معتدا به لان الجبهة هى الأصل فى الباب والأنف تابع ولا عبرة لفوات التابع عند وجود الأصل ولانه أتى بالأكثر وللأكثر حكم الكل ولابى حنيفة ان المأمور به هو السجود مطلقا عن التعيين ثم قام الدليل على تعيين بعض الوجه باجماع بيننا لاجماعنا على ان ما سوى الوجه وما سوى هذين العضوين من الوجه غير مراد والأنف بعض الوجه كالجبهة ولا اجماع على تعيين الجبهة فلا يجوز تعيينها وتقييد مطلق الكتاب بخبر الواحد لانه لا يصلح ناسخا للكتاب فنحمله على بيان السنة احترازا عن الرد والله أعلم هذا اذا كان قادرا على ذلك فاما اذا كان عاجزا عنه فان كان عجزه عنه بسبب المرض بان كان مريضا لا يقدر على القيام والركوع والسجود يسقط عنه لان العاجز عن الفعل لا يكلف به وكذا اذا خاف زيادة العلة من ذلك لانه يتضرر به وفيه أيضا حرج فاذا عجز عن القيام يصلى قاعدا بركوع وسجود فان عجز

عن الركوع والسجود يصلي قاعدا بالايماء ويجعل السجود أخفض من الركوع فان عجز عن القعود يستلقي ويومئ ايماء لان السقوط لمكان العذر فيتقدر بقدر العذر والأصل فيه قوله تعالى واذكروا الله قياما وقعودا وعلى جنوبكم قيل المراد من الذكر المأمور به في الآية هو الصلاة أي صلوا ونزلت الآية في رخصة صلاة المريض انه يصلي قائما ان استطاع والا فقاعدا والا فمضطجعا كذا روي عن ابن مسعود وابن عمر وجابر رضي الله عنهم وروي عن عمران بن حصين رضي الله عنه انه قال مرضت فعادني رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صل قائما فان لم تستطع فقاعدا فان لم تستطع فعلى جنبك تومئ ايماء وانما جعل السجود أخفض من الركوع في الايماء لأن الايماء أقيم مقام الركوع والسجود وأحدهما أخفض من الآخر كذا الايماء بهما وعن علي رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في صلاة المريض ان لم يستطع أن يسجد أومأ وجعل سجوده أخفض من ركوعه وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من لم يقدر على السجود فليجعل سجوده ركوعا وركوعه ايماء والركوع أخفض من الايماء ثم ماذكرنا من الصلاة مستلقيا جواب المشهور من الروايات وروي انه ان عجز عن القعود يصلي على شقه الأيمن ووجهه الى القبلة وهو مذهب ابراهيم النخعي وبه أخذ الشافعي ووجه هذا القول قوله تعالى وعلى جنوبكم وقوله صلى الله عليه وسلم لعمران ابن حصين فعلى جنبك تومئ ايماء ولان استقبال القبلة شرط جواز الصلاة وذلك يحصل بما قلنا ولهذا يوضع في اللحد هكذا ليكون مستقبلا للقبلة فأما المستلقي يكون مستقبل السماء وانما يستقبل القبلة رجلاه فقط (ولنا) ماروي عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في المريض ان لم يستطع قاعدا فعلى القفا يومئ ايماء فان لم يستطع فالله أولى بقبول العذر ولان التوجه الى القبلة بالقدر الممكن فرض وذلك في الاستلقاء لان الايماء هو تحريك الرأس فاذا صلى مستلقيا يقع ايماؤه الى القبلة واذا صلى على الجنب يقع منحرفا عنها ولا يجوز الانحراف عن القبلة من غير ضرورة وبه تبين ان الاخذ بحديث ابن عمر أولى وقيل ان المرض الذي كان بعمران كان باسورا فكان لا يستطيع أن يستلقي على قفاه والمراد من الآية الاضطجاع يقال فلان وضع جنبه اذا نام وان كان مستلقيا وهو الجواب عن التعلق بالحديث على ان الآية والحديث دليلنا لان كل مستلق فهو مستلق على الجنب لان الظهر متركب من الضلوع فكان له النصف من الجنبين جميعا وعلى مايقوله الشافعي يكون على جنب واحد فكان ماقلناه أقرب الى معنى الآية والحديث فكان أولى وهذا بخلاف الوضع في اللحد لانه ليس على الميت في اللحد فعل يوجب توجيهه الى القبلة ليوضع مستلقيا فكان استقبال القبلة في الوضع على الجنب فوضع كذلك ولو قدر على القعود لكن نزع الماء من عينيه فأمر أن يستلقي أياما على ظهره ونهي عن القعود والسجود أجزأه أن يستلقي ويصلي بالايماء وقال مالك لا يجزئه (واحتج) بحديث ابن عباس رضي الله عنهما ان طبيبا قال له بعدما كف بصره لو صبرت أياما مستلقيا صحت عيناك فشاور عائشة وجماعة من الصحابة رضي الله عنهم فلم يرخصوا له في ذلك وقالوا له أرأيت لو مت في هذه الايام كيف تصنع بصلاتك (ولنا) ان حرمة الاعضاء كحرمة النفس ولو خاف على نفسه من عدو أو سبع لو قعد جاز له أن يصلي بالاستلقاء فكذا اذا خاف على عينيه وتأويل حديث ابن عباس رضي الله عنهما انه لم يظهر لهم صدق ذلك الطبيب فيما يدعي ثم اذا صلى المريض قاعدا بركوع وسجود أو بايماء كيف يقعد أما في حال التشهد فانه يجلس كما يجلس للتشهد بالاجماع وأما في حال القراءة وفي حال الركوع روي عن أبي حنيفة انه يقعد كيف شاء من غير كراهة ان شاء محتبيا وان شاء متربعا وان شاء على ركبتيه كما في التشهد وروي عن أبي يوسف انه اذا افتتح تربع فاذا أراد أن يركع فرش رجله اليسرى وجلس عليها وروي عنه انه يتربع على حاله وانما ينقض ذلك اذا أراد السجدة وقال زفر يفترش رجله اليسرى في جميع صلاته والصحيح ماروي عن أبي حنيفة لان عذر المرض أسقط عنه الاركان فلأن يسقط عنه الهيآت أولى وان كان قادرا على القيام دون الركوع والسجود يصلي قاعدا بالايماء وان صلى قائما

بالايماء أجزأه ولا يستحب له ذلك وقال زفر والشافعي لا يجزئه الا أن يصلي قائما (واحتجا) بما روينا عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لعمران بن حصين رضي الله عنه فان لم تستطع فقاعدا علق الجواز قاعدا بشرط العجز عن القيام ولا عجز ولان القيام ركن فلا يجوز تركه مع القدرة عليه كما لو كان قادرا على القيام والركوع والسجود والايماء حالة القيام مشروع في الجملة بان كان الرجل في طين وردغة راجلا أو في حالة الخوف من العدو وهو راجل فانه يصلي قائما بالايماء كذا ههنا (ولنا) ان الغالب ان من عجز عن الركوع والسجود كان عن القيام أعجز لان الانتقال من القعود الى القيام أشق من الانتقال من القيام الى الركوع والغالب ملحق بالمتيقن في الأحكام فصار كأنه عجز عن الامرين الا أنه متى صلى قائما جاز لانه تكلف فعلا ليس عليه فصار كما لو تكلف الركوع جاز وان لم يكن عليه كذا ههنا ولأن السجود أصل وسائر الاركان كالتابع له ولهذا كان السجود معتبرا بدون القيام كما في سجدة التلاوة وليس القيام معتبرا بدون السجود بل لم يشرع بدونه فاذا سقط الأصل سقط التابع ضرورة ولهذا سقط الركوع عمن سقط عنه السجود وان كان قادرا على الركوع وكان الركوع بمنزلة التابع له فكذا القيام بل أولى لان الركوع أشد تعظيما واظهار الذل العبودية من القيام ثم لما جعل تابعا له وسقط بسقوطه فالقيام اولى الا انه لو تكلف وصلى قائما يجوز لما ذكرنا ولكن لا يستحب لأن القيام بدون السجود غير مشروع بخلاف ما اذا كان قادرا على القيام والركوع والسجود لأنه لم يسقط عنه الاصل فكذا التابع وأما الحديث فنحن نقول بموجبه ان العجز شرط لكنه موجود ههنا نظرا الى الغالب لما ذكرنا ان الغالب هو العجز في هذه الحالة والقدرة في غاية الندرة والنادر ملحق بالعدم ثم المريض انما يفارق الصحيح فيما يعجز عنه فاما فيما يقدر عليه فهو كالصحيح لان المفارقة للعذر فتتقدر بقدر العذر حتى لو صلى قبل وقتها أو بغير وضوء أو بغير قراءة عمدا أو خطأ وهو يقدر عليها لم يجزه وان عجز عنها أومأ بغير قراءة لان القراءة ركن فتسقط بالعجز كالقيام الا ترى انها سقطت في حق الأمي وكذا اذا صلى لغير القبلة متعمدا لذلك لم يجزه وان كان ذلك خطأ منه أجزأه بأن اشتبهت عليه القبلة وليس بحضرته من يسأله عنها فتحرى وصلى ثم تبين انه أخطأ كما في حق الصحيح وان كان وجه المريض الى غير القبلة وهو لا يجد من يحول وجهه الى القبلة ولا يقدر على ذلك بنفسه يصلي كذلك لانه ليس في وسعه الا ذلك وهل يعيدها اذا برئ روي عن محمد ابن مقاتل الرازي انه يعيدها وأما في ظاهر الجواب فلا اعادة عليه لان العجز عن تحصيل الشرائط لا يكون فوق العجز عن تحصيل الأركان وثمة لا تجب الاعادة فههنا أولى ولو كان بجبهته جرح لا يستطيع السجود على الجبهة لم يجزه الايماء وعليه السجود على الانف لان الانف مسجد كالجبهة خصوصا عند الضرورة على ما مر وهو قادر على السجود عليه فلا يجزئه الايماء ولو عجز عن الايماء وهو تحريك الرأس فلا شئ عليه عندنا وقال زفر يومئ بالحاجبين أولا فان عجز فبالعينين فان عجز فبقلبه وقال الحسن بن زياد يومئ بعينيه وبحاجبيه ولا يومئ بقلبه وجه قول زفر ان الصلاة فرض دائم لا يسقط الا بالعجز فما عجز عنه يسقط وما قدر عليه يلزمه بقدره فاذا قدر بالحاجبين كان الايماء بهما أولى لانهما أقرب الى الرأس فان عجز الآن يومئ بعينيه لانهما من الاعضاء الظاهرة وجميع البدن ذو حظ من هذه العبادة فكذا العينان فان عجز فبالقلب لانه في الجملة ذو حظ من هذه العبادة وهو النية الا ترى ان النية شرط صحتها فعند العجز تنتقل اليه وجه قول الحسن ان أركان الصلاة تؤدى بالاعضاء الظاهرة فأما الباطنة فليس بذي حظ من أركانها بل هو ذو حظ من الشرط وهو النية وهي قائمة أيضا عند الايماء فلا يؤدى به الاركان والشرط جميعا (ولنا) ما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في المريض ان لم يستطع قاعدا فعلى القفا يومئ ايماء فان لم يستطع فالله أولى بقبول العذر أخبر النبي صلى الله عليه وسلم انه معذور عند الله تعالى في هذه الحالة فلو كان عليه الايماء بما ذكرتم لما كان معذورا ولان الايماء ليس بصلاة حقيقة ولهذا لا يجوز التنفل به في حالة الاختيار ولو كان صلاة لجاز كما لو تنفل قاعدا الا أنه أقيم مقام الصلاة بالشرع والشرع ورد بالايماء بالرأس فلا يقام غيره مقامه ثم اذا سقطت عنه الصلاة بحكم

العجز فان مات من ذلك المرض لقى الله تعالى ولا شئ عليه لانه لم يدرك وقت القضاء وأما اذا برأ وصح فان كان المتروك صلاة يوم وليلة أو أقل فعليه القضاء بالاجماع وان كان أكثر من ذلك فقال بعض مشايخنا يلزمه القضاء أيضا لان ذلك لا يعجزه عن فهم الخطاب فوجبت عليه الصلاة فيؤاخذ بقضائها بخلاف الاغماء لانه يعجزه عن فهم الخطاب فيمنع الوجوب عليه والصحيح انه لا يلزمه القضاء لان الفوائت دخلت فى حد التكرار وقد فاتت لا بتضييعه القدرة بقصده فلو وجب عليه قضاؤها لوقع فى الحرج وبه تبين ان الحال لا يختلف بين العلم والجهل لان معنى الحرج لا يختلف ولهذا سقطت عن الحائض وان لم يكن الحيض يعجزها عن فهم الخطاب وعلى هذا اذا أغمى عليه يوما وليلة أو أقل ثم أفاق قضى ما فاته وان كان أكثر من يوم وليلة لا قضاء عليه عندنا استحسانا وقال بشر الاغماء ليس بمسقط حتى يلزمه القضاء وان طالت مدة الاغماء وقال الشافعى الاغماء يسقط اذا استوعب وقت صلاة كامل وتذكر هذه المسائل فى موضع آخر عند بيان ما يقضى من الصلاة التى فاتت عن وقتها وما لا يقضى منها ان شاء الله تعالى ولو شرع فى الصلاة قاعدا وهو مريض ثم صح وقدر على القيام فان كان شروعه بركوع وسجود بنى فى قول أبى حنيفة وأبى يوسف استحسانا وعند محمد يستقبل قياسا بناء على ان عند محمد القائم لا يقتدى بالقاعد فكذا لا يبنى أول صلاته على آخرها فى حق نفسه وعندهما يجوز الاقتداء فيجوز البناء والمسئلة تأتى فى موضعها وان كان شروعه بالايماء يستقبل عند علمائنا الثلاثة وعند زفر يبنى لان من أصله أنه يجوز اقتداء الراكع الساجد بالمومى فيجوز البناء وعندنا لا يجوز الاقتداء فلا يجوز البناء على ما نذكر (وأما) الصحيح اذا شرع فى الصلاة ثم عرض له مرض بنى على صلاته على حسب امكانه قاعدا أو مستلقيا فى ظاهر الرواية وروى عن أبى حنيفة أنه اذا صار الى الايماء يستقبل لانهما فرضان مختلفان فعلا فلا يجوز اداؤهما بتحريمة واحدة كالظهر مع العصر والصحيح ظاهر الرواية لان بناء آخر الصلاة على أول الصلاة بمنزلة بناء صلاة المقتدى على صلاة الامام وثمة يجوز اقتداء المومى بالصحيح لما نذكر فيجوز البناء ههنا ولانه لو بنى لصار مؤديا بعض الصلاة كاملا وبعضها ناقصا ولو استقبل لأدى الكل ناقصا ولا شك أن الاول أولى ولو رفع الى وجه المريض وسادة أو شئ فسجد عليه من غير أن يومئ لم يجز لان الفرض فى حقه الايماء ولم يوجد ويكره أن يفعل هذا لما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم دخل على مريض يعوده فوجده يصلى كذلك فقال ان قدرت أن تسجد على الارض فاسجد والا فأوم برأسك وروى أن عبد الله بن مسعود دخل على أخيه يعوده فوجده يصلى ويرفع اليه عود فيسجد عليه فنزع ذلك من يد من كان فى يده وقال هذا شئ عرض لكم الشيطان أوم لسجودك وروى ان ابن عمر رأى ذلك من مريض فقال أتتخذون مع الله آلهة أخرى فان فعل ذلك ينظر ان كان يخفض رأسه للركوع شيأ ثم للسجود ثم يلزق بجبينه يجوز لوجود الايماء لا للسجود على ذلك الشئ فان كانت الوسادة موضوعة على الارض وكان يسجد عليها جازت صلاته لما روى أن أم سلمة كانت تسجد على مرفقة موضوعة بين يديها لرمد بها ولم يمنعها رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذلك الصحيح اذا كان على الراحلة وهو خارج المصر وبه عذر مانع من النزول عن الدابة من خوف العدو والسبع أو كان فى طين أو ردغة يصلى الفرض على الدابة قاعدا بالايماء من غير ركوع وسجود لان عند اعتراض هذه الاعذار عجز عن تحصيل هذه الاركان من القيام والركوع والسجود فصار كالعجز بسبب المرض ويومى ايماء لما روى فى حديث جابر رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يومئ على راحلته ويجعل السجود أخفض من الركوع لما ذكرنا ولا تجوز الصلاة على الدابة بجماعة سواء تقدمهم الامام أو توسطهم فى ظاهر الرواية وروى عن محمد أنه قال استحسن أن يجوز اقتداؤهم بالامام اذا كانت دوابهم بالقرب من دابة الامام على وجه لا يكون بينهم وبين الامام فرجة الا بقدر الصف بالقياس على الصلاة على الارض والصحيح جواب ظاهر الرواية لان اتحاد المكان من شرائط صحة الاقتداء ليثبت اتحاد الصلاتين تقديرا بواسطة اتحاد المكان وهذا ممكن على الارض لان المسجد جعل كمكان واحد شرعا وكذا فى الصحراء تجعل الفرج التى بين

الصفوف مكان الصلاة لانها تشغل بالركوع والسجود أيضا فصار المكان متحدا ولا يمكن على الدابة لانهم يصلون
عليها بالايماء من غير ركوع وسجود فلم تكن الفرج التى بين الصفوف والدواب مكان الصلاة فلا يثبت اتحاد
المكان تقديرا ففات شرط صحة الاقتداء فلم يصح ولكن تجوز صلاة الامام لانه منفرد حتى لو كانا على دابة واحدة
فى محمل واحد أو فى شق محمل واحد كل واحد منهما فى شق على حدة فاقتدى أحدهما بالآخر جاز لاتحاد المكان
وتجوز الصلاة على أى دابة كانت سواء كانت مأكولة اللحم أو غير مأكولة اللحم لما روى أن رسول الله صلى الله
عليه وسلم صلى على حماره وبعيره ولو كان على سرجه قذر جازت صلاته كذا ذكر فى الاصل وعن أبى حفص البخارى
ومحمد بن مقاتل الرازى انه اذا كانت النجاسة فى موضع الجلوس أو فى موضع الركابين أكثر من قدر الدرهم لا تجوز
اعتبارا بالصلاة على الارض وأولا العذر المذكور فى الاصل بالعرف وعند عامة مشايخنا تجوز كما ذكر فى الاصل
لتعليل محمد وهو قوله والدابة أشد من ذلك وهو يحتمل معنيين أحدهما ان ما فى بطنها من النجاسات أكثر من هذا ثم
اذا لم يمنع الجواز فهذا أولى والثانى أنه لما سقط اعتبار الاركان الاصلية بالصلاة عليها من القيام والركوع والسجود
مع ان الاركان أقوى من الشرائط فلأن يسقط شرط طهارة المكان أولى ولان طهارة المكان انما تشترط لاداء
الاركان عليه وهو لا يؤدى على موضع سرجه وركابيه ههنا ركنا ليشترط طهارتها انما الذى يوجد منه الايماء
وهو اشارة فى الهواء فلا يشترط له طهارة موضع السرج والركابين وتجوز الصلاة على الدابة لخوف العدو كيف
ما كانت الدابة واقفة أو سائرة لانه يحتاج الى السير فاما العذر الطين والردغة فلا يجوز اذا كانت الدابة سائرة لان
السير مناف للصلاة فى الأصل فلا يسقط اعتباره الا لضرورة ولم توجد ولو استطاع النزول ولم يقدر على القعود
للطين والردغة ينزل ويومئ قائما على الارض وان قدر على القعود ولم يقدر على السجود ينزل ويصلى قاعدا
بالايماء لان السقوط بقدر الضرورة والله الموفق وعلى هذا يخرج الصلاة فى السفينة اذا صلى فيها قاعدا بركوع
وسجود أنه يجوز اذا كان عاجزا عن القيام والسفينة جارية ولو قام يدور رأسه وجملة الكلام فى الصلاة فى السفينة
أن السفينة لا تخلو اما ان كانت واقفة أو سائرة فان كانت واقفة فى الماء أو كانت مستقرة على الأرض جازت الصلاة
فيها وان أمكنه الخروج منها لانها اذا استقرت كان حكمها حكم الأرض ولا تجوز الا قائما بركوع وسجود متوجها الى
القبلة لانه قادر على تحصيل الاركان والشرائط وان كانت مربوطة غير مستقرة على الارض فان أمكنه الخروج
منها لا تجوز الصلاة فيها قاعدا لانها اذا لم تكن مستقرة على الارض فهى بمنزلة الدابة ولا يجوز اداء الفرض على الدابة
مع امكان النزول كذا هذا وان كانت سائرة فان أمكنه الخروج الى الشط يستحب له الخروج اليه لانه يخاف دوران
الرأس فى السفينة فيحتاج الى القعود وهو آمن عن الدوران فى الشط فان لم يخرج وصلى فيها قائما بركوع وسجود اجزأه
لما روى عن ابن سيرين أنه قال صلى بنا أنس رضى الله عنه فى السفينة قعودا ولو شئنا لخرجنا الى الجدولان السفينة
بمنزلة الارض لان سيرها غير مضاف اليه فلا يكون منافيا للصلاة بخلاف الدابة فان سيرها مضاف اليه واذا دارت
السفينة وهو يصلى يتوجه الى القبلة حيث دارت لانه قادر على تحصيل هذا الشرط من غير تعذر فيجب عليه
تحصيله بخلاف الدابة فان هناك لا امكان وأما اذا صلى فيها قاعدا بركوع وسجود فان كان عاجزا عن القيام بان كان
يعلم أنه يدور رأسه لو قام وعن الخروج الى الشط أيضا يجزئه بالاتفاق لان أركان الصلاة تسقط بعذر العجز وان
كان قادرا على القعود بركوع وسجود فصلى بالايماء لا يجزئه بالاتفاق لانه لا عذر وأما اذا كان قادرا على القيام أو
على الخروج الى الشط فصلى قاعدا بركوع وسجود أجزأه فى قول أبى حنيفة وقد أساء وعند أبى يوسف ومحمد لا
يجزئه (واحتجا) بقول النبى صلى الله عليه وسلم فان لم تستطع فقاعدا وهذا مستطيع للقيام وروى أن النبى صلى الله
عليه وسلم لما بعث جعفر بن أبى طالب رضى الله عنه الى الحبشة أمره أن يصلى فى السفينة قائما الا أن يخاف الغرق
ولان القيام ركن فى الصلاة فلا يسقط الا بعذر ولم يوجد (ولابى) حنيفة ما روينا من حديث أنس رضى الله عنه
وذكر الحسن بن زياد فى كتابه باسناده عن سويد بن غفلة أنه قال سألت أبا بكر وعمر رضى الله عنهما عن الصلاة فى

السفينة فقالا ان كانت جارية يصلي قاعدا وان كانت راسية يصلي قائما من غير فصل بين ما اذا قدر على القيام أولا ولان سير السفينة سبب لدوران الرأس غالبا والسبب يقوم مقام المسبب اذا كان في الوقوف على المسبب حرج أو كان المسبب بحال يكون عدمه مع وجود السبب في غاية الندرة فالحقوا النادر بالعدم ولهذا أقام أبو حنيفة المباشرة الفاحشة مقام خروج المذي لما ان عدم الخروج عند ذلك نادر ولا عبرة بالنادر وههنا عدم دوران الرأس في غاية الندرة فسقط اعتباره وصار كالراكب على الدابة وهي تسير أنه يسقط القيام لتعذر القيام عليها غالبا كذا هذا والحديث محمول على الندب دون الوجوب فان صلوا في السفينة بجماعة جازت صلاتهم ولو اقتدى به رجل في سفينة أخرى فان كانت السفينتان مقرونتين جاز لانهما بالاقتران صارتا كشئ واحد ولو كانا في سفينة واحدة جاز كذا هذا وان كانتا منفصلتين لم يجز لان تخلل ما بينهما بمنزلة النهر وذلك يمنع صحة الاقتداء وان كان الامام في سفينة والمقتدون على الحد والسفينة واقفة فان كان بينه وبينهم طريق أو مقدار نهر عظيم لم يصح اقتداؤهم به لان الطريق ومثل هذا النهر يمنعان صحة الاقتداء لما بينا في موضعه ومن وقف على سطح السفينة يقتدي بالامام في السفينة صح اقتداؤه الا أن يكون امام الامام لان السفينة كالبيت واقتداء الواقف على السطح بمن هو في البيت صحيح اذا لم يكن امام الامام ولا يخفى عليه حاله كذا ههنا (ومنها) القراءة عند عامة العلماء لوجود حد الركن وعلامته وهما ما بينا وقال الله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن والمراد منه في حال الصلاة والكلام في القراءة في الاصل يقع في ثلاث مواضع أحدها في بيان فرضية أصل القراءة والثاني في بيان محل القراءة المفروضة والثالث في بيان قدر القراءة (أما) الأول فالقراءة فرض في الصلاة عند عامة العلماء وعند أبي بكر الاصم وسفيان بن عيينة ليست بفرض بناء على أن الصلاة عندهما اسم للافعال لا للاذكار حتى قالا يصح الشروع في الصلاة من غير تكبير وجه قولهما أن قوله تعالى أقيموا الصلاة مجمل بينه النبي صلى الله عليه وسلم بفعله ثم قال صلوا كما رأيتموني أصلي والمرئي هو الأفعال دون الاقوال فكانت الصلاة اسما للافعال ولهذا تسقط الصلاة عن العاجز عن الافعال وان كان قادرا على الاذكار ولو كان على القلب لا يسقط وهو الأخرس (ولنا) قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن ومطلق الأمر للوجوب وقول النبي صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بقراءة وأما قوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رأيتموني أصلي فالرؤية أضيفت الى ذاته لا الى الصلاة فلا يقتضي كون الصلاة مرئية وفي كون الأعراض مرئية اختلاف بين أهل الكلام مع اتفاقهم على انها جائزة الرؤية والمذهب عند أهل الحق أن كل موجود جائز الرؤية يعرف ذلك في مسائل الكلام على أنا نجمع بين الدلائل فنثبت فرضية الاقوال بما ذكرنا وفرضية الافعال بهذا الحديث وسقوط الصلاة عن العاجز عن الافعال لكون الأفعال أكثر من الاقوال فمن عجز عنها فقد عجز عن الاكثر وللاكثر حكم الكل وكذا القراءة فرض في الصلوات كلها عند عامة العلماء وعامة الصحابة رضي الله عنهم وعن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال لا قراءة في الظهر والعصر لظاهر قول النبي صلى الله عليه وسلم صلاة النهار عجماء أي ليس فيها قراءة اذ الاعجم اسم لمن لا ينطق (ولنا) ما تلونا من الكتاب وروينا من السنة وفي الباب نص خاص وهو ما روي عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه وأبي قتادة الانصاريين أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في صلاة الظهر والعصر في الركعتين الاوليين بفاتحة الكتاب وسورة وفي الاخريين بفاتحة الكتاب لا غير وما روي عن ابن عباس رضي الله عنه فقد صح رجوعه عنه فانه روي ان رجلا سأله وقال أقرأ خلف امامي فقال اما في صلاة الظهر والعصر فنعم وأما الحديث فقد قال الحسن البصري معناه لا تسمع فيها قراءة ونحن نقول به وهذا اذا كان اماما أو منفردا فاما المقتدي فلا قراءة عليه عندنا وعند الشافعي يقرأ بفاتحة الكتاب في كل صلاة يخافت فيها بالقراءة قولا واحدا وله في الصلاة التي يجهر فيها بالقراءة قولان (واحتج) بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا صلاة الا بقراءة ولا شك أن لكل واحد صلاة على حدة ولان القراءة ركن في الصلاة فلا تسقط بالاقتداء كسائر الاركان

(ولنا) قوله تعالى واذاقرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون أمر بالاستماع والانصات والاستماع وان لم يكن ممكنا عند المخافتة بالقراءة فالانصات ممكن فيجب بظاهر النص وعن أبي بن كعب رضي الله عنه أنه لما نزلت هذه الآية تركوا القراءة خلف الامام وامامهم كان رسول الله صلى الله عليه وسلم فالظاهر انه كان بأمره وقال صلى الله عليه وسلم في حديث مشهور انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه فاذا كبر فكبروا واذا قرأ فانصتوا الحديث أمر بالسكوت عند قراءة الامام وأما الحديث فعندنا لاصلاة بدون قراءة أصلا وصلاة المقتدي ليست صلاة بدون قراءة أصلا بل هي صلاة بقراءة وهي قراءة الامام على ان قراءة الامام قراءة للمقتدي قال النبي صلى الله عليه وسلم من كان له امام فقراءة الامام له قراءة ثم المفروض هو أصل القراءة عندنا من غير تعيين فأما قراءة الفاتحة والسورة عينا في الأوليين فليست بفريضة ولكنها واجبة على ما نذكر في بيان واجبات الصلاة (وأما) بيان محل القراءة المفروضة فمحلها الركعتان الاوليان عينا في الصلاة الرباعية هو الصحيح من مذهب أصحابنا وقال بعضهم ركعتان منها غير عين واليه ذهب القدوري وأشار في الاصل الى القول الاول فانه قال اذا ترك القراءة في الاوليين يقضيها في الاخريين فقد جعل القراءة في الاخريين قضاء عن الاوليين فدل أن محلها الاوليان عينا وقال الحسن البصري المفروض هو القراءة في ركعة واحدة وقال مالك في ثلاث ركعات وقال الشافعي في كل ركعة احتج الحسن بقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن والأمر بالفعل لا يقتضي التكرار فاذا قرأ في ركعة واحدة فقد امتثل أمر الشرع وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بقراءة أثبت الصلاة بقراءة وقد وجدت القراءة في ركعة فثبتت الصلاة ضرورة وبهذا يحتج الشافعي الا أنه يقول اسم الصلاة ينطلق على كل ركعة فلا تجوز كل ركعة الا بقراءة لقوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بقراءة ولان القراءة في كل ركعة فرض في النفل ففي الفرض أولى لانه أقوى ولان القراءة ركن من أركان الصلاة ثم سائر الاركان من القيام والركوع والسجود فرض في كل ركعة فكذا القراءة وبهذا يحتج مالك الا أنه يقول القراءة في الاكثر أقيم مقام القراءة في الكل تيسيرا (ولنا) اجماع الصحابة رضي الله عنهم فان عمر رضي الله عنه ترك القراءة في المغرب في احدى الاوليين فقضاها في الركعة الاخيرة وجهر وعثمان رضي الله عنه ترك القراءة في الاوليين من صلاة العشاء فقضاها في الاخريين وجهر وعلي وابن مسعود رضي الله عنهما كانا يقولان المصلي بالخيار في الاخريين ان شاء قرأ وان شاء سكت وان شاء سبح وسأل رجل عائشة رضي الله عنها عن قراءة الفاتحة في الاخريين فقالت ليكن على وجه الثناء ولم يرو عن غيرهم خلاف ذلك فيكون ذلك اجماعا ولان القراءة في الاخريين ذكر يخافت بها على كل حال فلا تكون فرضا كثناء الافتتاح وهذا لان مبنى الاركان على الشهرة والظهور ولو كانت القراءة في الاخريين فرضا لما خالفت الاخريان الاوليين في الصفة كسائر الاركان وأما الاية فنحن ما عرفنا فرضية القراءة في الركعة الثانية بهذه الآية بل باجماع الصحابة رضي الله عنهم على ما ذكرناه والثاني انا ما عرفنا فرضيتها بنص الامر بل بدلالة النص لان الركعة الثانية تكرار للاولى والتكرار في الافعال اعادة مثل الاول فيقتضي اعادة القراءة بخلاف الشفع الثاني لانه ليس بتكرار الشفع الاول بل هو زيادة عليه قالت عائشة رضي الله عنها الصلاة في الاصل ركعتان زيدت في الحضر واقرت في السفر والزيادة على الشيء لا يقتضي أن يكون مثله ولهذا اختلف الشفعان في وصف القراءة من حيث الجهر والاخفاء وفي قدرها وهو قراءة السورة فلم يصح الاستدلال على أن في الكتاب والسنة بيان فرضية القراءة وليس فيهما بيان قدر القراءة المفروضة وقد خرج فعل الصحابة رضي الله عنهم على مقدار فيجعل بيانا لمجمل الكتاب والسنة بخلاف التطوع لان كل شفع من التطوع صلاة على حدة حتى ان فساد الشفع الثاني لا يوجب فساد الشفع الاول بخلاف الفرض والله أعلم وأما في الاخريين فالافضل أن يقرأ فيهما بفاتحة الكتاب ولو سبح في كل ركعة ثلاث تسبيحات مكان فاتحة الكتاب أو سكت اجزأته صلاته ولا يكون مسيئا ان كان عامدا ولا سهو عليه ان كان ساهيا كذا روى أبو يوسف عن أبي حنيفة أنه مخير بين

قراءة الفاتحة والتسبيح والسكوت وهذا جواب ظاهر الرواية وهو قول أبي يوسف ومحمد وروى الحسن عن أبي حنيفة في غير رواية الاصول أنه ان ترك الفاتحة عامدا كان مسيئا وان كان ساهيا فعليه سجدتا السهو والصحيح جواب ظاهر الرواية لما روينا عن علي وابن مسعود رضي الله عنهما انهما كانا يقولان ان المصلي بالخيار في الاخريين ان شاء قرأ وان شاء سكت وان شاء سبح وهذا باب لا يدرك بالقياس فالمروي عنهما كالمروي عن النبي صلى الله عليه وسلم (وأما) بيان قدر القراءة فالكلام فيه يقع في ثلاث مواضع أحدها في بيان القدر المفروض الذي يتعلق به أصل الجواز والثاني في بيان القدر الذي يخرج به عن حد الكراهة والثالث في بيان القدر المستحب (أما) الكلام فيما يستحب من القراءة وفيما يكره فنذكره في موضعه وههنا نذكر القدر الذي يتعلق به أصل الجواز وعن أبي حنيفة فيه ثلاث روايات في ظاهر الرواية قدر أدنى المفروض بالآية التامة طويلة كانت أو قصيرة كقوله تعالى مدهامتان وقوله ثم نظر وقوله ثم عبس وبسر وفي رواية الفرض غير مقدر بل هو على أدنى ما يتناوله الاسم سواء كانت آية أو ما دونها بعد أن قرأها على قصد القراءة وفي رواية قدر الفرض بآية طويلة كآية الكرسي وآية الدين أو ثلاث آيات قصار وبه أخذ أبو يوسف ومحمد وأصله قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن فهما يعتبران العرف ويقولان مطلق الكلام ينصرف الى المتعارف وأدنى ما يسمى المرء به قارئا في العرف أن يقرأ آية طويلة أو ثلاث آيات قصار وأبو حنيفة يحتج بالآية من وجهين أحدهما أنه أمر بمطلق القراءة وقراءة آية قصيرة قراءة والثاني أنه أمر بقراءة ما تيسر من القرآن وعسى لا يتيسر الا هذا القدر وما قاله أبو حنيفة أقيس لان القراءة مأخوذة من القرآن اى الجمع سمي بذلك لانه يجمع السور فيضم بعضها الى بعض ويقال قرأت الشئ قرآنا أي جمعته فكل شئ جمعته فقد قرأته وقد حصل معنى الجمع بهذا القدر لاجتماع حروف الكلمة عند التكلم وكذا العرف ثابت فان الآية التامة أدنى ما ينطلق عليه اسم القرآن في العرف فاما ما دون الآية فقد يقرأ لا على سبيل القرآن فيقال بسم الله أو الحمد لله أو سبحان الله فلذلك قدرنا بالآية التامة على انه لا عبرة لتسميته قارئا في العرف لان هذا أمر بينه وبين الله تعالى فلا يعتبر فيه عرف الناس وقد قرر القدوري الرواية الأخرى وهي ان المفروض غير مقدر وقال المفروض مطلق القراءة من غير تقدير ولهذا يحرم ما دون الآية على الجنب والحائض الا أنه قد يقرأ لا على قصد القرآن وذا لا يمنع الجواز فان الآية التامة قد تقرأ لا على قصد القرآن في الجملة ألا ترى ان التسمية قد تذكر لافتتاح الأعمال لا لقصد القرآن وهي آية تامة وكلامنا فيما اذا قرأ على قصد القرآن فيجب أن يتعلق به الجواز ولا يعتبر فيه العرف لما بينا ثم الجواز كما يثبت بالقراءة بالعربية يثبت بالقراءة بالفارسية عند أبي حنيفة سواء كان يحسن العربية او لا يحسن وقال أبو يوسف ومحمد ان كان يحسن لا يجوز وان كان لا يحسن يجوز وقال الشافعي لا يجوز أحسن أو لم يحسن واذا لم يحسن العربية يسبح ويهلل عنده ولا يقرأ بالفارسية وأصله قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن أمر بقراءة القرآن في الصلاة فهم قالوا ان القرآن هو المنزل بلغة العرب قال الله تعالى انا أنزلناه قرآنا عربيا فلا يكون الفارسي قرآنا فلا يخرج به عن عهدة الأمر ولان القرآن معجز والاعجاز من حيث اللفظ يزول بزوال النظم العربي فلا يكون الفارسي قرآنا لانعدام الاعجاز ولهذا لم تحرم قراءته على الجنب والحائض الا انه اذا لم يحسن العربية فقد عجز عن مراعاة لفظه فيجب عليه مراعاة معناه ليكون التكليف بحسب الامكان وعند الشافعي هذا ليس بقرآن فلا يؤمر بقراءته وأبو حنيفة يقول ان الواجب في الصلاة قراءة القرآن من حيث هو لفظ دال على كلام الله تعالى الذي هو صفة قائمة به لما يتضمن من العبر والمواعظ والترغيب والترهيب والثناء والتعظيم لا من حيث هو لفظ عربي ومعنى الدلالة عليه لا يختلف بين لفظ ولفظ قال الله وانه لفي زبر الأولين وقال ان هذا لفي الصحف الأولى صحف ابراهيم وموسى ومعلوم انه ما كان في كتبهم بهذا اللفظ بل بهذا المعنى (وأما) قولهم ان القرآن هو المنزل بلغة العرب (فالجواب) عنه من وجهين أحدهما أن كون العربية قرآنا لا ينفي

ان

أن يكون غيرها قرآنا وليس فى الآية نفيه وهذا لان العربية سميت قرآنا لكونها دليلا على ماهو القرآن وهى الصفة التى هى حقيقة الكلام ولهذا قلنا ان القرآن غير مخلوق على ارادة تلك الصفة دون العبارات العربية ومعنى الدلالة يوجد فى الفارسية فجاز تسميتها قرآنا دل عليه قوله تعالى ولو جعلناه قرآنا أعجميا أخبر انه لو عبر عنه بلسان العجم كان قرآنا والثانى ان كان لا يسمى غير العربية قرآنا لكن قراءة العربية ماوجبت لانها تسمى قرآنا بل لكونها دليلا على ماهو القرآن الذى هو صفة قائمة بالله بدليل انه لو قرأ عربية لا يتأدى بها كلام الله تفسد صلاته فضلا من أن تكون قرآنا واجبا ومعنى الدلالة لا يختلف فلا يختلف الحكم المتعلق به والدليل على ان عندهما تفترض القراءة بالفارسية على غير القادر على العربية وعذرهما غير مستقيم لان الوجوب متعلق بالقرآن وانه قرآن عندهما باعتبار اللفظ دون المعنى فاذا زال اللفظ لم يكن المعنى قرآنا فلا معنى للايجاب ومع ذلك وجب فدل ان الصحيح ماذهب اليه أبو حنيفة ولان غير العربية اذا لم يكن قرآنا لم يكن من كلام الله تعالى فصار من كلام الناس وهو يفسد الصلاة والقول بتعلق الوجوب بما هو مفسد غير سديد (وأما) قولهم ان الاعجاز من حيث اللفظ لا يحصل بالفارسية فنعم لكن قراءة ماهو معجز النظم عنده ليس بشرط لان التكليف ورد بمطلق القراءة لا بقراءة ماهو معجز ولهذا جوز قراءة آية قصيرة وان لم تكن هى معجزة مالم تبلغ ثلاث آيات وفصل الجنب والحائض ممنوع ولو قرأ شيأ من التوراة أو الانجيل أو الزبور فى الصلاة ان تيقن انه غير محرف يجوز عند أبى حنيفة لما قلنا وان لم يتيقن لا يجوز لان الله تعالى أخبر عن تحريفهم بقوله يحرفون الكلم عن مواضعه فيحتمل ان المقروء محرف فيكون من كلام الناس فلا يحكم بالجواز بالشك والاحتمال وعلى هذا الخلاف اذا تشهد أو خطب يوم الجمعة بالفارسية ولو أمن بالفارسية أو سمى عند الذبح بالفارسية أولبى عند الاحرام بالفارسية أو باى لسان كان يجوز بالاجماع ولو أذن بالفارسية قيل انه على هذا الخلاف وقيل لا يجوز بالاتفاق لانه لا يقع به الاعلام حتى لو وقع به الاعلام يجوز والله أعلم (ومنها) القعدة الأخيرة مقدار التشهد عند عامة العلماء وقال مالك انها سنة وجه قوله ان اسم الصلاة لا يتوقف عليها ألا ترى ان من حلف لا يصلى فقام وقرأ وركع وسجد يحنث وان لم يقعد (ولنا) ماروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال للاعرابى الذى علمه الصلاة اذا رفعت رأسك من آخر السجدة وقعدت قدر التشهد فقد تمت صلاتك علق تمام الصلاة بالقعدة الأخيرة وأراد به تمام الفرائض اذ لم يتم أصل العبادة بعد فدل انه لا تمام قبلها اذ المعلق بالشرط عدم قبل وجود الشرط وروى ان النبى صلى الله عليه وسلم قام الى الخامسة فسبح به فرجع ولو لم يكن فرضا لما رجع كما فى القعدة الأولى ولان حد الركن موجود فيها وهو ماذكرنا وانما لم يتوقف عليها اسم الصلاة لانها ليست من الأركان الأصلية التى تتركب منها الصلاة على ماذكرنا فى أول الكتاب لا لانها ليست من فرائض الصلاة ثم القدر المفروض من القعدة الاخيرة هو قدر التشهد حتى لو انصرف قبل أن يجلس هذا القدر فسدت صلاته لما روى عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال اذا رفع الامام رأسه من السجدة الأخيرة وقعد قدر التشهد ثم أحدث فقد تمت صلاته علق تمام الصلاة بالقعدة قدر التشهد فدل انه مقدر به والله أعلم (ومنها) الانتقال من ركن الى ركن لانه وسيلة الى الركن فكان فى معنى الركن فهذه الستة أركان الصلاة الا ان الاربعة الاول من الأركان الأصلية دون الباقيتين وقال بعضهم القعدة من الأركان الأصلية أيضا واليه مال عصام بن يوسف ووجهه انها فرض تنعدم الصلاة بانعدامها كسائر الأركان والصحيح انها ليست بركن أصلى لان اسم الصلاة ينطلق على المتركب من الأركان الأربعة بدون القعود ولهذا توجه النهى عن الصلاة وقت طلوع الشمس ووقت غروبها ووقت الزوال ولهذا لو حلف لا يصلى فقيد الركعة بالسجدة يحنث وان لم توجد القعدة ولو أتى بما دون الركعة لا يحنث ولان القعدة بنفسها غير صالحة للخدمة لانها من باب الاستراحة بخلاف سائر الاركان فتمكن الخلل فى كونها ركنا أصليا فلم تكن هى من الأركان الأصلية للصلاة وان كانت من فروضها حتى لا تجوز الصلاة

بدونها ويشترط لها ما يشترط لسائر الأركان فأما التحريمة فليست بركن عند المحققين من أصحابنا بل هي شرط وعند الشافعي ركن وهو قول بعض مشايخنا واليه مال عصام بن يوسف وعلى هذا الخلاف الاحرام في باب الحج انه شرط عندنا وعنده ركن وثمرة الخلاف ان عندنا يجوز بناء النفل على الفرض بان يحرم للفرض ويفرغ منه ويشرع في النفل قبل التسليم من غير تحريمة جديدة وعنده لا يجوز ووجه البناء على هذا الأصل ان التحريمة لما كانت شرطا جاز أن يتأدى النفل بتحريمة الفرض كما يتأدى بطهارة وقعت للفرض وعنده لما كانت ركنا وقد انقضى الفرض باركانه فتنقضي التحريمة أيضا وجه قول الشافعي ان حد الركن موجود فيها وهو ما ذكرنا وكذا وجدت علامة الأركان فيها الا انها لا تدوم بل تنقضي والدليل عليه انه يشترط لصحتها ما يشترط لسائر الاركان بخلاف الشروط (ولنا) قوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى عطف الصلاة على الذكر الذي هو التحريمة بحرف التعقيب والاستدلال بالآية من وجهين أحدهما ان مقتضى العطف بحرف التعقيب ان توجد الصلاة عقيب ذكر اسم الله تعالى ولو كانت التحريمة ركنا لكانت الصلاة موجودة عند الذكر لاستحالة انعدام الشئ في حال وجود ركنه وهذا خلاف النص والثاني ان العطف يقتضي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه ولو كانت التحريمة ركنا لا يتحقق المغايرة لانها تكون بعض الصلاة وبعض الشئ ليس غيره ان لم يكن عينه وكذا الموجود فيها حد الشرط لا حد الركن فانه يعتبر الصلاة بها ولا ينطلق اسم الصلاة عليها مع سائر الشرائط فكانت شرطا وكذا علامة الشروط فيها موجودة فانها باقية ببقاء حكمها وهو وجوب الانزجار عن محظورات الصلاة على ان العلامة اذا خالفت الحد لا يبطل به الحد بل يظهر ان العلامة كاذبة وأما قوله يشترط لها ما يشترط لسائر الأركان فممنوع انه يشترط ذلك لها بل للقيام المتصل بها والقيام ركن حتى ان الاحرام بالحج لما لم يكن متصلا بالركن جوزنا تقديمه على الوقت

﴿ فصل ﴾ وأما شرائط الاركان فجملة الكلام في الشرائط انها نوعان نوع يعم المنفرد والمقتدي جميعا وهو شرائط أركان الصلاة ونوع يخص المقتدي وهو شرائط جواز الاقتداء بالامام في صلاته (أما) شرائط أركان الصلاة (فمنها) الطهارة بنوعيها من الحقيقية والحكمية والطهارة الحقيقية هي طهارة الثوب والبدن ومكان الصلاة عن النجاسة الحقيقية والطهارة الحكمية هي طهارة أعضاء الوضوء عن الحدث وطهارة جميع الاعضاء الظاهرة عن الجنابة (أما) طهارة الثوب وطهارة البدن عن النجاسة الحقيقية فلقوله تعالى وثيابك فطهر واذا وجب تطهير الثوب فتطهير البدن أولى (وأما) الطهارة عن الحدث والجنابة فلقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم الى قوله ليطهركم وقول النبي صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بطهور وقوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بطهارة وقوله صلى الله عليه وسلم مفتاح الصلاة الطهور وقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وقوله صلى الله عليه وسلم تحت كل شعرة جنابة الا فبلوا الشعر وانقوا البشرة والانقاء هو التطهير فدلت النصوص على ان الطهارة الحقيقية عن الثوب والبدن والحكمية شرط جواز الصلاة والمعقول كذا يقتضي من وجوه أحدها ان الصلاة خدمة الرب وتعظيمه جل جلاله وعم نواله وخدمة الرب وتعظيمه بكل الممكن فرض ومعلوم ان القيام بين يدي الله تعالى ببدن طاهر وثوب طاهر على مكان طاهر يكون أبلغ في التعظيم وأكمل في الخدمة من القيام ببدن نجس وثوب نجس وعلى مكان نجس كما في خدمة الملوك في الشاهد وكذلك الحدث والجنابة وان لم تكن نجاسة مرئية فهي نجاسة معنوية توجب استقذار ما حل به الا ترى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أراد أن يصافح حذيفة بن اليمان رضي الله عنه امتنع وقال اني جنب يا رسول الله فكان قيامه مخلا بالتعظيم على انه ان لم يكن على أعضاء الوضوء نجاسة رأسا فانها لا تخلو عن الدرن والوسخ لانها أعضاء بادية عادة فيتصل بها الدرن والوسخ فيجب غسلها تطهيرا لها من الوسخ والدرن فتتحقق الزينة والنظافة فيكون أقرب الى التعظيم وأكمل في الخدمة فمن أراد أن يقوم بين يدي الملوك للخدمة في الشاهد انه يتكلف للتنظيف والتزيين ويلبس أحسن ثيابه تعظيما للملك ولهذا كان الافضل للرجل أن يصلي في أحسن ثيابه وأنظفها التي أعدها لزيارة العظماء

ولمحافل الناس وكانت الصلاة متعمما أفضل من الصلاة مكشوف الرأس لما ان ذلك أبلغ فى الاحترام والثانى انه أمر بغسل هذه الاعضاء الظاهرة من الحدث والجنابة تذكيرا التطهير الباطن من الغش والحسد والكبر وسوء الظن بالمسلمين ونحو ذلك من أسباب المآثم فامر لا لازالة الحدث تطهيرا لان قيام الحدث لا ينافى العبادة والخدمة فى الجملة الا ترى انه يجوز أداء الصوم والزكاة مع قيام الحدث والجنابة واقرب من ذلك الايمان بالله تعالى الذى هو رأس العبادات وهذا لان الحدث ليس بمعصية ولا سبب مأثم وما ذكرنا من المعانى التى فى باطنه أسباب المآثم فأمر بغسل هذه الاعضاء الظاهرة دلالة وتنبيها على تطهير الباطن من هذه الامور وتطهير النفس عنها واجب بالسمع والعقل والثالث انه وجب غسل هذه الاعضاء شكر النعمة وراء النعمة التى وجبت لها الصلاة وهى ان هذه الاعضاء وسائل الى استيفاء نعم عظيمة بل بها تنال جل نعم الله تعالى فاليد بها يتناول و يقبض ما يحتاج اليه والرجل يمشى بها الى مقاصده والوجه والرأس محل الحواس ومجمعها التى بها يعرف عظم نعم الله تعالى من العين والانف والفم والاذن التى بها البصر والشم والذوق والسمع التى بها يكون التلذذ والتشهى والوصول الى جميع النعم فأمر بغسل هذه الاعضاء شكرا لما يتوسل بها الى هذه النعم والرابع أمر بغسل هذه الاعضاء تكفيرا لما ارتكب بهذه الاعضاء من الاجرام اذ بها يرتكب جل المآثم من أخذ الحرام والمشى الى الحرام والنظر الى الحرام وأكل الحرام وسماع الحرام من اللغو والكذب فأمر بغسلها تكفيرا لهذه الذنوب وقد وردت الاخبار بكون الوضوء تكفير المآثم فكانت مؤيدة لما قلنا (وأما) طهارة مكان الصلاة فلقوله تعالى أن طهرا بيتى للطائفين والعاكفين والركع السجود وقال فى موضع والقائمين والركع السجود ولما ذكرنا ان الصلاة خدمة الرب تعالى وتعظيمه وخدمة المعبود المستحق للعبادة وتعظيمه بكل الممكن فرض وأداء الصلاة على مكان طاهر أقرب الى التعظيم فكان طهارة مكان الصلاة شرطا وقد روى عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم انه نهى عن الصلاة فى المزبلة والمجزرة ومعاطن الابل وقوارع الطرق والحمام والمقبرة وفوق ظهر بيت الله تعالى اما معنى النهى عن الصلاة فى المزبلة والمجزرة فلكونهما موضع النجاسة واما معاطن الابل فقد قيل ان معنى النهى فيها انها لا تخلو عن النجاسات عادة لكن هذا يشكل بما روى من الحديث صلوا فى مرابض الغنم ولا تصلوا فى معاطن الابل مع ان المعاطن والمرابض فى معنى النجاسة سواء وقيل معنى النهى ان الابل ربما تبول على المصلى فيبتلى بما يفسد صلاته وهذا لا يتوهم فى الغنم واما قوارع الطرق فقيل انها لا تخلو عن الارواث والابوال عادة فعلى هذا لا فرق بين الطريق الواسع والضيق وقيل معنى النهى فيها انه يستضر به المارة وعلى هذا اذا كان الطريق واسعا لا يكره وحكى ابن سماعة ان محمدا كان يصلى على الطريق فى البادية وأما الحمام فمعنى النهى فيه انه مصب الغسالات والنجاسات عادة فعلى هذا لو صلى فى موضع الحمامى لا يكره وقيل معنى النهى فيه ان الحمام بيت الشيطان فعلى هذا تكره الصلاة فى كل موضع منه سواء غسل ذلك الموضع أو لم يغسل وأما المقبرة فقيل انما نهى عن ذلك لما فيه من التشبيه باليهود كما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال لعن الله اليهود اتخذوا قبور انبيائهم مساجد فلا تتخذوا قبرى بعدى مسجدا وروى ان عمر رضى الله عنه رأى رجلا يصلى بالليل الى قبر فناداه القبر القبر فظن الرجل انه يقول القمر القمر فجعل ينظر الى السماء فما زال به حتى تنبه فعلى هذا تجوز الصلاة وتكره وقيل معنى النهى ان المقابر لا تخلو عن النجاسات لان الجهال يستترون بما شرف من القبور فيبولون ويتغوطون خلفه فعلى هذا لا تجوز الصلاة لو كان فى موضع يفعلون ذلك لانعدام طهارة المكان واما فوق بيت الله تعالى فمعنى النهى عندنا ان الانسان منهى عن الصعود على سطح الكعبة لما فيه من ترك التعظيم ولا يمنع جواز الصلاة عليه وعند الشافعى هذا النهى للافساد حتى لو صلى على سطح الكعبة وليس بين يديه سترة لا تجوز صلاته عنده وسنذكر الكلام فيما بعد ولو صلى فى بيت فيه تماثيل فهذا على وجهين اما ان كانت التماثيل مقطوعة الرؤس أو لم تكن مقطوعة الرؤس فان كانت مقطوعة الرؤس فلا بأس بالصلاة فيه لانها بالقطع خرجت من أن تكون تماثيل

والصقت بالنقوش والدليل عليه ماروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أهدى اليه ترس فيه تمثال طير فأصبحوا وقد محى وجهه وروى ان جبريل عليه السلام استأذن رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذن له فقال كيف أدخل وفى البيت قرام فيه تماثيل خيول ورجال فاما أن تقطع رؤسها أو تتخذ وسائد فتوطأ وان لم تكن مقطوعة الرؤس فتكره الصلاة فيه سواء كانت فى جهة القبلة أو فى السقف أو عن يمين القبلة أو عن يسارها فأشد ذلك كراهة أن تكون فى جهة القبلة لانه تشبه بعبدة الأوثان ولو كانت فى مؤخر القبلة أو تحت القدم لا يكره لعدم التشبه فى الصلاة بعبدة الأوثان وكذا يكره الدخول الى بيت فيه صور على سقفه أو حيطانه أو على الستور والازر والوسائد العظام لان جبريل عليه السلام قال انا لا ندخل بيتا فيه كلب أو صورة ولا خير فى بيت لا تدخله الملائكة وكذا نفس التعليق لتلك الستور والازر على الجدار ووضع الوسائد العظام عليه مكروه لما فى هذا الصنيع من التشبه بعباد الصور لما فيه من تعظيمها وروى عن عائشة رضى الله عنها انها قالت دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم فى بيتى وأنا مستترة بستر فيه تماثيل فتغير لون وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى عرفت الكراهة فى وجهه فأخذه منى وهتكه بيده فجعلناه نمرقة أو نمرقتين وان كانت الصور على البسط والوسائد الصغار وهى تداس بالأرجل لا تكره لما فيه من اهانتها والدليل عليها حديث جبريل صلى الله عليه وسلم وعائشة رضى الله عنها ولو صلى على هذا البساط فان كانت الصورة فى موضع سجوده يكره لما فيه من التشبه بعبادة الصور والاصنام وكذا اذا كانت امامه فى موضع لان معنى التعظيم يحصل بتقريب الوجه من الصورة فأما اذا كانت فى موضع قدميه فلا بأس به لما فيه من الاهانة دون التعظيم هذا اذا كانت الصورة كبيرة فاما اذا كانت صغيرة لا تبدو للناظر من بعيد فلا بأس به لان من يعبد الصنم لا يعبد الصغير منها جدا وقد روى انه كان على خاتم أبى موسى ذبابتان وروى أنه لما وجد خاتم دانيال على عهد عمر رضى الله عنه كان على فصه أسدان بينهما رجل يلحسانه ويحتمل أن يكون ذلك فى ابتداء حاله أو لأن التمثال فى شريعة من قبلنا كان حلالا قال الله تعالى فى قصة سليمان يعملون له مايشاء من محاريب وتماثيل ثم ماذكرنا من الكراهة فى صورة الحيوان فأما صورة مالا حياة له كالشجر ونحو ذلك فلا يوجب الكراهة لأن عبدة الصورة لا يعبدون تمثال ما ليس بذى روح فلا يحصل التشبه بهم وكذا النهى انما جاء عن تصوير ذى الروح لما روى عن على رضى الله عنه انه قال من صور تمثال ذى الروح كلف يوم القيامة أن ينفخ فيه الروح وليس بنافخ فاما لا نهى عن تصوير مالا روح له لما روى عن ابن عباس رضى الله عنه انه نهى مصورا عن التصوير فقال كيف أصنع وهو كسبى فقال ان لم يكن بد فعليك بتمثال الاشجار ويكره أن تكون قبلة المسجد الى حمام أو قبر أو مخرج لان جهة القبلة يجب تعظيمها والمساجد كذلك قال الله تعالى فى بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه يسبح له فيها بالغدو والآصال رجال ومعنى التعظيم لا يحصل اذا كانت قبلة المسجد الى هذه المواضع لانها لا تخلو عن الاقذار وروى أبو يوسف عن أبى حنيفة انه قال هذا فى مساجد الجماعات فاما مسجد الرجل فى بيته فلا بأس بان يكون قبلته الى هذه المواضع لانه ليس له حرمة المساجد حتى يجوز بيعه وكذا للناس فيه بلوى بخلاف مسجد الجماعة ولو صلى فى مثل هذا المسجد جازت صلاته عند عامة العلماء وعلى قول بشر بن غياث المريسى لا تجوز وعلى هذا المصلى فى أرض مغصوبة أو صلى وعليه ثوب مغصوب لا تجوز عنده وجه قوله ان العبادة لا تتأدى بما هو منهى عنه (ولنا) ان النهى ليس لمعنى فى الصلاة فلا يمنع جواز الصلاة وهذا اذا لم يكن بين المسجد وبين هذه المواضع حائل من بيت أو جدار أو نحو ذلك فان كان بينهما حائل لا يكره لان معنى التعظيم حاصل فالتحرز عنه غير ممكن (ومنها) ستر العورة لقوله تعالى يا بنى آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد قيل فى التأويل الزينة ما يوارى العورة والمسجد الصلاة فقد أمر بمواراة العورة فى الصلاة وقال النبى صلى الله عليه وسلم لا صلاة للحائض الا بخمار كنى بالحائض عن البالغة لان الحيض دليل البلوغ فذكر الحيض وأراد به البلوغ للملازمة بينهما وعليه اجماع الامة ولان ستر العورة حال القيام بين يدى الله تعالى من باب التعظيم وانه فرض عقلا وشرعا

واذا كان الستر فرضا كان الانكشاف مانعا جواز الصلاة ضرورة والكلام في بيان ما يكون عورة وما لا يكون موضعه كتاب الاستحسان وانما الحاجة ههنا الى بيان المقدار الذي يمنع جواز الصلاة فنقول قليل الانكشاف لا يمنع الجواز لما فيه من الضرورة لان الثياب لا تخلو عن قليل خرق عادة والكثير يمنع لعدم الضرورة واختلف في الحد الفاصل بين القليل والكثير فقدر أبو حنيفة ومحمد الكثير بالربع فقالا الربع وما فوقه من العضو كثير وما دون الربع قليل وابو يوسف جعل الاكثر من النصف كثيرا وما دون النصف قليلا واختلفت الرواية عنه في النصف فجعله في حكم القليل في الجامع الصغير وفي حكم الكثير في الأصل وجه قول أبي يوسف ان القليل والكثير من المتقابلات فانما تظهر بالمقابلة فما كان مقابله أقل منه فهو كثير وما كان مقابله أكثر منه فهو قليل (ولهما) ان الشرع أقام الربع مقام الكل في كثير من المواضع كما في حلق الرأس في حق المحرم ومسح ربع الرأس كذا ههنا اذ الموضع موضع الاحتياط واما قوله ان القليل والكثير من أسماء المقابلة فانما يعرف ذلك بمقابله فنقول الشرع قد جعل الربع كثيرا في نفسه من غير مقابلة في بعض المواضع على ما بينا فلزم الاخذ به في موضع الاحتياط ثم كثير الانكشاف يستوي فيه العضو الواحد والاعضاء المتفرقة حتى لو انكشف من أعضاء متفرقة ما لو جمع لكان كثيرا يمنع جواز الصلاة ويستوي فيه العورة الغليظة وهي القبل والدبر والخفيفة كالفخذ ونحوه ومن الناس من قدر العورة الغليظة بالدرهم تغليظا لامرها وهذا غير سديد لان العورة الغليظة كلها لا تزيد على الدرهم فتقديرها بالدرهم يكون تخفيفا لامرها لا تغليظا له فتنعكس القضية وذكر محمد في الزيادات ما يدل على ان حكم الغليظة والخفيفة واحد فانه قال في امرأة صلت فانكشف شيء من شعرها وشيء من ظهرها وشيء من فرجها وشيء من فخذها انه ان كان بحال لو جمع بلغ الربع منع اداء الصلاة وان لم يبلغ لا يمنع فقد جمع بين العورة الغليظة والخفيفة واعتبر فيها الربع فثبت ان حكمها لا يختلف وان الخلاف فيهما واحد وهذا في حالة القدرة فاما في حالة العجز فالانكشاف لا يمنع جواز الصلاة بان حضرته الصلاة وهو عريان لا يجد ثوبا للضرورة ولو كان معه ثوب نجس فلا يخلو اما ان كان الربع منه طاهرا واما ان كان كله نجسا فان كان ربعه طاهرا لم يجزه أن يصلي عريانا بل يجب عليه أن يصلي في ذلك الثوب لان الربع فما فوقه في حكم الكمال كما في مسح الرأس وحلق المحرم ربع الرأس وكما يقال رأيت فلانا وان عاينه من احدى جهاته الاربع فجعل كان الثوب كله طاهرا وان كان كله نجسا أو الطاهر منه أقل من الربع فهو بالخيار في قول أبي حنيفة وأبي يوسف ان شاء صلى عريانا وان شاء مع الثوب لكن الصلاة في الثوب أفضل وقال محمد لا تجزئه الا مع الثوب وجه قوله ان ترك استعمال النجاسة فرض وستر العورة فرض الا ان ستر العورة أهمهما وآكدهما لانه فرض في الاحوال أجمع وفرضية ترك استعمال النجاسة مقصورة على حالة الصلاة فيصار الى الاهم فتستر العورة ولا تجوز الصلاة بدونه ويتحمل استعمال النجاسة ولانه لو صلى عريانا كان تاركا فرائض منها ستر العورة والقيام والركوع والسجود ولو صلى في الثوب النجس كان تاركا فرضا واحدا وهو ترك استعمال النجاسة فقط فكان هذا الجانب أهون وقد قالت عائشة رضي الله عنها ما خير رسول الله صلى الله عليه وسلم بين شيئين الا اختار اهونهما فمن ابتلي ببليتين فعليه أن يختار أهونهما (ولهما) ان الجانبين في الفرضية في حق الصلاة على السواء الا ترى انه كما لا تجوز الصلاة حالة الاختيار عريانا لا تجوز مع الثوب المملوء نجاسة ولا يمكن اقامة أحد الفرضين في هذه الحالة الا بترك الآخر فسقطت فرضيتهما في حق الصلاة فيخير فيجزئه كيف ما فعل الا ان الصلاة في الثوب أفضل لما ذكر محمد (ومنها) استقبال القبلة لقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وقول النبي صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله صلاة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه ويستقبل القبلة ويقول الله أكبر وعليه اجماع الأمة والاصل ان استقبال القبلة للصلاة شرط زائد لا يعقل معناه بدليل انه لا يجب الاستقبال فيما هو رأس العبادات وهو الايمان وكذا في عامة العبادات من الزكاة والصوم والحج وانما عرف شرطا في باب الصلاة شرعا فيجب اعتباره بقدر ما ورد الشرع به

وفيما وراءه يرد الى أصل القياس ثم جملة الكلام فى هذا الشرط ان المصلى لا يخلو اما ان كان قادرا على الاستقبال أو كان عاجزا عنه فان كان قادرا يجب عليه التوجه الى القبلة ان كان فى حال مشاهدة الكعبة فالى عينها أى أى جهة كانت من جهات الكعبة حتى لو كان منحرفا عنها غير متوجه الى شئ منها لم يجز لقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وفى وسعه تولية الوجه الى عينها فيجب ذلك وان كان نائيا عن الكعبة غائبا عنها يجب عليه التوجه الى جهتها وهى المحاريب المنصوبة بالامارات الدالة عليها لا الى عينها وتعتبر الجهة دون العين كذا ذكر الكرخى والرازى وهو قول عامة مشايخنا بما وراء النهر وقال بعضهم المفروض اصابة عين الكعبة بالاجتهاد والتحرى وهو قول أبى عبد الله البصرى حتى قالوا ان نية الكعبة شرط وجه قول هؤلاء قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره من غير فصل بين حال المشاهدة والغيبة ولان لزوم الاستقبال لحرمة البقعة وهذا المعنى فى العين لا فى الجهة ولان قبلته لو كانت الجهة لكان ينبغى له اذا اجتهد فاخطأ الجهة يلزمه الاعادة لظهور خطئه فى اجتهاده بيقين ومع ذلك لا تلزمه الاعادة بلا خلاف بين أصحابنا فدل ان قبلته فى هذه الحالة عين الكعبة بالاجتهاد والتحرى وجه قول الاولين ان المفروض هو المقدور عليه واصابة العين غير مقدور عليها فلا تكون مفروضة ولان قبلته لو كانت عين الكعبة فى هذه الحالة بالتحرى والاجتهاد لترددت صلاته بين الجواز والفساد لانه ان أصاب عين الكعبة بتحريه جازت صلاته وان لم يصب عين الكعبة لا تجوز صلاته لانه ظهر خطأه بيقين الا أن يجعل كل مجتهد مصيبا وانه خلاف المذهب الحق وقد عرف بطلانه فى أصول الفقه أما اذا جعلت قبلته الجهة وهى المحاريب المنصوبة لا يتصور ظهور الخطأ فنزلت الجهة فى هذه الحالة منزلة عين الكعبة فى حال المشاهدة ولله تعالى أن يجعل اى جهة شاء قبلة لعباده على اختلاف الاحوال واليه وقعت الاشارة فى قوله تعالى سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها قل لله المشرق والمغرب يهدى من يشاء الى صراط مستقيم ولانهم جعلوا عين الكعبة قبلة فى هذه الحالة بالتحرى وانه مبنى على مجرد شهادة القلب من غير امارة والجهة صارت قبلة باجتهادهم المبنى على الامارات الدالة عليها من النجوم والشمس والقمر وغير ذلك فكان فوق الاجتهاد بالتحرى ولهذا أن من دخل بلدة وعاين المحاريب المنصوبة فيها يجب عليه التوجه اليها ولا يجوز له التحرى وكذا اذا دخل مسجدا لا محراب له وبحضرته أهل المسجد لا يجوز له التحرى بل يجب عليه السؤال من أهل المسجد لان لهم علما بالجهة المبنية على الامارات فكان فوق الثابت بالتحرى وكذا لو كان فى المفازة والسماء مصحية وله علم بالاستدلال بالنجوم على القبلة لا يجوز له التحرى لان ذلك فوق التحرى وبه تبين ان نية الكعبة ليست بشرط بل الأفضل أن لا ينوى الكعبة لاحتمال أن لا تحاذى هذه الجهة الكعبة فلا تجوز صلاته ولا حجة لهم فى الاية لانها تناولت حالة القدرة والقدرة حال مشاهدة الكعبة لا حال البعد عنها وهو الجواب عن قولهم ان الاستقبال لحرمة البقعة ان ذلك حال القدرة على الاستقبال اليها دون حال العجز عنه وأما اذا كان عاجزا فلا يخلو اما ان كان عاجزا بسبب عذر من الاعذار مع العلم بالقبلة واما ان كان عجزه بسبب الاشتباه فان كان عاجز العذر مع العلم بالقبلة فله أن يصلى الى أى جهة كانت ويسقط عنه الاستقبال نحو أن يخاف على نفسه من العدو فى صلاة الخوف أو كان بحال لو استقبل القبلة يثب عليه العدو أو قطاع الطريق أو السبع أو كان على لوح من السفينة فى البحر لو وجهه الى القبلة يغرق غالبا أو كان مريضا لا يمكنه أن يتحول بنفسه الى القبلة وليس بحضرته من يحوله اليها ونحو ذلك لان هذا شرط زائد فيسقط عند العجز وان كان عاجزا بسبب الاشتباه وهو أن يكون فى المفازة فى ليلة مظلمة أو لا علم له بالأمارات الدالة على القبلة فان كان بحضرته من يسأله عنها لا يجوز له التحرى لما قلنا بل يجب عليه السؤال فان لم يسأل وتحرى وصلى فان أصاب جاز والا فلا فان لم يكن بحضرته أحد جاز له التحرى لان التكليف بحسب الوسع والامكان وليس فى وسعه الا التحرى فتجوز له الصلاة بالتحرى لقوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله وروى أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم تحروا عند الاشتباه

وصلوا ولم ينكر عليهم النبي صلى الله عليه وسلم فدل على الجواز فاذا صلى الى جهة من الجهات فلا يخلو اما أن صلى الى
جهة بالتحري أو بدون التحري فان صلى بدون التحري فلا يخلو من أوجه اما ان كان لم يخطر بباله شئ ولم يشك في جهة
القبلة أو خطر بباله وشك في جهة القبلة وصلى من غير تحر أو تحرى ووقع تحريه على جهة فصلى الى جهة أخرى لم
يقع عليها التحري أما اذا لم يخطر بباله شئ ولم يشك وصلى الى جهة من الجهات فالأصل هو الجواز لان مطلق الجهة
قبلة بشرط عدم دليل يوصله الى جهة الكعبة من السؤال أو التحري ولم يوجد لان التحري لا يجب عليه اذا لم
يكن شاكا فاذا مضى على هذه الحالة ولم يخطر بباله شئ صارت الجهة التي صلى اليها قبلة له ظاهرا فان ظهر انها
جهة الكعبة تقرر الجواز فاما اذا ظهر خطأه بيقين بان انجلى الظلام وتبين انه صلى الى غير جهة الكعبة أو تحرى
ووقع تحريه على غير الجهة التي صلى اليها ان كان بعد الفراغ من الصلاة يعيد وان كان في الصلاة يستقبل
لان ما جعل حجة بشرط عدم الاقوى يبطل عند وجوده كالاجتهاد اذا ظهر نص بخلافه وأما اذا شك ولم يتحر
وصلى الى جهة من الجهات فالأصل هو الفساد فاذا ظهر أن الصواب في غير الجهة التي صلى اليها اما بيقين أو
بالتحري تقرر الفساد وان ظهر أن الجهة التي صلى اليها قبلة ان كان بعد الفراغ من الصلاة أجزأه ولا يعيد لأنه اذا
شك في جهة الكعبة وبنى صلاته على الشك احتمل أن تكون الجهة التي صلى اليها قبلة واحتمل أن لا تكون
فان ظهر انها لم تكن قبلة يظهر أنه صلى الى غير القبلة وان ظهر انها كانت قبلة يظهر أنه صلى الى القبلة فلا يحكم
بالجواز في الابتداء بالشك والاحتمال بل يحكم بالفساد بناء على الاصل وهو العدم بحكم استصحاب الحال فاذا تبين
انه صلى الى القبلة بطل الحكم باستصحاب الحال وثبت الجواز من الاصل وأما اذا ظهر في وسط الصلاة روي عن أبي
يوسف أنه يبني على صلاته لما قلنا وفي ظاهر الرواية يستقبل لأن شروعه في الصلاة بناء على الشك ومتى ظهرت
القبلة اما بالتحري أو بالسؤال من غيره صارت حالته هذه أقوى من الحالة الاولى ولو ظهرت في الابتداء لا تجوز
صلاته الا الى هذه الجهة فكذا اذا ظهرت في وسط الصلاة وصار كالمومي اذا قدر على القيام في وسط الصلاة أنه
يستقبل لما ذكرنا كذا هذا وأما اذا تحرى ووقع تحريه الى جهة فصلى الى جهة أخرى من غير تحر فان اخطأ
لا تجزيه بالاجماع وان أصاب فكذلك في ظاهر الرواية وروي عن أبي يوسف أنه يجوز (ووجهه) أن
المقصود من التحري هو الاصابة وقد حصل هذا المقصود فيحكم بالجواز كما اذا تحرى في الاواني فتوضأ بغير ما
وقع عليه التحري ثم تبين أنه أصاب يجزيه كذا هذا وجه ظاهر الرواية أن القبلة حالة الاشتباه هي الجهة التي
مال اليها المتحري فاذا ترك الاقبال اليها فقد أعرض عما هو قبلته مع القدرة عليه فلا يجوز كمن ترك التوجه الى
المحاريب المنصوبة مع القدرة عليه بخلاف الاواني لان الشرط هو التوضؤ بالماء الطاهر حقيقة وقد وجد
فاما اذا صلى الى جهة من الجهات بالتحري ثم ظهر خطأه فان كان قبل الفراغ من الصلاة استدار الى القبلة وأتم
الصلاة لما روي أن أهل قباء لما بلغهم نسخ القبلة الى بيت المقدس استداروا كهيئتهم وأتموا صلاتهم ولم يأمرهم
رسول الله صلى الله عليه وسلم بالاعادة ولان الصلاة المؤداة الى جهة التحري مؤداة الى القبلة لانها هي القبلة
حال الاشتباه فلا معنى لوجوب الاستقبال ولان تبدل الرأي في معنى انتساخ النص وذا لا يوجب بطلان العمل
بالمنسوخ في زمان ما قبل النسخ كذا هذا وان كان بعد الفراغ من الصلاة فان ظهر أنه صلى يمنة أو يسرة يجزيه
ولا يلزمه الاعادة بلا خلاف وان ظهر أنه صلى مستدبر الكعبة يجزيه عندنا وعند الشافعي لا يجزيه وعلى هذا
اذا اشتبهت القبلة على قوم فتحروا وصلوا بجماعة جازت صلاة الكل عندنا الا صلاة من تقدم على امامه أو علم
بمخالفته اياه وجه قول الشافعي أنه صلى الى القبلة بالاجتهاد وقد ظهر خطأه بيقين فيبطل كما اذا تحرى وصلى
في ثوب على ظن أنه طاهر ثم تبين أنه نجس انه لا يجزيه وتلزمه الاعادة كذا ههنا (ولنا) أن قبلته حال الاشتباه
هي الجهة التي تحرى اليها وقد صلى اليها فتجزيه كما اذا صلى الى المحاريب المنصوبة والدليل على أن قبلته هي
جهة التحري النص والمعقول أما النص فقوله تعالى فأينما تولوا فثم وجه الله قيل في بعض وجوه التأويل ثمة قبلة

الله وقيل ثمة رضاء الله وقيل ثمة وجه الله الذى وجهكم اليه اذ لم يجئ منكم التقصير فى طلب القبلة واضاف التوجه الى نفسه لانهم وقعوا فى ذلك بفعل الله تعالى بغير تقصير كان منهم فى الطلب ونظيره قول النبى صلى الله عليه وسلم لمن أكل ناسيا لصومه تم على صومك فانما أطعمك الله وسقاك وان وجد الاكل من الصائم حقيقة لكن لما لم يكن قاصدا فيه أضاف فعله الى الله تعالى وصيره معذورا كانه لم يأكل كذلك ههنا اذا كان توجهه الى هذه الجهة من غير قصد منه حيث أتى بجميع ما فى وسعه وامكانه أضاف الرب سبحانه وتعالى ذلك الى ذاته وجعله معذورا كانه توجه الى القبلة (وأما) المعقول فاذ كرنا أنه لا سبيل له الى اصابة عين الكعبة ولا الى اصابة جهتها فى هذه الحالة لعدم الدلائل الموصلة اليها والكلام فيه والتكليف بالصلاة متوجه وتكليف ما لا يحتمله الوسع ممتنع وليس فى وسعه الا الصلاة الى جهة التحرى فتعينت هذه قبلة له شرعا فى هذه الحالة فنزلت هذه الجهة حالة العجز منزلة عين الكعبة والمحراب حالة القدرة وانما عرف التحرى شرطا نصا بخلاف القياس لا لاصابة القبلة وبه تبين أنه ما اخطأ قبلته لان قبلته جهة التحرى وقد صلى اليها بخلاف مسئلة الثوب لان الشرط هناك هو الصلاة بالثوب الطاهر حقيقة لكنه أمر باصابته بالتحرى فاذا لم يصب انعدم الشرط فلم يجز أما ههنا فالشرط استقبال القبلة وقبلته هذه فى هذه الحالة وقد استقبلها فهو الفرق والله أعلم ويخرج على ماذ كرنا الصلاة بمكة خارج الكعبة أنه ان كان فى حال مشاهدة الكعبة لا تجوز صلاته الا الى عين الكعبة لان قبلته حالة المشاهدة عين الكعبة بالنص ويجوز الى أى الجهات من الكعبة شاء بعد ان كان مستقبلا لجزء منها لوجود تولية الوجه شطر الكعبة فان صلى منحرفا عن الكعبة غير مواجه لشئ منها لم يجز لأنه ترك التوجه الى قبلته مع القدرة عليه وشرائط الصلاة لا تسقط من غير عذر (ثم) ان صلوا بجماعة لا يخلوا اما ان صلوا متحلقين حول الكعبة صفا بعد صف واما ان صلوا الى جهة واحدة منها مصطفين فان صلوا الى جهة واحدة جازت صلاتهم اذا كان كل واحد منهم مستقبلا جزأ من الكعبة ولا يجوز لهم أن يصطفوا زيادة على حائط الكعبة ولو فعلوا ذلك لا تجوز صلاة من جاوز الحائط لان الواجب حالة المشاهدة استقبال عينها وان صلوا حول الكعبة متحلقين جاز لان الصلاة بمكة تؤدى هكذا من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا والافضل للامام أن يقف فى مقام ابراهيم صلوات الله عليه ثم صلاة الكل جائزة سواء كانوا أقرب الى الكعبة من الامام أو أبعد الا صلاة من كان أقرب الى الكعبة من الامام فى الجهة التى يصلى الامام اليها بأن كان متقدما على الامام بحذائه فيكون ظهره الى وجه الامام أو كان على يمين الامام أو يساره متقدما عليه من تلك الجهة ويكون ظهره الى الصف الذى مع الامام ووجهه الى الكعبة لانه اذا كان متقدما على امامه لا يكون تابعا له فلا يصح اقتداؤه به بخلاف ما اذا كان أقرب الى الكعبة من الامام من غير الجهة التى يصلى اليها الامام لانه فى حكم المقابل للامام والمقابل لغيره يصلح أن يكون تابعا له بخلاف المتقدم عليه وعلى هذا اذا قامت امرأة بجنب الامام فى الجهة التى يصلى اليها الامام ونوى الامام امامتها فسدت صلاة الامام لوجود المحاذاة فى صلاة مطلقة مشتركة وفسدت صلاة القوم بفساد صلاة الامام ولو قامت فى الصف فى غير جهة الامام لا تفسد صلاة الامام لانها فى الحكم كانها خلف الامام وفسدت صلاة من على يمينها ويسارها ومن كان خلفها على ما يذكر فى موضعه ولو كانت الكعبة منهدمة فتحلق الناس حول أرض الكعبة وصلوا هكذا أو صلى منفردا متوجها الى جزء منها جاز وقال الشافعى لا يجوز الا اذا كان بين يديه سترة وجه قوله أن الواجب استقبال البيت والبيت اسم للبقعة والبناء جميعا الا اذا كان بين يديه سترة لانها من توابع البيت فيكون مستقبلا لجزء من البيت معنى (ولنا) اجماع الامة فان الناس كانوا يصلون الى البقعة حين رفع البناء فى عهد ابن الزبير حين بنى البيت على قواعد الخليل صلوات الله عليه وفى عهد الحجاج حين أعاده الى ما كان عليه فى الجاهلية وكانت صلاتهم مقضية بالجواز وبه تبين أن الكعبة اسم للبقعة سواء كان ثمة بناء أو لم يكن وقد وجد التوجه اليها الا أنه يكره ترك اتخاذ السترة لما فيه من استقبال الصورة

وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فى الصلاة وروى أنه لما رفع البناء فى عهد ابن الزبير أمر ابن عباس بتعليق الانطاع فى تلك البقعة ليكون ذلك بمنزلة السترة لهم وعلى هذا اذا صلى على ظهر الكعبة جازت صلاته عندنا وان لم يكن بين يديه سترة وعند الشافعى لا تجزيه بدون السترة والصحيح قولنا لما ذكرنا أن الكعبة اسم للعرصة ولان البناء لا حرمة له لنفسه بدليل أنه لو نقل الى عرصة أخرى وصلى اليها لا يجوز بل كانت حرمته لاتصاله بالعرصة المحترمة والدليل عليه أن من صلى على جبل أبى قبيس جازت صلاته بالاجماع ومعلوم أنه لا يصلى الى البناء بل الى الهواء دل أن العبرة للعرصة والهواء دون البناء هذا اذا صلوا خارج الكعبة فأما اذا صلوا فى جوف الكعبة فالصلاة فى جوف الكعبة جائزة عند عامة العلماء نافلة كانت أو مكتوبة وقال مالك لا يجوز أداء المكتوبة فى جوف الكعبة وجه قوله أن المصلى فى جوف الكعبة ان كان مستقبلا جهة كان مستدبرا جهة أخرى والصلاة مع استدبار القبلة لا تجوز فأخذنا بالاحتياط فى المكتوبات فأما فى التطوعات فالامر فيها أوسع وصار كالطواف فى جوف الكعبة (ولنا) أن الواجب استقبال جزء من الكعبة غير عين وانما يتعين الجزء قبلة له بالشروع فى الصلاة والتوجه اليه ومتى صارت قبلة فاستدبارها فى الصلاة من غير ضرورة يكون مفسدا فأما الاجزاء التى لم يتوجه اليها لم تصر قبلة فى حقه فاستدبارها لا يكون مفسدا وعلى هذا ينبغى أن من صلى فى جوف الكعبة ركعة الى جهة وركعة الى جهة أخرى لا تجوز صلاته لانه صار مستدبرا عن الجهة التى صارت قبلة فى حقه بيقين من غير ضرورة والانحراف من غير ضرورة مفسد للصلاة بخلاف النائى عن الكعبة اذا صلى بالتحرى الى الجهات الاربع بان صلى ركعة الى جهة ثم تحول رأيه الى جهة أخرى فصلى ركعة اليها هكذا جاز لان هناك لم يوجد الانحراف عن القبلة بيقين لان الجهة التى تحرى اليها ما صارت قبلة له بيقين بل بطريق الاجتهاد فحين تحول رأيه الى جهة أخرى صارت قبلته هذه الجهة فى المستقبل ولم يبطل ما أدى بالاجتهاد الاول لان ما مضى بالاجتهاد لا ينقض باجتهاد مثله فصار مصليا فى الاحوال كلها الى القبلة فلم يوجد الانحراف عن القبلة بيقين فهو الفرق ثم لا يخلوا اما ان صلوا فى جوف الكعبة متحلقين أو مصطفين خلف الامام فان صلوا بجماعة متحلقين جازت صلاة الامام وصلاة من وجهه الى ظهر الامام أو الى يمين الامام أو الى يساره أو ظهره الى ظهر الامام وكذا صلاة من وجهه الى وجه الامام الا أنه يكره لما فيه من استقبال الصورة الصورة فينبغى أن يجعل بينه وبين الامام سترة وأما صلاة من كان متقدما على الامام وظهره الى وجه الامام وصلاة من كان مستقبلا جهة الامام وهو أقرب الى الحائط من الامام فلا تجوز لما بينا وهذا بخلاف جماعة تحروا فى ليلة مظلمة واقتدوا بالامام حيث لا تجوز صلاة من علم أنه مخالف للامام فى جهته لان هناك اعتقد الخطأ فى صلاة امامه لان عنده أن امامه غير مستقبل للقبلة فلم يصح اقتداؤه به أما ههنا فما اعتقد الخطأ فى صلاة امامه لان كل جانب من جوانب الكعبة قبلة بيقين فصح اقتداؤه به فهو الفرق وان صلوا مصطفين خلف الامام الى جهة الامام فلا شك أن صلاتهم جائزة وكذا اذا كان وجه بعضهم الى ظهر الامام وظهر بعضهم الى ظهره لوجود استقبال القبلة والمتابعة لانهم خلف الامام لا أمامه ولهذا قلنا ان الامام اذا نوى امامة النساء فقامت امرأة بحذائه مقابلة له لا تفسد صلاة الامام لانها فى الحكم كأنها خلف الامام وتفسد صلاة من كان عن يمينها أو يسارها أو خلفها فى الجهة التى هى فيها واختلفت الرواية فى أن النبى صلى الله عليه وسلم هل صلى فى الكعبة حين دخلها روى اسامة بن زيد أنه لم يصل فيها وروى ابن عمر أنه صلى فيها ركعتين بين الساريتين المتقدمتين (ومنها) الوقت لأن الوقت كما هو سبب لوجوب الصلاة فهو شرط لادائها قال الله تعالى ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا أى فرضا مؤقتا حتى لا يجوز اداء الفرض قبل وقته الا صلاة العصر يوم عرفة على ما نذكر والكلام فيه يقع فى ثلاث مواضع فى بيان أصل أوقات الصلوات المفروضة وفى بيان حدودها بأوائلها وأواخرها وفى بيان الاوقات المستحبة منها وفى بيان الوقت المكروه لبعض الصلوات المفروضة (أما) الاول فاصل أوقاتها عرف بالكتاب وهو قوله تعالى فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون وله الحمد فى السموات والأرض وعشيا وحين تظهرون وقوله تعالى أقم الصلاة طرفى

النهار وزلفا من الليل وقوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر ان قرآن الفجر كان مشهودا وقوله تعالى فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها ومن آناء الليل فسبح وأطراف النهار فهذه الآيات تشتمل على بيان فرضية هذه الصلوات وبيان أصل أوقاتها لما بينا فيما تقدم والله اعلم (وأما) بيان حدودها بأوائلها وأواخرها فانما عرف بالاخبار أما الفجر فاول وقت صلاة الفجر حين يطلع الفجر الثانى وآخره حين تطلع الشمس لما روى عن أبى هريرة رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال ان للصلاة أولا وآخرا وان أول وقت الفجر حين يطلع الفجر وآخره حين تطلع الشمس والتقييد بالفجر الثانى لان الفجر الاول هو البياض المستطيل يبدو فى ناحية من السماء وهو المسمى بذنب السرحان عند العرب ثم ينكتم ولهذا يسمى فجرا كاذبا لانه يبدو نوره ثم يخلف ويعقبه الظلام وهذا الفجر لا يحرم به الطعام والشراب على الصائمين ولا يخرج به وقت العشاء ولا يدخل به وقت صلاة الفجر والفجر الثانى وهو المستطير المعترض فى الافق لا يزال يزداد نوره حتى تطلع الشمس يسمى هذا فجرا صادقا لانه اذا بدا نوره ينتشر فى الافق ولا يخلف وهذا الفجر يحرم به الطعام والشراب على الصائم ويخرج به وقت العشاء ويدخل به وقت صلاة الفجر وهكذا روى عن ابن عباس رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال الفجر فجران فجر مستطيل يحل به الطعام وتحرم فيه الصلاة وفجر مستطير يحرم به الطعام وتحل فيه الصلاة وبه تبين أن المراد من الفجر المذكور فى حديث أبى هريرة رضى الله عنه هو الفجر الثانى لا الاول وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال لا يغرنكم اذان بلال ولا الفجر المستطيل لكن الفجر المستطير فى الافق وروى لا يغرنكم الفجر المستطيل ولكن كلوا واشربوا حتى يطلع الفجر المستطير أى المنتشر فى الافق وقال الفجر هكذا ومد يده عرضا لا هكذا ومد يده طولا ولان المستطيل ليل فى الحقيقة لتعقب الظلام اياه وروى عن عبد الله بن عمر رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال وقت الفجر ما لم تطلع الشمس وروى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال من أدرك ركعة من الفجر قبل أن تطلع الشمس فقد أدركها فدل الحديثان أيضا على ان آخر وقت الفجر حين تطلع الشمس (وأما) أول وقت الظهر فحين تزول الشمس بلا خلاف لما روى عن أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال أول وقت الظهر حين تزول الشمس وأما آخره فلم يذكر فى ظاهر الرواية نصا واختلفت الرواية عن أبى حنيفة روى محمد عنه اذا صار ظل كل شئ مثله سوى فىء الزوال والمذكور فى الاصل ولا يدخل وقت العصر حتى يصير الظل قامتين ولم يتعرض لآخر وقت الظهر وروى الحسن عن أبى حنيفة أن آخر وقتها اذا صار ظل كل شئ مثله سوى فىء الزوال وهو قول أبى يوسف ومحمد وزفر والحسن والشافعى وروى أسد بن عمرو عنه اذا صار ظل كل شئ مثله سوى فىء الزوال خرج وقت الظهر ولا يدخل وقت العصر ما لم يصر ظل كل شئ مثليه فعلى هذه الرواية يكون بين وقت الظهر والعصر وقت مهمل كما بين الفجر والظهر والصحيح رواية محمد عنه فانه روى فى خبر أبى هريرة وآخر وقت الظهر حين يدخل وقت العصر وهذا ينفى الوقت المهمل ثم لا بد من معرفة زوال الشمس روى عن محمد أنه قال حد الزوال أن يقوم الرجل مستقبل القبلة فاذا مالت الشمس عن يساره فهو الزوال وأصح ما قيل فى معرفة الزوال قول محمد بن شجاع البلخى انه يغرز عودا مستويا فى أرض مستوية ويجعل على مبلغ الظل منه علامة فما دام الظل ينتقص من الخط فهو قبل الزوال فاذا وقف لا يزداد ولا ينتقص فهو ساعة الزوال واذا أخذ الظل فى الزيادة فالشمس قد زالت واذا أردت معرفة فىء الزوال فخط على رأس موضع الزيادة خطا فيكون من رأس الخط الى العود فىء الزوال فاذا صار ظل العود مثليه من رأس الخط لا من العود خرج وقت الظهر ودخل وقت العصر عند أبى حنيفة واذا صار ظل العود مثله من رأس الخط خرج وقت الظهر ودخل وقت العصر عندهم وجه قولهم حديث امامة جبريل عليه السلام فانه روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال أمنى جبريل عند البيت مرتين فصلى بى الظهر فى اليوم الاول حين زالت الشمس وصلى بى العصر حين صار ظل كل شئ مثله وصلى بى المغرب حين غربت الشمس وصلى بى العشاء حين غاب الشفق وصلى بى الفجر حين طلع الفجر الثانى وصلى بى الظهر

في اليوم الثاني حين صار ظل كل شيء مثله وصلى بي العصر في اليوم الثاني حين صار ظل كل شيء مثليه وصلى بي المغرب في اليوم الثاني في الوقت الذي صلى بي في اليوم الاول وصلى بي العشاء في اليوم الثاني حين مضى ثلث الليل وصلى بي الفجر في اليوم الثاني حين أسفر النهار ثم قال الوقت ما بين الوقتين فالاستدلال بالحديث من وجهين أحدهما انه صلى العصر في اليوم الأول حين صار ظل كل شيء مثله فدل أن أول وقت العصر هذا فكان هو آخر وقت الظهر ضرورة والثاني ان الامامة في اليوم الثاني كانت لبيان آخر الوقت ولم يؤخر الظهر في اليوم الثاني الى أن يصير ظل كل شيء مثليه فدل ان آخر وقت الظهر ما ذكرنا (ولابي) حنيفة ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ان مثلكم ومثل من قبلكم من الامم مثل رجل استأجر أجيرا فقال من يعمل لي من الفجر الى الظهر بقيراط فعملت اليهود ثم قال من يعمل لي من الظهر الى العصر بقيراط فعملت النصارى ثم قال من يعمل لي من العصر الى المغرب بقيراطين فعملتم أنتم فكنتم أقل عملا وأكثر أجرا فدل الحديث على أن مدة العصر أقصر من مدة الظهر وانما يكون أقصر ان لو كان الامر على ما قاله أبو حنيفة وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال أبردوا بالظهر فان شدة الحر من فيح جهنم والابراد يحصل بصيرورة ظل كل شيء مثليه فان الحر لا يفتر خصوصا في بلادهم على أن عند تعارض الادلة لا يمكن اثبات وقت العصر لان موضع التعارض موضع الشك وغير الثابت لا يثبت بالشك فان قيل لا يبقى وقت الظهر بالشك أيضا فالجواب انه كذلك يقول أبو حنيفة في رواية أسد بن عمرو أخذا بالمتيقن فيهما والثاني أن ما ثبت لا يبطل بالشك وغير الثابت لا يثبت بالشك وخبر امامة جبريل عليه السلام منسوخ في المتنازع فيه فان المروي انه صلى الظهر في اليوم الثاني في الوقت الذي صلى فيه العصر في اليوم الاول والاجماع منعقد على تغاير وقتي الظهر والعصر فكان الحديث منسوخا في الفرع ولا يقال معنى ما روي انه صلى العصر في اليوم الاول حين صار ظل كل شيء مثله أي بعد ما صار ومعنى ما روي انه صلى الظهر في اليوم الثاني حين صار ظل كل شيء مثليه أي قرب من ذلك فلا يكون منسوخا لانا نقول هذا نسبة النبي صلى الله عليه وسلم الى الغفلة وعدم التمييز بين الوقتين أو الى التساهل في أمر تبليغ الشرائع والتسوية بين أمرين مختلفين وترك ذلك مبهما من غير بيان منه أو دليل يمكن الوصول به الى الافتراق بين الأمرين ومثله لا يظن بالنبي صلى الله عليه وسلم (وأما) أول وقت العصر فعلى الاختلاف الذي ذكرنا في آخر وقت الظهر حتى روي عن أبي يوسف أنه قال خالفت أبا حنيفة في وقت العصر فقلت أوله اذا دار الظل على قامة اعتمادا على الآثار التي جاءت وآخره حين تغرب الشمس عندنا وعند الشافعي قولان في قول اذا صار ظل كل شيء مثليه يخرج وقت العصر ولا يدخل وقت المغرب حتى تغرب الشمس فيكون بينهما وقت مهمل وفي قول اذا صار ظل كل شيء مثليه يخرج وقته المستحب ويبقى أصل الوقت الى غروب الشمس والصحيح قولنا لما روي في حديث أبي هريرة رضي الله عنه في وقت العصر وآخرها حين تغرب الشمس وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدركها وعن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من فاته العصر حتى غربت الشمس فكأنما وتر أهله وماله (وأما) أول وقت المغرب فحين تغرب الشمس بلا خلاف وفي خبر أبي هريرة رضي الله عنه وأول وقت المغرب حين تغرب الشمس وكذا حديث جبريل عليه السلام صلى المغرب بعد غروب الشمس في اليومين جميعا والصلاة في اليوم الاول كانت بيانا لاول الوقت وأما آخره فقد اختلفوا فيه قال أصحابنا حين يغيب الشفق وقال الشافعي وقتها ما يتطهر الانسان ويؤذن ويقيم ويصلي ثلاث ركعات حتى لو صلاها بعد ذلك كان قضاء لا أداء عنده لحديث امامة جبريل صلى الله عليه وسلم انه صلى المغرب في المرتين في وقت واحد (ولنا) ان في حديث أبي هريرة رضي الله عنه وأول وقت المغرب حين تغرب الشمس وآخره حين يغيب الشفق وعن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال وقت المغرب ما لم يغب الشفق وانما لم يؤخره جبريل عن أول الغروب لان التأخير عن أول الغروب مكروه الا لعذر وأنه جاء ليعلمه المباح من الاوقات الا ترى أنه لم يؤخر العصر الى الغروب

مع بقاء الوقت اليه وكذا لم يؤخر العشاء الى ما بعد ثلث الليل وان كان بعده وقت العشاء بالاجماع (وأما) أول وقت العشاء فحين يغيب الشفق بلا خلاف بين أصحابنا لما روى في خبر أبي هريرة رضي الله عنه وأول وقت العشاء حين يغيب الشفق واختلفوا في تفسير الشفق فعند أبي حنيفة هو البياض وهو مذهب أبي بكر وعمر ومعاذ وعائشة رضي الله عنهم وعند أبي يوسف ومحمد والشافعي هو الحمرة وهو قول عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم وهو رواية أسد بن عمرو عن أبي حنيفة وجه قولهم ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا تزال أمتي بخير ما عجلوا المغرب وآخروا العشاء وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي العشاء بعد مضي ثلث الليل فلو كان الشفق هو البياض لما كان مؤخرا لها بل كان مصليا في أول الوقت لان البياض يبقى الى ثلث الليل خصوصا في الصيف (ولابي) حنيفة النص والاستدلال (أما) النص فقوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل جعل الغسق غاية لوقت المغرب ولا غسق ما بقي النور المعترض وروى عن عمرو بن العاص رضي الله عنه أنه قال آخر وقت المغرب ما لم يسقط نور الشفق وبياضه والمعترض نوره وفي حديث أبي هريرة رضي الله عنه وان آخر وقت المغرب حين يسود الافق وانما يسود باخفائها بالظلام (وأما) الاستدلال فمن وجهين لغوي وفقهي أما اللغوي فهو ان الشفق اسم لما رق يقال ثوب شفيق أي رقيق اما من رقة النسج واما لحدوث رقة فيه من طول اللبس ومنه الشفقة وهي رقة القلب من الخوف أو المحبة ورقة نور الشمس باقية ما بقي البياض وقيل الشفق اسم لردي الشئ وباقيه والبياض باقي آثار الشمس وأما الفقهي فهو ان صلاتين يؤديان في أثر الشمس وهو المغرب مع الفجر وصلاتين تؤديان في وضح النهار وهما الظهر والعصر فيجب أن يؤدى صلاتين في غسق الليل بحيث لم يبق أثر من آثار الشمس وهما العشاء والوتر وبعد غيبوبة البياض لا يبقى أثر للشمس ولا حجة لهم في الحديث لان البياض يغيب قبل مضي ثلث الليل غالبا وأما آخر وقت العشاء فحين يطلع الفجر الصادق عندنا وعند الشافعي قولان في قول حين يمضي ثلث الليل لان جبريل عليه السلام صلى في المرة الثانية بعد مضي ثلث الليل وكان ذلك بيانا لآخر الوقت وفي قول يؤخر الى آخر نصف الليل بعذر السفر لان النبي صلى الله عليه وسلم أخر ليلة الى النصف ثم قال هو الا بعذر السفر (ولنا) ما روى أبو هريرة وأول وقت العشاء حين يغيب الشفق وآخره حين يطلع الفجر وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يدخل وقت صلاة حتى يخرج وقت أخرى وقت عدم دخول وقت الصلاة الى غاية خروج وقت صلاة أخرى فلو لم يثبت الدخول عند الخروج لم يتوقف ولان الوتر من توابع العشاء ويؤدى في وقتها وأفضل وقتها السحر دل أن السحر آخر وقت العشاء ولان أثر السفر في قصر الصلاة لا في زيادة الوقت وامامة جبريل عليه السلام كان تعليما لآخر الوقت المستحب ونحن نقول ان ذلك ثلث الليل (وأما) بيان الاوقات المستحبة فالسماء لا تخلو اما ان كانت مصحية أو مغيمة فان كانت مصحية ففي الفجر المستحب آخر الوقت والاسفار بصلاة الفجر أفضل من التغليس بها في السفر والحضر والصيف والشتاء في حق جميع الناس الا في حق الحاج بمزدلفة فان التغليس بها أفضل في حقه وقال الطحاوي ان كان من عزمه تطويل القراءة فالافضل ان يبدأ بالتغليس بها ويختم بالاسفار وان لم يكن من عزمه تطويل القراءة فالاسفار أفضل من التغليس وقال الشافعي التغليس بها أفضل في حق الكل وجملة المذهب عنده ان أداء الفرض لاول الوقت أفضل وحده ما دام في النصف الاول من الوقت (واحتج) بقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم والتعجيل من باب المسارعة الى الخير وذم الله تعالى أقواما على الكسل فقال واذا قاموا الى الصلاة قاموا كسالى والتأخير من الكسل وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن أفضل الاعمال فقال الصلاة لاول وقتها وقال صلى الله عليه وسلم أول الوقت رضوان الله وآخر الوقت عفو الله أي ينال باداء الصلاة في أول الوقت رضوان الله وينال باداثها في آخره عفو الله تعالى واستيجاب الرضوان خير من استيجاب العفو لان الرضوان أكبر الثواب لقوله تعالى ورضوان من الله أكبر وينال بالطاعات والعفو ينال بشرط سابقية الجناية وروى في الفجر خاصة عن عائشة رضي الله عنها أن النساء كن

يصلين مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم ينصرفن ومايعرفن من شدة الغلس (ولنا) قول النبي صلى الله عليه وسلم أسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر رواه رافع بن خديج وقال عبد الله بن مسعود رضى الله عنه ماصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة قبل ميقاتها الا صلاتين صلاة العصر بعرفة وصلاة الفجر بمزدلفة فانه قد غلس بها فسمى التغليس بالفجر صلاة قبل الميقات فعلم ان العادة كانت فى الفجر الاسفار وعن ابراهيم النخعى انه قال ما اجتمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على شئ كاجتماعهم على تأخير العصر والتنوير بالفجر ولان فى التغليس تقليل الجماعة لكونه وقت نوم وغفلة وفى الاسفار تكثيرها فكان أفضل ولهذا يستحب الابراد بالظهر فى الصيف لاشتغال الناس بالقيلولة ولأن فى حضور الجماعة فى هذا الوقت ضرب حرج خصوصا فى حق الضعفاء وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم صل بالقوم صلاة أضعفهم ولان المكث فى مكان صلاة الفجر الى طلوع الشمس مندوب اليه قال صلى الله عليه وسلم من صلى الفجر ومكث حتى تطلع الشمس فكانما أعتق أربع رقاب من ولد اسمعيل وقلما يتمكن من احراز هذه الفضيلة عند التغليس لأنه قلما يمكث فيها طول المدة ويتمكن من احرازها عند الاسفار فكان أولى وماذكر من الدلائل الجلية فنقول بها فى بعض الصلوات فى بعض الاوقات على مانذكر لكن قامت الدلائل فى بعضها على ان التأخير أفضل لمصلحة وجدت فى التأخير ولهذا قال الشافعى بتأخير العشاء الى ثلث الليل لئلا يقع فى السمر بعد العشاء ثم الامر بالمسارعة ينصرف الى مسارعة ورد الشرع بها الاترى ان الاداء قبل الوقت لا يجوز وان كان فيه مسارعة لما لم يرد الشرع بها وقيل فى الحديث ان العفو عبارة عن الفضل قال الله تعالى ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو أى الفضل فكان معنى الحديث على هذا والله أعلم ان من أدى الصلاة فى أول الأوقات فقد نال رضوان الله وأمن من سخطه وعذابه لامتثاله أمره وأدائه ما أوجب عليه ومن أدى فى آخر الوقت فقد نال فضل الله ونيل فضل الله لا يكون بدون الرضوان فكانت هذه الدرجة أفضل من تلك وأما حديث عائشة رضى الله عنها فالصحيح من الروايات اسفار رسول الله صلى الله عليه وسلم بصلاة الفجر لما روينا من حديث ابن مسعود رضى الله عنه فان ثبت التغليس فى وقت فلعذر الخروج الى سفر أو كان ذلك فى الابتداء حين كن النساء يحضرن الجماعات ثم لما أمرن بالقرار فى البيوت انتسخ ذلك والله اعلم وأما فى الظهر فالمستحب هو آخر الوقت فى الصيف وأوله فى الشتاء وقال الشافعى ان كان يصلى وحده يعجل فى كل وقت وان كان يصلى بالجماعة يؤخر يسيرا لما ذكرنا وروى عن خباب بن الارت انه قال شكونا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم حر الرمضاء فى جباهنا واكفنا فلم يشكنا فدل أن السنة فى التعجيل (ولنا) ماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال أبردوا بالظهر فان شدة الحر من فيح جهنم ولان التعجيل فى الصيف لا يخلو عن أحد أمرين اما تقليل الجماعة لاشتغال الناس بالقيلولة واما الاضرار بهم لتأذيهم بالحر وقد انعدم هذان المعنيان فى الشتاء فيعتبر فيه معنى المسارعة الى الخير وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لمعاذ رضى الله عنه حين وجهه الى اليمن اذا كان الصيف فابرد بالظهر فان الناس يقيلون فامهلهم حتى يدركوا واذا كان الشتاء فصل الظهر حين تزول الشمس فان الليالى طوال وتأويل حديث خباب انهم طلبوا ترك الجماعة أصلا فلم يشكهم لهذا على ان معنى قوله فلم يشكنا أى لم يدعنا فى الشكاية بل أزال شكوانا بأن أبرد بها والله أعلم (وأما) العصر فالمستحب فيها هو التأخير مادامت الشمس بيضاء نقية لم يدخلها تغير فى الشتاء والصيف جميعا وعند الشافعى التعجيل أفضل لما ذكرنا وروى عن عائشة رضى الله عنها انها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى العصر والشمس طالعة فى حجرتى وعن أنس بن مالك رضى الله عنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى العصر فيذهب الذاهب الى العوالى وينحر الجزور ويطبخ القدور ويأكل قبل غروب الشمس (ولنا) ماروى عن عبد الله بن مسعود انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى العصر والشمس بيضاء نقية وهذا منه بيان تأخيره للعصر وقيل سميت العصر لانها تعصر أى تؤخر ولان فى التأخير تكثير النوافل لان النافلة بعدها مكروهة فكان التأخير أفضل ولهذا

كان التعجيل فى المغرب أفضل لان النافلة قبلها مكروهة ولان المكث بعد العصر الى غروب الشمس مندوب اليه قال النبى صلى الله عليه وسلم من صلى العصر ثم مكث فى المسجد الى غروب الشمس فكأنما أعتق ثمانيا من ولد اسمعيل وانما يتمكن من احراز هذه الفضيلة بالتأخير لا بالتعجيل لانه قلما يمكث وأما حديث عائشة رضى الله عنها فقد كانت حيطان حجرتها قصيرة فتبقى الشمس طالعة فيها الى أن تتغير وأما حديث أنس فقد كان ذلك فى وقت الصيف ومثله يتأتى للمستعجل اذ كان ذلك فى وقت مخصوص لعذر والله أعلم (وأما) المغرب فالمستحب فيها التعجيل فى الشتاء والصيف جميعا وتأخيرها الى اشتباك النجوم مكروه لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال لا تزال أمتى بخير ما عجلوا المغرب وأخروا العشاء ولأن التعجيل سبب لتكثير الجماعة والتأخير سبب لتقليلها لان الناس يشتغلون بالتعشى والاستراحة فكان التعجيل أفضل وكذا هو من باب المسارعة الى الخير فكان أولى (وأما) العشاء فالمستحب فيها التأخير الى ثلث الليل فى الشتاء ويجوز التأخير الى نصف الليل ويكره التأخير عن النصف وأما فى الصيف فالتعجيل أفضل وعند الشافعى المستحب تعجيلها بعد غيبوبة الشفق لما ذكر عن النعمان بن بشير ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يصلى العشاء حين يسقط القمر فى الليلة الثالثة وذلك عند غيبوبة الشفق يكون ولنا ما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم أخر العشاء الى ثلث الليل ثم خرج فوجد أصحابه فى المسجد ينتظرونه فقال اما انه لا ينتظر هذه الصلاة فى هذا الوقت أحد غيركم ولولا سقم السقيم وضعف الضعيف لأخرت العشاء الى هذا الوقت وفى حديث آخر قال لولا ان أشق على أمتى لأخرت العشاء الى ثلث الليل وروى عن عمر رضى الله عنه انه كتب الى أبى موسى الأشعرى ان صل العشاء حين يذهب ثلث الليل فان أبيت فالى نصف الليل فان نمت فلا نامت عيناك وفى رواية فلا تكن من الغافلين ولأن التأخير عن النصف الاخير تعريض لها للفوات فان من لم ينم الى نصف الليل ثم نام فغلبه النوم فلا يستيقظ فى المعتاد الى ما بعد انفجار الصبح وتعريض الصلاة للفوات مكروه ولأنه لو عجل فى الشتاء ربما يقع فى السمر بعد العشاء لان الناس لا ينامون الى ثلث الليل لطول الليالى فيشتغلون بالسمر عادة وانه منهى عنه ولأن يكون اختتام صحيفته بالطاعة أولى من أن يكون بالمعصية والتعجيل فى الصيف لا يؤدى الى هذا القبيح لانهم ينامون لقصر الليالى فتعتبر فيه المسارعة الى الخير والحديث محمول على زمان الصيف أو على حال العذر وكان عيسى بن أبان يقول الأولى تعجيلها للآثار ولكن لا يكره التأخير مطلقا ألا ترى ان العذر لمرض ولسفر يؤخر المغرب للجمع بينهما او بين العشاء فعلا ولو كان المذهب كراهة التأخير مطلقا لما أبيح ذلك بعذر المرض والسفر كما لا يباح تأخير العصر الى تغير الشمس هذا اذا كانت السماء مصحية فان كانت متغيمة فالمستحب فى الفجر والظهر والمغرب هو التأخير وفى العصر والعشاء التعجيل وان شئت أن تحفظ هذا فكل صلاة فى أول اسمها عين تعجل وما ليس فى أول اسمها عين تؤخر أما التأخير فى الفجر فلما ذكرنا ولانه لو غلس بها فربما تقع قبل انفجار الصبح وكذا لو عجل الظهر فربما يقع قبل الزوال ولو عجل المغرب عسى يقع قبل الغروب ولا يقال لو أخر ربما يقع فى وقت مكروه لان الترجيح عند التعارض للتأخير ليخرج عن عهدة الفرض بيقين وأما تعجيل العصر عن وقتها المعتاد فلئلا يقع فى وقت مكروه وهو وقت تغير الشمس وليس فيه وهم الوقوع قبل الوقت لان الظهر قد أخر فى هذا اليوم وتعجل العشاء كيلا تقع بعد انتصاف الليل وليس فى التعجيل توهم الوقوع قبل الوقت لان المغرب قد أخر فى هذا اليوم والله أعلم وروى الحسن عن أبى حنيفة أن التأخير فى الصلوات كلها أفضل فى جميع الاوقات والاحوال وهو اختيار الفقيه الجليل أبى أحمد العياضى وعلل وقال ان فى التأخير ترددا بين وجهى الجواز اما القضاء واما الاداء وفى التعجيل ترددا بين وجهى الجواز والفساد فكان التأخير أولى والله الموفق وعلى هذا الاصل قال أصحابنا انه لا يجوز الجمع بين فرضين فى وقت أحدهما الا بعرفة والمزدلفة فيجمع بين الظهر والعصر فى وقت الظهر بعرفة وبين المغرب والعشاء فى وقت العشاء بمزدلفة اتفق عليه رواة نسك رسول الله صلى الله عليه وسلم انه فعله ولا يجوز الجمع بعذر السفر والمطر وقال الشافعى يجمع بين الظهر والعصر فى وقت العصر وبين المغرب والعشاء

في وقت العشاء بعذر السفر والمطر (واحتج) بما روى ابن عباس وابن عمر رضى الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يجمع بعرفة بين الظهر والعصر وبمزدلفة بين المغرب والعشاء ولانه يحتاج الى ذلك في السفر كيلا ينقطع به السير وفي المطر كى تكثر الجماعة اذ لو رجعوا الى منازلهم لا يمكنهم الرجوع فيجوز الجمع بهذا كما يجوز الجمع بعرفة بين الظهر والعصر وبمزدلفة بين المغرب والعشاء (ولنا) أن تأخير الصلاة عن وقتها من الكبائر فلا يباح بعذر السفر والمطر كسائر الكبائر والدليل على انه من الكبائر ما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من جمع بين صلاتين في وقت واحد فقد أتى بابا من الكبائر وعن عمر رضى الله عنه انه قال الجمع بين الصلاتين من الكبائر ولان هذه الصلوات عرفت مؤقتة بأوقاتها بالدلائل المقطوع بها من الكتاب والسنة المتواترة والاجماع فلا يجوز تغييرها عن أوقاتها بضرب من الاستدلال أو بخبر الواحد مع ان الاستدلال فاسد لان السفر والمطر لا أثر لهما في اباحة تفويت الصلاة عن وقتها الا ترى أنه لا يجوز الجمع بين الفجر والظهر مع ما ذكرتم من العذر والجمع بعرفة ما كان لتعذر الجمع بين الوقوف والصلاة لان الصلاة لا تضاد الوقوف بعرفة بل ثبت غير معقول المعنى بدليل الاجماع والتواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم فصلح معارضا للدليل المقطوع به وكذا الجمع بمزدلفة غير معلول بالسير ألا ترى انه لا يفيد اباحة الجمع بين الفجر والظهر وما روى من الحديث في خبر الآحاد فلا يقبل في معارضة الدليل المقطوع به مع أنه غريب ورد في حادثة تعم بها البلوى ومثله غير مقبول عندنا ثم هو مؤول وتأويله انه جمع بينهما فعلا لا وقتا بان أخر الاولى منهما الى آخر الوقت ثم أدى الاخرى في أول الوقت ولا واسطة بين الوقتين فوقعتا مجتمعتين فعلا كذا فعل ابن عمر رضى الله عنه في سفر وقال هكذا كان يفعل بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم دل عليه ما روى عن ابن عباس رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم جمع من غير مطر ولا سفر وذلك لا يجوز الا فعلا وعن على رضى الله عنه انه جمع بينهما فعلا ثم قال هكذا فعل بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهكذا روى عن أنس بن مالك انه جمع بينهما فعلا ثم قال هكذا فعل بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم واما الوقت المكروه لبعض الصلوات المفروضة فهو وقت تغير الشمس للغيب لاداء صلاة العصر يكره أداؤها عنده للنهى عن عموم الصلوات في الاوقات الثلاثة منها اذا تضيفت الشمس للمغيب على ما ذكر وقد ورد وعيد خاص في أداء صلاة العصر في هذا الوقت وهو ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال يجلس أحدكم حتى اذا كانت الشمس بين قرنى شيطان قام فنقر أربعا لا يذكر الله فيها الا قليلا تلك صلاة المنافقين قالها ثلاثا لكن يجوز أداؤها مع الكراهة حتى يسقط الفرض عن ذمته ولا يتصور أداء الفرض وقت الاستواء قبل الزوال لانه لا فرض قبله وكذا لا يتصور اداء الفجر مع طلوع الشمس عندنا حتى لو طلعت الشمس وهو في خلال الصلاة تفسد صلاته عندنا وعند الشافعي لا تفسد ويقول ان النهى عن النوافل لا عن الفرائض بدليل ان عصر يومه جائز بالاجماع (ونحن) نقول النهى عام بصيغته ومعناه أيضا لما ذكر في قضاء الفرائض في هذه الاوقات وروى عن أبي يوسف ان الفجر لا تفسد بطلوع الشمس لكنه يصبر حتى ترتفع الشمس فيتم صلاته لانا لو قلنا كذلك لكان مؤديا بعض الصلاة في الوقت ولو أفسدنا لوقع الكل خارج الوقت ولا شك ان الاول أولى والله أعلم (والفرق) بينه وبين مؤدى العصر اذا غربت عليه الشمس وهو في خلال الصلاة قد ذكرناه فيما تقدم (ومنها) النية وانها شرط صحة الشروع في الصلاة لان الصلاة عبادة والعبادة اخلاص العمل بكليته لله تعالى قال الله تعالى وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين والاخلاص لا يحصل بدون النية وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا عمل لمن لا نية له وقال الاعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى والكلام في النية في ثلاث مواضع احدها في تفسير النية والثاني في كيفية النية والثالث في وقت النية (أما) الاول فالنية هي الارادة فنية الصلاة هي ارادة الصلاة لله تعالى على الخلوص والارادة عمل القلب (وأما) كيفية النية فالمصلي لا يخلو اما أن يكون منفردا واما أن يكون اماما واما أن يكون مقتديا فان كان منفردا ان كان

يصلي التطوع تكفيه نية الصلاة لانه ليس لصلاة التطوع صفة زائدة على أصل الصلاة ليحتاج الى أن ينويها فكان شرط النية فيها لتصير لله تعالى وانها تصير لله تعالى بنية مطلق الصلاة ولهذا يتأدى صوم النفل خارج رمضان بمطلق النية وان كان يصلي الفرض لا يكفيه نية مطلق الصلاة لان الفرضية صفة زائدة على أصل الصلاة فلا بد وأن ينويها فينوي فرض الوقت أو ظهر الوقت أو نحو ذلك ولا تكفيه نية مطلق الفرض لان غيرها من الصلوات المفروضة مشروعة في الوقت فلا بد من التعيين وقال بعضهم تكفيه نية الظهر والعصر لان ظهر الوقت هو المشروع الاصلي فيه وغيره عارض فعند الاطلاق ينصرف الى ما هو الاصل كمطلق اسم الدرهم انه ينصرف الى نقد البلد والاول أحوط وحكي عن الشافعي انه يحتاج مع نية ظهر الوقت الى نية الفرض وهذا بعيد لانه اذا نوى الظهر فقد نوى الفرض اذ الظهر لا يكون الا فرضا وكذا ينبغي أن ينوي صلاة الجمعة وصلاة العيدين وصلاة الجنازة وصلاة الوتر لان التعيين يحصل بهذا وان كان اماما فكذلك الجواب لانه منفرد فينوي ما ينوي المنفرد وهل يحتاج الى نية الامامة أما نية امامة الرجال فلا يحتاج اليها ويصح اقتداؤهم به بدون نية امامتهم وأما نية امامة النساء فشرط لصحة اقتدائهن به عند أصحابنا الثلاثة وعند زفر ليس بشرط حتى لو لم ينو لم يصح اقتداؤهن به عندنا خلافا لزفر قاس امامة النساء بامامة الرجال وهناك النية ليست بشرط كذا هذا وهذا القياس غير سديد لان المعنى يوجب الفرق بينهما وهو انه لو صح اقتداء المرأة بالرجل فربما تحاذيه فتفسد صلاته فيلحقه الضرر من غير اختياره فشرط نية اقتدائها به حتى لا يلزمه الضرر من غير التزامه ورضاه وهذا المعنى منعدم في جانب الرجال ولانه مأمور بأداء الصلاة فلا بد من أن يكون متمكنا من صيانتها عن النواقض ولو صح اقتداؤها به من غير نية لم يتمكن من الصيانة لان المرأة تأتي فتقتدي به ثم تحاذيه فتفسد صلاته وأما في الجمعة والعيدين فأكثر مشايخنا قالوا ان نية امامتهن شرط فيهما ومنهم من قال ليست بشرط لانها لو شرطت للحقها الضرر لانها لا تقدر على أداء الجمعة والعيدين وحدها ولا تجد اماما آخر تقتدي به والظاهر انها لا تتمكن من الوقوف بجنب الامام في هاتين الصلاتين لازدحام الناس فصح اقتداؤها لدفع الضرر عنها بخلاف سائر الصلوات وان كان مقتديا فانه يحتاج الى ما يحتاج اليه المنفرد ويحتاج لزيادة نية الاقتداء بالامام لانه ربما يلحقه الضرر بالاقتداء فتفسد صلاته بفساد صلاة الامام فشرط نية الاقتداء حتى يكون لزوم الضرر مضافا الى التزامه ثم تفسير نية الاقتداء بالامام هو أن ينوي فرض الوقت والاقتداء بالامام فيه أو ينوي الشروع في صلاة الامام أو ينوي الاقتداء بالامام في صلاته ولو نوى الاقتداء بالامام ولم يعين صلاة الامام ولا نوى فرض الوقت هل يجزيه عن الفرض اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يجزيه لان اقتداءه به يصح في الفرض والنفل جميعا فلا بد من التعيين مع ان النفل أدناهما فعند الاطلاق ينصرف الى الادنى ما لم يعين الاعلى وقال بعضهم يجزيه لان الاقتداء عبارة عن المتابعة والشركة فيقتضي المساواة ولا مساواة الا اذا كانت صلاته مثل صلاة الامام فعند الاطلاق ينصرف الى الفرض الا اذا نوى الاقتداء به في النفل ولو نوى صلاة الامام ولم ينو الاقتداء به لم يصح الاقتداء به لانه نوى أن يصلي مثل صلاة الامام وذلك قد يكون بطريق الانفراد وقد يكون بطريق التبعية للامام فلا تتعين جهة التبعية بدون النية من مشايخنا من قال اذا انتظر تكبير الامام ثم كبر بعده كفاه عن نية الاقتداء لان انتظاره تكبيرة الامام قصد منه الاقتداء به وهو تفسير النية وهذا غير سديد لان الانتظار متردد قد يكون لقصد الاقتداء وقد يكون بحكم العادة فلا يصير مقتديا بالشك والاحتمال ولو اقتدى بامام ينوي صلاته ولم يدر انها الظهر أو الجمعة أجزأه أيهما كان لانه بنى صلاته على صلاة الامام وذلك معلوم عند الامام والعلم في حق الأصل يغني عن العلم في حق التبع والأصل فيه ما روي ان عليا وأبا موسى الأشعري رضي الله عنهما قدما من اليمن على رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة فقال صلى الله عليه وسلم بم أهللتما فقالا باهلال كاهلال رسول الله صلى الله عليه وسلم وجوز ذلك لهما وان لم يكن معلوما وقت الاهلال فان لم ينو صلاة الامام ولكنه نوى الظهر والاقتداء فاذا هي جمعة فصلاته فاسدة لانه نوى غير صلاة الامام وتغاير الفرضين يمنع

صحة الاقتداء على ماذكر ولو نوى صلاة الامام والجمعة فاذا هي الظهر جازت صلاته لانه لما نوى صلاة الامام فقد تحقق البناء فلا يعتبر ما زاد عليه بعد ذلك كمن نوى الاقتداء بهذا الامام وعنده انه زيد فاذا هو عمرو كان اقتداؤه صحيحا بخلاف ما اذا نوى الاقتداء بزيد والامام عمرو ثم المقتدى اذا وجد الامام في حال القيام يكبر للافتتاح قائما ثم يتابعه في القيام ويأتي بالثناء وان وجده في الركوع يكبر للافتتاح قائما ثم يكبر أخرى مع الانحطاط للركوع ويتابعه في الركوع ويأتي بتسبيحات الركوع وان وجده في القومة التي بين الركوع والسجود أو في القعدة التي بين السجدتين يتابعه في ذلك ويسكت ولا خلاف في أن المسبوق يتابع الامام في مقدار التشهد الى قوله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله وهل يتابعه في الزيادة عليه ذكر القدوري انه لا يتابعه عليه لان الدعاء مؤخر الى القعدة الأخيرة وهذه قعدة أولى في حقه وروى ابراهيم بن رستم عن محمد انه قال يدعو بالدعوات التي في القرآن وروى هشام عن محمد انه يدعو بالدعوات التي في القرآن ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم وقال بعضهم يسكت وعن هشام من ذات نفسه ومحمد بن شجاع البلخي انه يكرر التشهد الى أن يسلم الامام لان هذه قعدة أولى في حقه والزيادة على التشهد في القعدة الأولى غير مسنونة ولا معنى للسكوت في الصلاة الا الاستماع فينبغي أن يكرر التشهد مرة بعد أخرى (وأما) بيان وقت النية فقد ذكر الطحاوي انه يكبر تكبيرة الافتتاح مخالطا النية اياها أي مقارنا أشار الى ان وقت النية وقت التكبير وهو عندنا محمول على الندب والاستحباب دون الحتم والايجاب فان تقديم النية على التحريمة جائز عندنا اذا لم يوجد بينهما عمل يقطع أحدهما عن الآخر والقران ليس بشرط وعند الشافعي القران شرط (وجه) قوله ان الحاجة الى النية لتحقيق معنى الاخلاص وذلك عند الشروع لا قبله فكانت النية قبل التكبير هدرا وهذا هو القياس في باب الصوم الا انه سقط القران هنالك لمكان الحرج لان وقت الشروع في الصوم وقت غفلة ونوم ولا حرج في باب الصلاة فوجب اعتباره (ولنا) قول النبي صلى الله عليه وسلم الأعمال بالنيات مطلقا عن شرط القران وقوله لكل امرئ ما نوى مطلقا أيضا وعنده لو تقدمت النية لا يكون له ما نوى وهذا خلاف النص ولأن شرط القران لا يخلو عن الحرج فلا يشترط كما في باب الصوم فاذا قدم النية ولم يشتغل بعمل يقطع نيته يجزئه كذا روى عن أبي يوسف ومحمد فان محمدا ذكر في كتاب المناسك ان من خرج من بيته يريد الحج فاحرم ولم تحضره نية الحج عند الاحرام يجزئه وذكر في كتاب التحري ان من أخرج زكاة ماله يريد أن يتصدق به على الفقراء فدفع ولم تحضره نية عند الدفع أجزأه وذكر محمد بن شجاع البلخي في نوادره عن محمد في رجل توضأ يريد الصلاة فلم يشتغل بعمل آخر وشرع في الصلاة جازت صلاته وان عزبت عنه النية وقت الشروع وروى عن أبي يوسف فيمن خرج من منزله يريد الفرض في الجماعة فلما انتهى الى الامام كبر ولم تحضره النية في تلك الساعة انه يجوز قال الكرخي ولا أعلم أحدا من أصحابنا خالف أبا يوسف في ذلك وذلك لانه لما عزم على تحقيق ما نوى فهو على عزمه ونيته الى أن يوجد القاطع ولم يوجد وبه تبين ان معنى الاخلاص يحصل بنية متقدمة لأنها موجودة وقت الشروع تقديرا على ما مر وعن محمد بن سلمة انه اذا كان بحال لو سئل عند الشروع أي صلاة تصلي يمكنه الجواب على البديهة من غير تأمل يجزئه والا فلا وان نوى بعد التكبير لا يجوز الا ما روى الكرخي انه اذا نوى وقت الثناء يجوز لان الثناء من توابع التكبير وهذا فاسد لان سقوط القران لمكان الحرج والحرج يندفع بتقديم النية فلا ضرورة الى التأخير ولو نوى بعد قوله الله قبل قوله أكبر لا يجوز لان الشروع يصح بقوله الله لما يذكر فكانه نوى بعد التكبير وأما نية الكعبة فقد روى الحسن عن أبي حنيفة أنها شرط لان التوجه الى الكعبة هو الواجب في الاصل وقد عجز عنه بالبعد فينويها بقلبه والصحيح انه ليس بشرط لان قبلته حالة البعد جهة الكعبة وهي المحاريب لا عين الكعبة لما بينا فيما تقدم فلا حاجة الى النية وقال بعضهم ان أتى به فحسن وان تركه لا يضره وان نوى مقام ابراهيم عليه الصلاة والسلام أو المسجد الحرام ولم ينو الكعبة لا يجوز لانه ليس من الكعبة وعن الفقيه الجليل أبي أحمد العياضي انه سئل عمن نوى مقام ابراهيم عليه السلام فقال ان

كان هذا الرجل لم يأت مكة أجزأه لان عنده أن البيت والمقام واحد وان كان قد أتى مكة لا يجوز لانه عرف ان المقام غير البيت (ومنها) التحريمة وهى تكبيرة الافتتاح وانها شرط صحة الشروع فى الصلاة عند عامة العلماء وقال ابن علية وأبو بكر الاصم انها ليست بشرط ويصح الشروع فى الصلاة بمجرد النية من غير تكبير فزعما ان الصلاة أفعال وليست باذكار حتى أنكرا افتراض القراءة فى الصلاة على ما ذكرنا فيما تقدم (ولنا) قول النبى صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله صلاة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه ويستقبل القبلة ويقول الله أكبر نفى قبول الصلاة بدون التكبير فدل على كونه شرطا لكن انما يؤخذ هذا الشرط على القادر دون العاجز فلذلك جازت صلاة الاخرس ولان الافعال أكثر من الاذكار فالقادر على الافعال يكون قادرا على الاكثر وللاكثر حكم الكل فكانه قدر على الاذكار تقديرا ثم لابد من بيان صفة الذكر الذى يصير به شارعا فى الصلاة وقد اختلف فيه فقال أبو حنيفة ومحمد يصح الشروع فى الصلاة بكل ذكر هو ثناء خالص لله تعالى يراد به تعظيمه لا غير مثل أن يقول الله أكبر الله الاكبر الله الكبير الله أجل الله أعظم أو يقول الحمد لله أو سبحان الله أو لا اله الا الله وكذلك كل اسم ذكر مع الصفة نحو أن يقول الرحمن أعظم الرحيم أجل سواء كان يحسن التكبير أو لا يحسن وهو قول ابراهيم النخعى وقال أبو يوسف لا يصير شارعا الا بالفاظ مشتقة من التكبير وهى ثلاثة الله أكبر الله الاكبر الله الكبير الا اذا كان لا يحسن التكبير أو لا يعلم ان الشروع بالتكبير وقال الشافعى لا يصير شارعا الا بلفظين الله أكبر الله الأكبر وقال مالك لا يصير شارعا الا بلفظ واحد وهو الله أكبر واحتج بما روينا من الحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله صلاة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه ويستقبل القبلة ويقول الله أكبر نفى القبول بدون هذه اللفظة فيجب مراعاة عين ما ورد به النص دون التعليل اذ التعليل للتعدية لا لابطال حكم النص كما فى الاذان ولهذا لا يقام السجود على الخد والذقن مقام السجود على الجبهة وبهذا يحتج الشافعى الا انه يقول فى الاكبر أتى بالمشروع وزيادة شئ فلم تكن الزيادة مانعة كما اذا قال الله أكبر كبيرا فاما العدول عما ورد الشرع به فغير جائز وأبو يوسف يحتج بقول النبى صلى الله عليه وسلم وتحريمها التكبير والتكبير حاصل بهذه الالفاظ الثلاثة فان أكبر هو الكبير قال الله تعالى وهو أهون عليه أى هين عليه عند بعضهم اذ ليس شئ أهون على الله من شئ بل الاشياء كلها بالنسبة الى دخولها تحت قدرته كشئ واحد والتكبير مشتق من الكبرياء والكبرياء تنبئ عن العظمة والقدم يقال هذا أكبر القوم أى أعظمهم منزلة وأشرفهم قدرا ويقال هو أكبر من فلان أى أقدم منه فلا يمكن اقامة غيره من الالفاظ مقامه لانعدام المساواة فى المعنى الا انا حكمنا بالجواز اذا لم يحسن أو لا يعلم ان الصلاة تفتتح بالتكبير للضرورة وأبو حنيفة ومحمد احتجا بقوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى والمراد منه ذكر اسم الرب لافتتاح الصلاة لانه عقب الصلاة الذكر بحرف يوجب التعقيب بلا فصل والذكر الذى تتعقبه الصلاة بلا فصل هو تكبيرة الافتتاح فقد شرع الدخول فى الصلاة بمطلق الذكر فلا يجوز التقييد باللفظ المشتق من الكبرياء باخبار الاحاد وبه تبين ان الحكم تعلق بتلك الالفاظ من حيث هى مطلق الذكر لا من حيث هى ذكر بلفظ خاص وان الحديث معلول به لانا اذا عللناه بالذكر بقى معمولا به من حيث اشتراط مطلق الذكر ولو لم نعلل احتجنا الى رده أصلا لمخالفته الكتاب فاذا ترك التعليل هو المؤدى الى ابطال حكم النص دون التعليل على ان التكبير يذكر ويراد به التعظيم قال تعالى وكبره تكبيرا أى عظمه تعظيما وقال تعالى فلما رأينه أكبرنه أى عظمنه وقال تعالى وربك فكبر أى فعظم فكان الحديث واردا بالتعظيم وبأى اسم ذكر فقد عظم الله تعالى وكذا من سبح الله تعالى فقد عظمه ونزهه عما لا يليق به من صفات النقص وسمات الحدث فصار واصفا له بالعظمة والقدم وكذا اذا هلل لانه اذا وصفه بالتفرد والالوهية فقد وصفه بالعظمة والقدم لاستحالة ثبوت الالهية دونهما وانما لم يقم السجود على الخد مقام السجود على الجبهة للتفاوت فى التعظيم كما فى الشاهد بخلاف الاذان لان المقصود منه هو الاعلام وانه لا يحصل الا بهذه الكلمات المشهورة المتعارفة فيما بين الناس حتى لو حصل الاعلام بغير هذه

الالفاظ

الألفاظ يجوز كذا روى الحسن عن أبي حنيفة وكذا روى أبو يوسف في الامالي والحاكم في المنتقى والدليل على ان قوله الله أكبر أو الرحمن أكبر سواء قوله تعالى قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أياما تدعوا فله الأسماء الحسنى ولهذا يجوز الذبح باسم الرحمن أو باسم الرحيم فكذا هذا والذي يحقق مذهبهما ما روى عن عبد الرحمن السلمي ان الانبياء صلوات الله عليهم كانوا يفتتحون الصلاة بلا اله الا الله ولنا بهم اسوة هذا اذا ذكر الاسم والصفة فاما اذا ذكر الاسم لا غير بان قال الله لا يصير شارعا عند محمد وروى الحسن عن أبي حنيفة انه يصير شارعا وكذا روى بشر عن أبي يوسف عن أبي حنيفة (لمحمد) أن النص ورد بالاسم والصفة فلا يجوز الاكتفاء بمجرد الاسم (ولأبي) حنيفة ان النص معلول بمعنى التعظيم وأنه يحصل بالاسم المجرد والدليل عليه انه يصير شارعا بقوله لا اله الا الله والشروع انما يحصل بقوله الله لا بالنفي ولو قال اللهم اغفرلي لا يصير شارعا بالاجماع لانه لم يخلص تعظيما لله تعالى بل هو للمسئلة والدعاء دون خالص الثناء والتعظيم ولو قال اللهم اختلف المشايخ فيه لاختلاف اهل اللغة في معناه قال بعضهم يصير شارعا لان الميم في قوله اللهم بدل عن النداء كأنه قال يا الله وقال بعضهم لا يصير شارعا لان الميم في قوله اللهم بمعنى السؤال معناه اللهم آمنا بخير أي أردنا به فيكون دعاء لا ثناء خالصا كقوله اللهم اغفرلي ولو افتتح الصلاة بالفارسية بان قال خداى بزركتر أو خداى بزرك يصير شارعا عند أبي حنيفة وعندهما لا يصير شارعا الا اذا كان لا يحسن العربية ولو ذبح وسمى بالفارسية يجوز بالاجماع فابو يوسف مر على أصله في مراعاة المنصوص عليه والمنصوص عليه لفظة التكبير بقوله صلى الله عليه وسلم وتحريمها التكبير وهي لا تحصل بالفارسية وفي باب الذبح المنصوص عليه هو مطلق الذكر بقوله فاذكروا اسم الله عليها صواف وذا يحصل بالفارسية ومحمد فرق فجوز النقل الى لفظ آخر من العربية ولم يجوز النقل الى الفارسية فقال العربية لبلاغتها ووجازتها تدل على معان لا تدل عليها الفارسية فتحتمل الخلل في المعنى عند النقل منها الى الفارسية وكذا للعربية من الفضيلة ما ليس لسائر الالسنة ولهذا كان الدعاء بالعربية أقرب الى الاجابة ولذلك خص الله تعالى أهل كرامته في الجنة بالتكلم بهذه اللغة فلا يقع غيرها من الالسنة موقع كلام العرب الا انه اذا لم يحسن جاز لمكان العذر وأبو حنيفة اعتمد كتاب الله تعالى في اعتبار مطلق الذكر واعتبر معنى التعظيم وكل ذلك حاصل بالفارسية ثم شرط صحة التكبير أن يوجد في حالة القيام في حق القادر على القيام سواء كان اماما او منفردا أو مقتديا حتى لو كبر قاعدا ثم قام لا يصير شارعا ولو وجد الامام في الركوع أو السجود او القعود ينبغي أن يكبر قائما ثم يتبعه في الركن الذي هو فيه ولو كبر للافتتاح في الركن الذي هو فيه لا يصير شارعا لعدم التكبير قائما مع القدرة عليه (ومنها) تقديم قضاء الفائتة التي يتذكرها اذا كانت الفوائت قليلة وفي الوقت سعة هو شرط جواز اداء الوقتية فهذا عندنا وعند الشافعي ليس بشرط ولقب المسئلة أن الترتيب بين القضاء والاداء شرط جواز الاداء عندنا وانما يسقط بمسقط وعنده ليس بشرط أصلا ويجوز اداء الوقتية قبل قضاء الفائتة فيقع الكلام فيه في الاصل في موضعين أحدهما في اشتراط هذا النوع من الترتيب والثاني في بيان ما يسقطه (أما) الاول فجملة الكلام فيه أن الترتيب في الصلاة على أربعة أقسام أحدها الترتيب في اداء هذه الصلوات الخمس والثاني الترتيب في قضاء الفائتة واداء الوقتية والثالث الترتيب في الفوائت والرابع الترتيب في أفعال الصلاة (أما) الاول فلا خلاف في أن الترتيب في اداء الصلوات المكتوبات في أوقاتها شرط جواز أدائها حتى لا يجوز اداء الظهر في وقت الفجر ولا اداء العصر في وقت الظهر لان كل واحدة من هذه الصلوات لا تجب قبل دخول وقتها واداء الواجب قبل وجوبه محال واختلف فيما سوى ذلك (أما) الترتيب بين قضاء الفائتة واداء الوقتية فقد قال أصحابنا انه شرط وقال الشافعي ليس بشرط وجه قوله أن هذا الوقت صار للوقتية بالكتاب والسنة المتواترة واجماع الامة فيجب اداؤها في وقتها كما في حال ضيق الوقت وكثرة الفوائت والنسيان (ولنا) قول النبي صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وفي بعض الروايات لا وقت لها الا ذلك فقد جعل وقت التذكر وقت الفائتة فكان اداء الوقتية قبل قضاء الفائتة اداء قبل وقتها فلا يجوز

و روى عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من نسي صلاة فلم يذكرها الا وهو مع الامام فليصل مع الامام وليجعلها تطوعا ثم ليقض ماتذكر ثم ليعد ما كان صلاه مع الامام وهذا عين مذهبنا أنه تفسد الفرضية للصلاة اذا تذكر الفائتة فيها ويلزمه الاعادة بخلاف حال ضيق الوقت وكثرة الفوائت والنسيان لانا انما عرفنا كون هذا الوقت وقتا للوقتية بنص الكتاب والسنة المتواترة والاجماع وعرفنا كونه وقتا للفائتة بخبر الواحد والعمل بخبر الواحد انما يجب على وجه لا يؤدي الى ابطال العمل بالدليل المقطوع به والاشتغال بالفائتة عند ضيق الوقت ابطال العمل به لانه تفويت للوقتية عن الوقت وكذا عند كثرة الفوائت لان الفوائت اذا كثرت تستغرق الوقت فتفوت الوقتية عن وقتها ولان الشرع انما جعل الوقت وقتا للفائتة لتدارك مافات فلا يصير وقتا لها على وجه يؤدي الى تفويت صلاة أخرى وهي الوقتية ولان جعل الشرع وقت التذكر وقتا للفائتة على الاطلاق ينصرف الى وقت ليس بمشغول لان المشغول لا يشغل كما انصرف الى وقت لا تكره الصلاة فيه (وأما) النسيان فلان خبر الواحد جعل وقت التذكر وقتا للفائتة ولا تذكر ههنا فلم يصر الوقت وقتا للفائتة فبقي وقتا للوقتية فاما ههنا فقد وجد التذكر فكان الوقت للفائتة بخبر الواحد وليس في هذا ابطال العمل بالدليل المقطوع به بل هو جمع بين الدلائل اذ لا يفوته شيء من الصلوات عن وقتها وليس فيه أيضا شغل ماهو مشغول وهذا لانه لو أخر الوقتية وقضى الفائتة تبين أن وقت الوقتية ما اتصل به الاداء وأن ماقبل ذلك لم يكن وقتا لها بل كان وقتا للفائتة بخبر الواحد فلا يؤدي الى ابطال العمل بالدليل المقطوع به فاما عند ضيق الوقت وان لم يتصل به اداء الوقتية لا يتبين أنه ما كان وقتا له حتى تصير الصلاة فائتة وتبقى دينا عليه وعلى هذا الخلاف الترتيب في الفوائت أنه كما يجب مراعاة الترتيب بين الوقتية والفائتة عندنا يجب مراعاته بين الفوائت اذا كانت الفوائت في حد القلة عندنا أيضا لان قلة الفوائت لم تمنع وجوب الترتيب في الاداء فكذا في القضاء والاصل فيه ماروى أن النبي صلى الله عليه وسلم لما شغل عن أربع صلوات يوم الخندق قضاهن بعد هوي من الليل على الترتيب ثم قال صلوا كما رأيتموني أصلي ويبنى على هذا اذا ترك الظهر والعصر من يومين مختلفين ولا يدري أيتهما أولى فانه يتحرى لانه اشتبه عليه أمر لا سبيل الى الوصول اليه بيقين وهو الترتيب فيصار الى التحري لانه عند انعدام الادلة قام مقام الدليل الشرعي كما اذا اشتبهت عليه القبلة فان مال قلبه الى شيء عمل به لانه جعل كالثابت بالدليل وان لم يستقر قلبه على شيء وأراد الاخذ بالثقة يصليهما ثم يعيد ماصلى أولا أيتهما كانت الا أن البداءة بالظهر أولى لانها أسبق وجوبا في الاصل فيصلي الظهر ثم العصر ثم الظهر لان الظهر لو كانت هي التي فاتت أولا فقد وقعت موقعها وجازت وكانت الظهر التي أداها بعد العصر ثانية نافلة له ولو كانت العصر هي المتروكة أولا كانت الظهر التي أداها قبل العصر نافلة له فاذا أدى العصر بعدها فقد وقعت موقعها وجازت ثم اذا أدى الظهر بعدها وقعت موقعها وجازت فيعمل كذلك ليخرج عما عليه بيقين وهذا قول أبي حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد لا نأمره الا بالتحري كذا ذكره أبو الليث ولم يذكر أنه اذا استقر قلبه على شيء كيف يصنع عندهما وذكر الشيخ الامام صدر الدين أبو المعين انه يصلي كل صلاة مرة واحدة وقيل لا خلاف في هذه المسئلة على التحقيق لانه ذكر الاستحباب على قول أبي حنيفة وهما ما أبينا الاستحباب وذكر عدم وجوب الاعادة على قولهما وأبو حنيفة ماأوجب الاعادة وجه قولهما أن الواجب في موضع الشك والاشتباه هو التحري والعمل به لا الاخذ باليقين ألا ترى أن من شك في جهة القبلة يعمل بالتحري ولا يأخذ باليقين بأن يصلي صلاة واحدة أربع مرات الى أربع جهات وكذا من شك في صلاة واحدة فلم يدر أثلاثا صلى أم أربعا يتحرى ولا يبنى على اليقين وهو الاقل كذا هذا ولانه لو صلى احدى الصلاتين مرتين فانما يصلي مراعاة للترتيب والترتيب في هذه الحالة ساقط لانه حين بدأ باحداهما لم يعلم يقينا أن عليه صلاة أخرى قبل هذه لتصير هذه مؤداة قبل وقتها فسقط عنه الترتيب (ولابي) حنيفة أنه مهما أمكن الاخذ باليقين كان أولى الا اذا تضمن فسادا كما في مسئلة القبلة فان الاخذ بالثقة ثمة يؤدي الى الفساد

حيث يقع ثلاث من الصلوات الى غير القبلة بيقين ولا تجوز الصلاة الى غير القبلة بيقين من غير ضرورة فيتعذر العمل باليقين دفعا للفساد وههنا لا فساد لان أكثر ما فى الباب أنه يصلى احدى الصلاتين مرتين فتكون احداهما تطوعا وكذا فى المسئلة الثانية انما لا يبنى على الاقل لاحتمال الفساد لجواز أنه قد صلى أربعا فيصير بالقيام الى الاخرى تاركا للقعدة الاخيرة وهى فرض فتفسد صلاته ولو أمر بالقعدة أولا ثم بالركعة لحصلت فى الثالثة وأنه غير مشروع وههنا يصير آتيا بالواجب وهو الترتيب من غير أن يتضمن فسادا فكان الاخذ بالاحتياط أولى وصار هذا كما اذا فاتته واحدة من الصلوات الخمس ولا يدرى أيتها هى أنه يؤمر باعادة صلاة يوم وليلة احتياطا كذا ههنا (أما) قولهما حين بدأ باحداهما لا يعلم يقينا أن عليه أخرى قبل هذه فكان الترتيب عنه ساقطا فنقول حين صلى هذه يعلم يقينا أن عليه أخرى لكنه لا يعلم انها سابقة على هذه أو متأخرة عنها فان كانت سابقة عليها لم تجز المؤداة لعدم مراعاة الترتيب وان كانت المؤداة سابقة جازت فوقع الشك فى الجواز فصارت المؤداة أول مرة دائرة بين الجواز والفساد فلا يسقط عنه الواجب بيقين عند وقوع الشك فى الجواز فيؤمر بالاعادة والله أعلم ولو شك فى ثلاث صلوات الظهر من يوم والعصر من يوم والمغرب من يوم ذكر القدورى أن المتأخرين اختلفوا فى هذا منهم من قال انه يسقط الترتيب لان ما بين الفوائت يزيد على هذا ست صلوات فصارت الفوائت فى حد الكثرة فلا يجب اعتبار الترتيب فى قضائها فيصلى أية صلاة شاء وهذا غير سديد لان موضع هذه المسائل فى حالة النسيان على ما ذكروا والترتيب عند النسيان ساقط فكانت المؤديات بعد الفائتة فى أنفسها جائزة لسقوط الترتيب فبقيت الفوائت فى أنفسها فى حد القلة فوجب اعتبار الترتيب فيها فينبغى أن يصلى فى هذه الصورة سبع صلوات يصلى الظهر أولا ثم العصر ثم الظهر ثم المغرب ثم الظهر ثم العصر ثم الظهر مراعاة للترتيب بيقين والأصل فى ذلك أن يعتبر الفائتتين اذا انفردتا فيعيدهما على الوجه الذى بينا ثم يأتى بالثالثة ثم يأتى بعد الثالثة ما كان يفعله فى الصلاتين وعلى هذا اذا كانت الفوائت أربعا بأن ترك العشاء من يوم آخر فانه يصلى سبع صلوات كما ذكرنا فى المغرب ثم يصلى العشاء ثم يصلى بعدها سبع صلوات مثل ما كان يصلى قبل الرابعة فان قيل فى الاحتياط ههنا حرج عظيم فانه اذا فاتته خمس صلوات الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر من أيام مختلفة لا يدرى أى ذلك أول يحتاج الى أن يؤدى احدى وثلاثين صلاة وفيه من الحرج ما لا يخفى فالجواب أن بعض مشايخنا قالوا ان ما قالاه هو الحكم المراد لانه لا يمكن ايجاب القضاء مع الاحتمال الا أن ما قاله أبو حنيفة احتياط لا حتم ومنهم من قال لا بل الاختلاف بينهم فى الحكم المراد واعادة الاولى واجبة عند أبى حنيفة لان الترتيب فى القضاء واجب فاذا لم يعلم به حقيقة وله طريق فى الجملة يجب المصير اليه وهذا وان كان فيه نوع مشقة لكنه مما لا يغلب وجوده فلا يؤدى الى الحرج ثم ما ذكرنا من الجواب فى حالة النسيان بأن صلى أياما ولم يخطر بباله أنه ترك شيأ منها ثم تذكر الفوائت ولم يتذكر الترتيب فأما اذا كان ذاكرا للفوائت حتى صلى أياما مع تذكرها ثم نسى سقط الترتيب ههنا لان الفوائت صارت فى حد الكثرة لان المؤديات بعد الفوائت عندهما فاسدة الى الست واذا فسدت كثرت الفوائت فسقط الترتيب فله أن يصلى أية صلاة شاء من غير الحاجة الى التحرى وأما على قياس قول أبى حنيفة لا يسقط الترتيب لان المؤديات عنده تنقلب الى الجواز اذا بلغت مع الفائتة ستا واذا انقلبت الى الجواز بقيت الفوائت فى حد القلة فوجب اعتبار الترتيب فيها فالحاصل أنه يجب النظر الى الفوائت فما دامت فى حد القلة وجب مراعاة الترتيب فيها واذا كثرت سقط الترتيب فيها لان كثرة الفوائت تسقط الترتيب فى الاداء فلأن يسقط فى القضاء أولى هذا اذا شك فى صلاتين فأكثر فأما اذا شك فى صلاة واحدة فاتته ولا يدرى أية صلاة هى يجب عليه التحرى لما قلنا فان لم يستقر قلبه على شئ يصلى خمس صلوات ليخرج عما عليه بيقين وقال محمد بن مقاتل الرازى انه يصلى ركعتين ينوى بهما الفجر ويصلى ثلاث ركعات أخر بتحريمة على حدة ينوى بها المغرب ثم يصلى أربعا ينوى بها ما فاتته فان كانت الفائتة ظهرا أو عصرا أو عشاء انصرفت هذه اليها وقال سفيان الثورى يصلى أربعا ينوى بها ما

عليه لكن بثلاث قعدات فيقعد على رأس الركعتين والثلاث والاربع وهو قول بشر حتى لو كانت المتروكة فجرا لجازت لقعوده على رأس الركعتين والثانى يكون تطوعا ولو كانت المغرب لجازت لقعوده على الثلاث ولو كانت من ذوات الاربع كانت كلها فرضا وخرج عن العهدة بيقين الاان ماقلناه أحوط لان من الجائز أن يكون عليه صلاة أخرى كان تركها فى وقت آخر ولو نوى ما عليه ينصرف الى تلك الصلاة أو يقع التعارض فلا ينصرف الى هذه التى يصلى فيعيد صلاة يوم وليلة ليخرج عن عهدة ما عليه بيقين وعلى هذا لو ترك سجدة من صلب صلاة مكتوبة ولم يدر أية صلاة هى يؤمر باعادة خمس صلوات لانها من أركان الصلاة فصار الشك فيها كالشك فى الصلاة (وأما) بيان ما يسقط به الترتيب فالترتيب بين قضاء الفائتة وأداء الوقتية يسقط باحد خصال ثلاث أحدها ضيق الوقت بأن يذكر فى آخر الوقت بحيث لو اشتغل بالفائتة يخرج الوقت قبل أداء الوقتية سقط عنه الترتيب فى هذه الحالة لما ذكرنا ان فى مراعاة الترتيب فيها ابطال العمل بالدليل المقطوع به بدليل فيه شبهة وهذا لا يجوز ولو تذكر صلاة الظهر فى آخر وقت العصر بعد ما تغيرت الشمس فانه يصلى العصر ولا يجزئه قضاء الظهر لما ذكرنا فيما تقدم ان قضاء الصلاة فى هذا الوقت قضاء الكامل بالناقص بخلاف عصر يومه وأما اذا تذكرها قبل تغير الشمس لكنه بحال لو اشتغل بقضائها لدخل عليه وقت مكروه لم يذكر فى ظاهر الرواية واختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يجوز له أن يؤدى العصر قبل أن يراعى الترتيب فيقضى الظهر ثم يصلى العصر لانه لا يخاف خروج الوقت فلم يتضيق الوقت فبقى وجوب الترتيب وقال بعضهم لا بل يسقط الترتيب فيصلى العصر قبل الظهر ثم يصلى الظهر بعد غروب الشمس وذكر الفقيه أبو جعفر الهندوانى وقال هذا عندى على الاختلاف الذى فى صلاة الجمعة وهو ان من تذكر فى صلاة الجمعة انه لم يصل الفجر ولو اشتغل بالفجر يخاف فوت الجمعة ولا يخاف فوت الوقت على قول أبى حنيفة وأبى يوسف يصلى الفجر ثم الظهر فلم يجعلا فوت الجمعة عذرا فى سقوط الترتيب وعلى قول محمد يصلى الجمعة ثم الفجر فجعل فوت الجمعة عذرا فى سقوط الترتيب فكذا فى هذه المسئلة على قولهما يجب أن لا يجوز العصر وعليه الظهر فيصلى الظهر ثم العصر وعلى قول محمد يمضى على صلاته ولو افتتح العصر فى أول الوقت وهو ذاكر أن عليه الظهر وأطال القيام والقراءة حتى دخل عليه وقت مكروه لا تجوز صلاته لان شروعه فى العصر مع ترك الظهر لم يصح فيقطع ثم يفتتحها ثانيا ثم يصلى الظهر بعد الغروب ولو افتتحها وهو لا يعلم ان عليه الظهر فأطال القيام والقراءة حتى دخل وقت مكروه ثم تذكر يمضى على صلاته لان المسقط للترتيب قد وجد عند افتتاح الصلاة واختتامها وهو النسيان وضيق الوقت ولو افتتح العصر فى حال ضيق الوقت وهو ذاكر للظهر فلما صلى منها ركعة أو ركعتين غربت الشمس القياس أن يفسد العصر لان العذر قد زال وهو ضيق الوقت فعاد الترتيب وفى الاستحسان يمضى فيها ثم يقضى الظهر ثم يصلى المغرب ذكره فى نوادر الصلاة (والثانى) النسيان لما ذكرنا أن خبر الواحد جعل وقت التذكر وقتا للفائتة ولا تذكر ههنا فوجب العمل بالدليل المقطوع به وروى ان النبى صلى الله عليه وسلم صلى المغرب يوما ثم قال رآنى أحد منكم صليت العصر فقالوا لا فصلى العصر ولم يعد المغرب ولو وجب الترتيب لاعاد وعلى هذا لو صلى الظهر على غير وضوء وصلى العصر بوضوء وهو ذاكر لما صنع فأعاد الظهر ولم يعد العصر وصلى المغرب وهو يظن أن العصر تجزئه أعاد العصر ولم يعد المغرب لان أداء الظهر على غير وضوء والامتناع عنه بمنزلة فوات شرط أهلية الصلاة فحين صلى العصر صلى وهو يعلم أن الظهر غير جائزة ولو لم يعلم وكان يظن انها جائزة لم يكن هذا الظن معتبرا لأنه نشأ عن جهل والظن انما يعتبر اذا نشأ عن دليل أو شبهة دليل ولم يوجد فكان هذا جهلا محضا فقد صلى العصر وهو عالم ان عليه الظهر فكان مصليا العصر فى وقت الظهر فلم يجز ولو صلى المغرب قبل اعادتهما جميعا لا يجوز لانه صلى المغرب وهو يعلم أن عليه الظهر فصار المغرب فى وقت الظهر فلم يجز فأما لو كان أعاد الظهر ولم يعد العصر فظن جوازها ثم صلى المغرب فانه يؤمر باعادة العصر ولا يؤمر باعادة المغرب لأن ظنه ان عصره جائز ظن معتبر لانه نشأ عن شبهة دليل ولهذا خفى على الشافعى فحين

صلى المغرب صلاها وعنده أن لا عصر عليه لأنه أداها بجميع أركانها وشرائطها المختصة بها انما خفى عليه ما يخفى بناء على شبهة دليل ومن صلى المغرب وعنده أن لا عصر عليه حكم بجواز المغرب كما لو كان ناسيا للعصر بل هذا فوق النسيان لان ظن الناسى لم ينشأ عن شبهة دليل بل عن غفلة طبيعة وهذا الظن نشأ عن شبهة دليل فكان هذا فوق ذلك ثم هناك حكم بجواز المغرب فههنا أولى ثم العلم بالفائتة كما هو شرط لوجوب الترتيب فالعلم بوجوبها حال الفوات شرط لوجوب قضائها حتى ان الحربى اذا أسلم فى دار الحرب ومكث فيها سنة ولم يعلم أن عليه الصلاة فلم يصل ثم علم لا يجب عليه قضاؤها فى قول أصحابنا الثلاثة وقال زفر عليه قضاؤها ولو كان هذا ذميا أسلم فى دار الاسلام فعليه قضاؤها استحسانا والقياس أن لا قضاء عليه وهو قول الحسن وجه قول زفر انه بالاسلام التزم أحكامه ووجوب الصلاة من أحكام الاسلام فيلزمه ولا يسقط بالجهل كما لو كان هذا فى دار الاسلام (ولنا) ان الذى أسلم فى دار الحرب منع عنه العلم لانعدام سبب العلم فى حقه ولا وجوب على من منع عنه العلم كالا وجوب على من منع عنه القدرة بمنع سببها بخلاف الذى أسلم فى دار الاسلام لأنه ضيع العلم حيث لم يسأل المسلمين عن شرائع الدين مع تمكنه من السؤال والوجوب متحقق فى حق من ضيع العلم كما يتحقق فى حق من ضيع القدرة ولم يوجد التضييع ههنا اذ لا يوجد فى الحرب من يسأله عن شرائع الاسلام حتى لو وجد ولم يسأله يجب عليه ويؤاخذ بالقضاء اذا علم بعد ذلك لأنه ضيع العلم وما منع منه كالذى أسلم فى دار الاسلام وقد خرج الجواب عما قاله زفر أنه التزم أحكام الاسلام لانا نقول نعم لكن حكماله سبيل الوصول اليه ولم يوجد فان بلغه فى دار الحرب رجل واحد فعليه القضاء فيما يترك بعد ذلك فى قول أبى يوسف ومحمد وهو احدى الروايتين عن أبى حنيفة وفى رواية الحسن عنه لا يلزمه ما لم يخبره رجلان أو رجل وامرأتان وجه هذه الرواية ان هذا خبر ملزم ومن أصله اشتراط العدد فى الخبر الملزم كما فى الحجر على المأذون وعزل الوكيل والاخبار بجناية العبد وجه الرواية الأخرى وهى الأصح ان كل واحد مأمور من صاحب الشرع بالتبليغ قال النبى صلى الله عليه وسلم الا فليبلغ الشاهد الغائب وقال صلى الله عليه وسلم نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها كما سمعها ثم أداها الى من لم يسمعها فهذا المبلغ نظير الرسول من المولى والموكل وخبر الرسول هناك ملزم فههنا كذلك والله أعلم (والثالث) كثرة الفوائت وقال بشر المريسى الترتيب لا يسقط بكثرة الفوائت حتى ان من ترك صلاة واحدة فصلى فى جميع عمره وهو ذاكر للفائتة فصلاة عمره على الفساد ما لم يقض الفائتة وجه قوله ان الدليل الموجب للترتيب لا يوجب الفصل بين قليل الفائت وكثيره ولأن كثرة الفوائت تكون عن كثرة تفريطه فلا يستحق به التخفيف (ولنا) ان الفوائت اذا كثرت لو وجب مراعاة الترتيب معها لفاتت الوقتية عن الوقت وهذا لا يجوز لما ذكرنا ان فيه ابطال ما ثبت بالدليل المقطوع به بخبر الواحد ثم اختلف فى حد أدنى الفوائت الكثيرة فى ظاهر الرواية أن تصير الفوائت ستا فاذا خرج وقت السادسة سقط الترتيب حتى يجوز أداء السابعة قبلها وروى ابن سماعة عن محمد هو أن تصير الفوائت خمسا فاذا دخل وقت السادسة سقط الترتيب حتى يجوز أداء السادسة وعن زفر انه يلزمه مراعاة الترتيب فى صلاة شهر ولم يرو عنه أكثر من شهر فكأنه جعل حد الكثرة أن يزيد على شهر وجه ما روى عن محمد ان الكثير فى كل باب كل جنسه كالجنون اذا استغرق الشهر فى باب الصوم والصحيح جواب ظاهر الرواية لان الفوائت لا تدخل فى حد التكرار بدخول وقت السادسة وانما تدخل بخروج وقت السادسة لان كل واحدة منها تصير مكررة فعلى هذا لو ترك صلاة ثم صلى بعدها خمس صلوات وهو ذاكر للفائتة فانه يقضيهن لأنهن فى حد القلة بعد ومراعاة الترتيب واجبة عند قلة الفوائت لأنه يمكن جعل الوقت وقتا لهن على وجه لا يؤدى الى اخراجه من أن يكون وقتا للوقتية فصار مؤديا كل صلاة منها فى وقت المتروكة والمتروكة قبل المؤداة فصار مؤديا المؤداة قبل وقتها فلم يجز وعلى قياس ما روى عن محمد يقضى المتروكة وأربعا بعدها لان السادسة جائزة ولو لم يقضها حتى صلى السابعة فالسابعة جائزة بالاجماع لأن وقت السابعة وهى المؤداة السادسة لم يجعل وقتا للفوائت

لانه لو جعل وقتا لهن لخرج من أن يكون وقتا للوقتية لاستيعاب تلك الفوائت هذا الوقت وفيه ابطال العمل بالدليل المقطوع به بخبر الواحد على ما بينا فبقى وقتا للوقتية فاذا أداها حكم بجوازها لحصولها فى وقتها بخلاف ما اذا كانت المؤديات بعد المتروكة خمسا لان هنالك أمكن ان يجعل الوقت وقتا للفائتة على وجه لا يخرج من أن يكون وقتا للوقتية فيجعل عملا بالدليلين ثم اذا صلى السابعة تعود المؤديات الخمس الى الجواز فى قول أبى حنيفة وعليه قضاء الفائتة وحدها استحسانا وعلى قولهما عليه قضاء الفائتة وخمس صلوات بعدها وهو القياس وعلى هذا اذا ترك خمس صلوات ثم صلى السادسة وهو ذاكر للفوائت فالسادسة موقوفة عند أبى حنيفة حتى لو صلى السابعة تنقلب السادسة الى الجواز عنده وعليه قضاء الخمس وعندهما لا تنقلب وعليه قضاء الست وكذلك لو ترك صلاة ثم صلى شهرا وهو ذاكر للفائتة فعليه قضاؤها لا غير عند أبى حنيفة وعندهما عليه قضاء الفائتة وخمس بعدها الا على قياس ما روى عن محمد ان عليه قضاء الفائتة وأربع بعدها وعلى قول زفر بعد الفائتة وجميع ما صلى بعدها من صلاة الشهر وهذه المسئلة التى يقال لها واحدة تصحح خمسا وواحدة تفسد خمسا لانه ان صلى السادسة قبل القضاء صح الخمس عند أبى حنيفة وان قضى المتروكة قبل أن يصلى السادسة فسدت الخمس وجه قولهما أن كل مؤداة الى الخمس حصلت فى وقت المتروكة لانه يمكن جعل ذلك الوقت وقتا للمتروكة لكون المتروكة فى حد القلة ووقت المتروكة قبل وقت هذه المؤداة فحصلت المؤداة قبل وقتها ففسدت فلا معنى بعد ذلك للحكم بجوازها ولا للحكم بتوقفها للحال (وأما) وجه قول ابى حنيفة فقد اختلف فيه عبارات المشايخ قال مشايخ بلخ انا وجدنا صلاة بعد المتروكة جائزة وهى السادسة وقد أداها على نقص التركيب وترك التأليف فكذا يحكم بجواز ما قبلها وان أداها على ترك التأليف ونقص التركيب وهذه نكتة واهية لانه جمع بين السادسة و بين ما قبلها فى الجواز من غير جامع بينهما بل مع قيام المعنى المفرق لما ذكرنا أن وقت السادسة ليس بوقت للمتروكة على ما قررنا ووقت كل صلاة مؤداة قبل السادسة وقت للمتروكة فكان أداء السادسة أداء فى وقتها فجازت وأداء كل مؤداة أداء قبل وقتها فلم تجز (وقال) مشايخ العراق ان الكثرة علة سقوط الترتيب فاذا أدى السادسة فقد ثبتت الكثرة وهى صفة للكل لا محالة فاستندت الى أول المؤديات فتستند لحكمها فيثبت الجواز للكل وهذه نكتة ضعيفة أيضا لان الكثرة وان صارت صفة للكل لكنها تثبت للحال الا أن يتبين أن أول المؤديات كما أديت تثبت لها صفة الكثرة قبل وجود ما يتعقبها لاستحالة كثرة الوجود بما هو فى حيز العدم بعد ولو اتصفت هى بالكثرة ولا تتصف الذات بها وحدها لاستحالة كون الواحد كثيرا بما يتعقبها من المؤديات وتلك معدومة فيؤدى الى اتصاف المعدوم بالكثرة وهو محال فدل أن صفة الكثرة تثبت للكل مقتصرا على وجود الاخيرة منها كما اذا خلق الله تعالى جوهرا واحدا لم يتصف بكونه مجتمعا فلو خلق منضما اليه جوهرا آخر لا يطلق اسم المجتمع على كل واحد منهما مقتصرا على الحال لما بينا فكذا هذا على أنا ان سلمنا هذه الدعوى الممتنعة على طريق المساهلة فلا حجة لهم فيها أيضا لان المؤداة الاولى وان اتصفت بالكثرة من وقت وجودها لكن لا ينبغى أن يحكم بجوازها وسقوط الترتيب لان سقوط الترتيب كان متعلقا بالمعنى وهو استيعاب الفوائت وقت الصلاة وتفويت الوقتية عن وقتها عند وجوب مراعاة الترتيب فلم تجب المراعاة لئلا يؤدى الى ابطال ما ثبت بالدليل المقطوع به بما ثبت بخبر الواحد وهذا المعنى منعدم فى المؤديات الخمس وان اتصفت بالكثرة ولان هذا يؤدى الى الدور فان الجواز وسقوط الترتيب بسبب صفة كثرة الفوائت ومتى حكم بالجواز لم تبق كثرة الفوائت فيجىء الترتيب ومتى جاء الترتيب جاء الفساد فلا يمكن القول بالجواز فثبت أن الوجهين غير صحيحين والوجه الصحيح لتصحيح مذهب أبى حنيفة ما ذكره الشيخ الامام أبو المعين وهو أن أداء السادسة من المؤديات حصل فى وقت هو وقتها بالدلائل أجمع وليس بوقت للفائتة بوجه من الوجوه لما ذكرنا ان فى جعل هذا الوقت وقتا للفائتة ابطال العمل بالدليل المقطوع به فسقط العمل بخبر الواحد أصلا وانتهى ما هو وقت الفائتة فاذا قضيت الفائتة بعد

أداء السادسة من المؤديات التحقت بمحلها الاصلى وهو وقتها الاصلى لانه لا بد لها من محل فالتحاقها بمحلها أولى لوجهين أحدهما أنه لا مزاحم لها فى ذلك الوقت لانه وقت متعين له وله فى هذا الوقت مزاحم لانه وقت خمس صلوات وليس البعض فى القضاء فى هذا الوقت أولى من البعض فالحاقها بوقت لا مزاحم لها فيه أولى (والثانى) أن ذلك وقته بالدليل المقطوع به وهذا وقت غيره بالدليل المقطوع به وانما يجعل وقتاله بخبر الواحد فيرجح ذلك على هذا فالتحقت بمحلها الاصلى حكما والثابت حكما كالثابت حقيقة واذا التحقت بمحلها الاصلى تبين أن الخمس المؤديات أديت فى أوقاتها فحكم بجوازها بخلاف ما اذا قضيت المتروكة قبل أداء السادسة لانها قضيت فى وقت هو وقتها من حيث الظاهر لان خبر الواحد أوجب كونه وقتالها فاذا قضيت فيما هو وقتها ظاهرا انتقرر فيه ولا تلتحق بمحلها الاصلى فلم يتبين أن المؤديات الخمس أديت بعد الفائتة بل تبين انها أديت قبل الفائتة لاستقرار الفائتة بمحل قضائها وعدم التحاقها بمحلها الاصلى فحكم بفساد المؤديات وبخلاف حال النسيان وضيق الوقت اذا أدى الوقتية ثم قضى الفائتة حيث لا تجب اعادة الوقتية ولو التحقت الفائتة بمحلها الاصلى لوجب اعادة الوقتية لانه تبين انها حصلت قبل وقت الفائتة لان هناك المؤدى حصل فى وقت هو وقت لها من جميع الوجوه على ما مر فاداء الفائتة بعد ذلك لا يخرج هذا الوقت من أن يكون وقتا للمؤداة فتقررت المؤداة فى محلها من جميع الوجوه والتحقت الفائتة فى حق المؤداة بصلاة وقتها بعد وقت المؤداة فلم يؤثر ذلك فى افساد المؤداة وهذا بخلاف ما اذا قام المصلى وقرأ وسجد ثم ركع حيث لم يلتحق الركوع بمحله وهو قبل السجود حتى كان لا يجب اعادة السجود ومع ذلك لم يلتحق حتى يجب اعادة السجود لان الشئ انما يجعل حاصلا فى محله ان لو وجد شئ آخر فى محله بعده ووقع ذلك الشئ معتبرا فى نفسه فاذا حصل هذا التحق بمحله وهناك السجود وقع قبل اوانه فما وقع معتبرا فلغا فبعد ذلك كان الركوع حاصلا فى محله فلا بد من تحصيل السجدة بعد ذلك فى محلها والله الموفق (وقالوا) فيمن ترك صلوات كثيرة مجانة ثم ندم على ما صنع واشتغل باداء الصلوات فى مواقيتها قبل أن يقضى شيأ من الفوائت فترك صلاة ثم صلى أخرى وهو ذاكر لهذه الفائتة الحديثة انه لا يجوز ويجعل الفوائت الكثيرة القديمة كانها لم تكن ويجب عليه مراعاة الترتيب والقياس أن يجوز لأن الترتيب قد سقط عنه لكثرة الفوائت وتضم هذه المتروكة الى ما مضى الا أن المشايخ استحسنوا فقالوا انه لا يجوز احتياطا زجرا للسفهاء عن التهاون بامر الصلاة ولئلا تصير المقضية وسيلة الى التخفيف ثم كثرة الفوائت كما تسقط الترتيب فى الاداء تسقطه فى القضاء لأنها لما عملت فى اسقاط الترتيب فى غيرها فلأن تعمل فى نفسها أولى حتى لو قضى فوائت الفجر كلها ثم الظهر كلها ثم العصر كلها هكذا جاز وروى ابن سماعة عن محمد فيمن ترك صلاة يوم وليلة وصلى من الغد مع كل صلاة صلاة قال الفوائت كلها جائزة سواء قدمها أو أخرها وأما الوقتية فان قدمها لم يجز شئ منها لانه متى صلى واحدة منها صارت الفوائت ستا لكنه متى قضى فائتة بعدها عادت خمسا ثم فلا تعود الى الجواز وان أخرها لم يجز شئ منها الا العشاء الاخيرة لانه كلما قضى فائتة عادت الفوائت أربعا وفسدت الوقتية الا العشاء لانه صلاها وعنده أن جميع ما عليه قد قضاه فاشبه الناسى (وأما) الترتيب فى أفعال الصلاة فانه ليس بشرط عند أصحابنا الثلاثة وعند زفر شرط وبيان ذلك فى مسائل اذا أدرك أول صلاة الامام ثم نام خلفه أو سبقه الحدث فسبقه الامام ببعض الصلاة ثم انتبه من نومه أو عاد من وضوئه فعليه أن يقضى ما سبقه الامام به ثم يتابع امامه لما يذكر ولو تابع امامه أولا ثم قضى ما فاته بعد تسليم الامام جاز عندنا وعند زفر لا يجوز وكذلك اذا زحمه الناس فى صلاة الجمعة والعيدين فلم يقدر على أداء الركعة الاولى مع الامام بعد الاقتداء به وبقى قائما وأمكنه أداء الركعة الثانية مع الامام قبل أن يؤدى الاولى ثم قضى الاولى بعد تسليم الامام أجزأه عندنا وعند زفر لا يجزئه وكذلك لو تذكر سجدة فى الركوع وقضاها أو سجدة فى السجدة وقضاها فالافضل ان يعيد الركوع أو السجود الذى هو فيهما ولو اعتدبهما ولم يعد أجزأه عندنا وعند زفر لا يجوز له أن يعتد بهما وعليه اعادتهما وجه قول زفر أن المأتى به فى هذه المواضع وقع فى غير محله

فلا يقع معتدا به كما اذا قدم السجود على الركوع وجب عليه اعادة السجود لما قلنا كذا هذا (ولنا) قول النبي صلى
الله عليه وسلم ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا والاستدلال به من وجهين أحدهما انه أمر بمتابعة الامام فيما
أدرك بحرف الفاء المقتضى للتعقيب بلا فصل ثم أمر بقضاء الفائتة والامر دليل الجواز ولهذا يبدأ المسبوق بما
أدرك الامام فيه لا بما سبقه وان كان ذلك أول صلاته وقد أخره والثانى أنه جمع بينهما فى الأمر بحرف الواو وانه
للجمع المطلق فايهما فعل يقع مأمورا به فكان معتدا به الا أن المسبوق صار مخصوصا بقول النبي صلى الله عليه
وسلم سن لكم معاذ سنة حسنة فاستنوا بها والحديث حجة فى المسئلتين الاوليين بظاهره وبضرورته فى المسئلة
الثالثة لان الركوع والسجود من أجزاء الصلاة فاسقاط الترتيب فى نفس الصلاة اسقاط فيما هو من
أجزائها ضرورة الا انه لا يعتد بالسجود قبل الركوع لان السجود لتقييد الركعة بالسجدة وذلك
لا يتحقق قبل الركوع على ما نذكر فى سجود السهو ان شاء الله تعالى هذا الذى ذكرنا بيان شرائط
أركان الصلاة وهى الشرائط العامة التى تعم المنفرد والمقتدى جميعا (فاما) الذى يخص المقتدى وهو شرائط جواز
الاقتداء بالامام فى صلاته فالكلام فيه فى موضعين أحدهما فى بيان ركن الاقتداء والثانى فى بيان شرائط الركن (أما)
ركنه فهو نية الاقتداء بالامام وقد ذكر تفسيرها فيما تقدم (وأما) شرائط الركن فانواع منها الشركة فى
الصلاتين واتحادهما سببا وفعلا ووصفا لان الاقتداء بناء التحريمة على التحريمة فالمقتدى عقد تحريمته لما انعقدت
له تحريمة الامام فكلما انعقدت له تحريمة الامام جاز البناء من المقتدى وما لا فلا وذلك لا يتحقق الا بالشركة فى
الصلاتين واتحادهما من الوجوه الذى وصفنا وعلى هذا الاصل يخرج مسائل المقتدى اذا سبق الامام بالافتتاح
لم يصح اقتداؤه لان معنى الاقتداء وهو البناء لا يتصور ههنا لان البناء على العدم محال وقال النبي صلى الله عليه
وسلم انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه وما لم يكبر الامام لا يتحقق الائتمام به وكذا اذا كبر قبله فقد اختلف
عليه ولو جدد التكبير بعد تكبير الامام بنية الدخول فى صلاته اجزأه لانه صار قاطعا لما كان فيه شارعا فى صلاة الامام
كمن كان فى النفل فكبر ونوى الفرض يصير خارجا من النفل داخلا فى الفرض وكمن باع بألف ثم بألفين كان فسخا
للاول وعقدا آخر كذا هذا ولو لم يجدد حتى لم يصح اقتداؤه هل يصير شارعا فى صلاة نفسه أشار فى كتاب الصلاة الى أنه
يصير شارعا لانه علل فيما اذا جدد التكبير ونوى الدخول فى صلاة الامام فقال التكبير الثانى قطع لما كان فيه وأشار
فى نوادر أبى سليمان الى أنه لا يصير شارعا فى نفسه فانه ذكر أنه لو قهقه لا تنتقض طهارته ثم من مشايخنا من حمل
اختلاف الجواب على اختلاف موضوع المسئلة فقال موضوع المسئلة فى النوادر أنه اذا كبر ظنا منه أن الامام كبر
فيصير مقتديا بمن ليس فى الصلاة كالمقتدى بالمحدث والجنب وموضوع المسئلة فى كتاب الصلاة أنه كبر على علم منه
أن الامام لم يكبر فيصير شارعا فى صلاة نفسه ومنهم من حقق الاختلاف بين الروايتين وجه رواية النوادر أنه نوى
الاقتداء بمن ليس فى الصلاة فلا يصير شارعا فى صلاة نفسه كما لو اقتدى بمشرك أو جنب أو محدث وهذا لان صلاة
المنفرد غير صلاة المقتدى بدليل أن المنفرد لو استأنف التكبير ناويا الشروع فى صلاة الامام صار شارعا مستأنفا
واستقبال ما هو فيه لا يتصور دل أن هذه الصلاة غير تلك الصلاة فلا يصير شارعا فى احداهما بنية الاخرى وجه
ما ذكر فى كتاب الصلاة انه نوى شيئين الدخول فى الصلاة والاقتداء بالامام فبطلت احدى نيتيه وهى نية الاقتداء
لانها لم تصادف محلها فتصح الاخرى وهى نية الصلاة وصار كالشارع فى الفرض على ظن انه عليه وليس عليه
بخلاف ما اذا اقتدى بالمشرك والمحدث والجنب لانهم ليسوا من أهل الاقتداء بهم فصار بالاقتداء بهم ملغيا
صلاته وأما هذا فمن أهل الاقتداء به والصلاة خلفه معتبرة فلم يصر بالاقتداء به ملغيا صلاته والله أعلم هذا اذا
كبر المقتدى وعلم انه كبر قبل الامام فاما اذا كبر ولم يعلم أنه كبر قبل الامام أو بعده ذكر هذه المسئلة فى
الهارونيات وجعلها على ثلاثة أوجه ان كان أكبر رأيه أنه كبر قبل الامام لا يصير شارعا فى صلاة الامام وان كان
أكبر رأيه أنه كبر بعد الامام يصير شارعا فى صلاته لان غالب الرأى حجة عند عدم اليقين بخلافه وان لم يقع رأيه

على شئ فالاصل فيه هو الجواز ما لم يظهر أنه كبر قبل الامام بيقين ويحمل على الصواب احتياطا ما لم يتيقن بالخطا كما قلنا فى باب الصلاة عند الاشتباه فى جهة القبلة ولم يخطر بباله شئ ولم يشك أن الجهة التى صلى اليها قبلة أم لا انه يقضى بجوازها ما لم يظهر خطأه بيقين وكذا فى باب الزكاة كذلك ههنا ولو كبر المقتدى مع الامام الا أن الامام طول قوله حتى فرغ المقتدى من قوله الله أكبر قبل أن يفرغ الامام من قوله الله لم يصر شارعا فى صلاة الامام كذا روى ابن سماعة فى نوادره ويجب أن تكون هذه المسئلة بالاتفاق أما على قول أبى حنيفة رحمه الله تعالى فلأنه يصح الشروع فى الصلاة بقوله الله وحده فاذا فرغ المقتدى من ذلك قبل فراغ الامام صار شارعا فى صلاة نفسه فلا يصير شارعا فى صلاة الامام وأما على قول أبى يوسف ومحمد فلان الشروع لا يصح الا بذكر الاسم والنعت فلا بد من المشاركة فى ذكرهما فاذا سبق الامام بالاسم حصلت المشاركة فى ذكر النعت لا غير وهو غير كاف لصحة الشروع فى الصلاة وعلى هذا لا يجوز اقتداء اللابس بالعارى لان تحريمة الامام ما انعقدت بها الصلاة مع الستر فلا يقبل البناء لاستحالة البناء على العدم ولان ستر العورة شرط لا صحة للصلاة بدونها فى الاصل الا أنه سقط اعتبار هذا الشرط فى حق العارى لضرورة لعدم ولا ضرورة فى حق المقتدى فلا يظهر سقوط الشرط فى حقه فلم تكن صلاة فى حقه فلم يتحقق معنى الاقتداء وهو البناء لان البناء على العدم مستحيل ولا يصح اقتداء الصحيح بصاحب العذر الدائم لان تحريمة الامام ما انعقدت للصلاة مع انقطاع الدم فلا يجوز البناء ولان الناقض للطهارة موجود لكن لم يظهر فى حق صاحب العذر للعذر ولا عذر فى حق المقتدى ولا يجوز اقتداء القارئ بالامى والمتكلم بالأخرس لان تحريمة الامام ما انعقدت للصلاة بقراءة فلا يجوز البناء من المقتدى ولان القراءة ركن لكنه سقط عن الامى والاخرس للعذر ولا عذر فى حق المقتدى وكذا لا يجوز اقتداء الامى بالاخرس لما ذكرنا أن الاقتداء بناء التحريمة على تحريمة الامام ولا تحريمة من الامام أصلا فاستحال البناء الا أن الشرع جوز صلاته بلا تحريمة للضرورة ولان التحريمة من شرائط الصلاة لا تصح الصلاة بدونها فى الاصل وانما سقطت عن الاخرس للعذر ولا عذر فى حق الامى لانه قادر على التحريمة فنزل الامى الذى يقدر على التحريمة من الاخرس منزلة القارئ من الامى حتى انه لو لم يقدر على التحريمة جاز اقتداؤه بالاخرس لاستوائهما فى الدرجة ولا يجوز اقتداء من يركع ويسجد بالمومئ عند أصحابنا الثلاثة وعند زفر يجوز وجه قوله أن فرض الركوع والسجود سقط الى خلف وهو الايماء واداء الفرض بالخلف كادائه بالاصل وصار كاقتداء الغاسل بالماسح والمتوضئ بالمتيمم (ولنا) أن تحريمة الامام ما انعقدت للصلاة بالركوع والسجود والايماء وان كان يحصل فيه بعض الركوع والسجود لما أنهما للانحناء والتطأطؤ وقد وجد أصل الانحناء والتطأطؤ فى الايماء فليس فيه كمال الركوع والسجود تنعقد تحريمته لتحصيل وصف الكمال فلم يمكن بناء كمال الركوع والسجود على تلك التحريمة ولانه لا صحة للصلاة بدون الركوع والسجود فى الاصل لانه فرض وانما سقط عن المومئ للضرورة ولا ضرورة فى حق المقتدى فلم يكن ما أتى به المومئ صلاة شرعا فى حقه فلا يتصور البناء وقد خرج الجواب عن قوله انه خلف لانا نقول ليس كذلك بل هو تحصيل بعض الركوع والسجود الا أنه اكتفى بتحصيل بعض الفرض فى حالة العذر لا أن يكون خلفا بخلاف المسح مع الغسل والتيمم مع الوضوء لان ذلك خلف فأمكن أن يقام مقام الاصل ولا يجوز اقتداء من يومئ قاعدا أو قائما بمن يومئ مضطجعا لان تحريمة الامام ما انعقدت للقيام أو القعود فلا يجوز البناء ثم صلاة الامام صحيحة فى هذه الفصول كلها الا فى فصل واحد وهو أن الامى اذا أم القارئ أو القارئ والاميين فصلاة الكل فاسدة عند أبى حنيفة وعند أبى يوسف ومحمد صلاة الامام الامى ومن لا يقرأ تامة وجه قولهما أن الامام صاحب عذر اقتدى به من هو بمثل حاله ومن لا عذر له فتجوز صلاته وصلاة من هو بمثل حاله كالعارى اذا أم العراة واللابسين وصاحب الجرح السائل يؤم الاصحاء وأصحاب الجراح والمومئ اذا أم المومئين والراكعين والساجدين أنه تصح صلاة الامام ومن بمثل حاله كذا ههنا (ولابى) حنيفة طريقتان

فى المسئلة احداهما ماذكره القمى وهو أنهم لما جاؤا مجتمعين لاداء هذه الصلاة بالجماعة فالامى قادر على أن يجعل صلاته بقراءة بان يقدم القارئ فيقتدى به فتكون قراءته قراءة له قال صلى الله عليه وسلم من كان له امام فقراءة الامام له قراءة فاذا لم يفعل فقد ترك اداء الصلاة بقراءة مع القدرة عليها ففسدت بخلاف سائر الاعذار لأن لبس الامام لا يكون لبسا للمقتدى وكذا ركوع الامام وسجوده ولا ينوب عن المقتدى ووضوء الامام لا يكون وضوأ للمقتدى فلم يكن قادرا على ازالة العذر بتقديم من لا عذر له ولا يلزم على هذه الطريقة ما اذا كان الامى يصلى وحده وهناك قارئ يصلى تلك الصلاة حيث تجوز صلاة الامى وان كان قادرا على ان يجعل صلاته بقراءة بان يقتدى بالقارئ لان هذه المسئلة ممنوعة وذكر أبو حازم القاضى أن على قياس قول أبى حنيفة لا تجوز صلاة الامى هو قول مالك ولئن سلمنا فلأن هناك لم يقدر على أن يجعل صلاته بقراءة اذ لم يظهر من القارئ رغبة فى اداء الصلاة بجماعة حيث اختار الانفراد بخلاف ما نحن فيه (والطريقة) الثانية ماذكره غسان وهو أن التحريمة انعقدت موجبة للقراءة فاذا صلوا بغير قراءة فسدت صلاتهم كالقارئين وانما قلنا ان التحريمة انعقدت موجبة للقراءة لانه وقعت المشاركة فى التحريمة لانها غير مفتقرة الى القراءة فانعقدت موجبة للقراءة لاشتراكها بين القارئين وغيرهم ثم عند أوان القراءة تفسد لانعدام القراءة بخلاف سائر الاعذار لأن هناك التحريمة لم تنعقد مشتركة لان تحريمة اللابس لم تنعقد اذا اقتدى بالعارى لافتقارها الى ستر العورة والى ارتفاع سائر الاعذار فلم تنعقد مشتركة بخلاف ما نحن فيه فانها غير مفتقرة الى القراءة فانعقدت تحريمة القارئ مشتركة فانعقدت موجبة للقراءة ولا يلزم على هذه الطريقة ما ذكرنا من المسئلة لان هناك تحريمة الامى لم تنعقد موجبة للقراءة لانعدام الاشتراك بينه وبين القارئ فيها أما ههنا فبخلافه ولا يلزم ما اذا اقتدى القارئ بالامى بنية التطوع حيث لا يلزم القضاء ولو صح شروعه فى الابتداء للزمه القضاء لانه صار شارعا فى صلاة لا قراءة فيها والشروع كالنذر ولو نذر صلاة بغير قراءة لا يلزمه شئ الا فى رواية عن أبى يوسف فكذلك اذا شرع فيها ولا يجوز الاقتداء بالكافر ولا اقتداء الرجل بالمرأة لان الكافر ليس من أهل الصلاة والمرأة ليست من أهل امامة الرجال فكانت صلاتها عدما فى حق الرجل فانعدم معنى الاقتداء وهو البناء ولا يجوز اقتداء الرجل بالخنثى المشكل لجواز أن يكون امرأة ويجوز اقتداء المرأة بالمرأة لاستواء حالهما الا ان صلاتهن فرادى أفضل لان جماعتهن منسوخة ويجوز اقتداء المرأة بالرجل اذا نوى الرجل امامتها وعند زفر نية الامامة ليست بشرط على ما مر وروى الحسن عن أبى حنيفة انها اذا وقفت خلف الامام جاز اقتداؤها به وان لم ينو امامتها ثم اذا وقفت الى جنبه فسدت صلاتها خاصة لا صلاة الرجل وان كان نوى امامتها فسدت صلاة الرجل وهذا قول أبى حنيفة الاول ووجهه انها اذا وقفت خلفه كان قصدها أداء الصلاة لا افساد صلاة الرجل فلا تشترط نية الامامة واذا قامت الى جنبه فقد قصدت افساد صلاته فيرد قصدها بافساد صلاتها الا أن يكون الرجل قد نوى امامتها فحينئذ تفسد صلاته لانه ملتزم لهذا الضرر وكذا يجوز اقتداؤها بالخنثى المشكل لانه ان كان رجلا فاقتداء المرأة بالرجل صحيح وان كان امرأة فاقتداء المرأة بالمرأة جائز أيضا لكن ينبغى للخنثى أن يتقدم ولا يقوم فى وسط الصف لاحتمال أن يكون رجلا فتفسد صلاته بالمحاذاة وكذا تشترط نية امامة النساء لصحة اقتدائهن به لاحتمال انه رجل ولا يجوز اقتداء الخنثى المشكل بالخنثى المشكل لاحتمال أن يكون الامام امرأة والمقتدى رجلا فيكون اقتداء الرجل بالمرأة على بعض الوجوه فلا يجوز احتياطا (وأما) الاقتداء بالمحدث أو الجنب فان كان عالما بذلك لا يصح بالاجماع وان لم يعلم به ثم علم فكذلك عندنا وقال الشافعى القياس أن لا يصح كما فى الكافر لكنى تركت القياس بالأثر وهو ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال أيما رجل صلى بقوم ثم تذكر جنابة أعاد ولم يعيدوا (ولنا) ما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم صلى باصحابه ثم تذكر جنابة فاعاد وأمر أصحابه بالاعادة فاعادوا وقال أيما رجل صلى بقوم ثم تذكر جنابة أعاد وأعادوا وقد روى نحو هذا عن عمر وعلى رضى الله عنهما حتى ذكر أبو يوسف فى الأمالى ان عليا رضى الله عنه صلى باصحابه يوما ثم

علم

علم انه كان جنبا فامر مؤذنه أن ينادي الا ان أمير المؤمنين كان جنبا فاعيدوا صلاتكم ولان معنى الاقتداء وهو البناء ههنا لا يتحقق لانعدام تصور التحريمة مع قيام الحدث والجنابة وما رواه محمول على بدو الامر قبل تعلق صلاة القوم بصلاة الامام على ما روى ان المسبوق كان اذا شرع في صلاة الامام قضى ما فاته أولا ثم يتابع الامام حتى تابع عبد الله بن مسعود أو معاذ رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قضى ما فاته فصار شريعة بتقرير رسول الله صلى الله عليه وسلم ويجوز اقتداء العاري باللابس لان تحريمة الامام انعقدت لما يبنى عليه المقتدي لان الامام يأتي بما يأتي به المقتدي وزيادة فيقبل البناء وكذا اقتداء العاري بالعاري لاستواء حالهما فتحقق المشاركة في التحريمة ثم العراة يصلون قعودا بايماء وقال بشر يصلون قياما بركوع وسجود وهو قول الشافعي وجه قولهما انهم عجزوا عن تحصيل شرط الصلاة وهو ستر العورة وقدروا على تحصيل أركانها فعليهم الاتيان بما قدروا عليه وسقط عنهم ما عجزوا عنه ولانهم لو صلوا قعودا تركوا أركانا كثيرة وهي القيام والركوع والسجود وان صلوا قياما تركوا فرضا واحدا وهو ستر العورة فكان أولى والدليل عليه حديث عمران بن حصين رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال له صل قائما فان لم تستطع فقاعدا فان لم تستطع فعلى الجنب فهذا يستطيع أن يصلي قائما فعليه الصلاة قائما (ولنا) ما روي عن أنس بن مالك رضي الله عنه انه قال ان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ركبوا البحر فانكسرت بهم السفينة فخرجوا من البحر عراة فصلوا قعودا بايماء وروي عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما انهما قالا العاري يصلي قاعدا بالايماء والمعنى فيه ان الصلاة قاعدا ترجحا من وجهين أحدهما انه لو صلى قاعدا فقد ترك فرض ستر العورة الغليظة وما ترك فرضا آخر أصلا لانه أدى فرض الركوع والسجود ببعضهما وهو الايماء وأدى فرض القيام ببدله وهو القعود فكان فيه مراعاة الفرضين جميعا وفيما قلتم اسقاط أحدهما أصلا وهو ستر العورة فكان ما قلناه أولى والثاني ان ستر العورة أهم من أداء الأركان لوجهين أحدهما أن ستر العورة فرض في الصلاة وغيرها والأركان فرائض الصلاة لا غيرها والثاني ان سقوط هذه الأركان الى الايماء جائز في النوافل من غير ضرورة كالمتنفل على الدابة وستر العورة لا تسقط فرضيته قط من غير ضرورة فكان أهم فكان مراعاته أولى فلهذا جعلنا الصلاة قاعدا بالايماء أولى غير انه ان صلى قائما بركوع وسجود أجزأه لانه وان ترك فرضا آخر فقد كمل الاركان الثلاثة وهي القيام والركوع والسجود وبه حاجة الى تكميل هذه الاركان فصار تاركا الفرض ستر العورة الغليظة أصلا الفرض صحيح فجوزناله ذلك لوجود أصل الحاجة وحصول الغرض وجعلنا القعود بالايماء أولى لكون ذلك الفرض أهم ولمراعاة الفرضين جميعا من وجه وقد خرج الجواب عما ذكروا من المعنى وتعلقهم بحديث عمران بن حصين غير مستقيم لانه غير مستطيع حكما حيث افترض عليه ستر العورة الغليظة ثم لو كانوا جماعة ينبغي لهم أن يصلوا فرادى لانهم لو صلوا بجماعة فان قام الامام وسطهم احترازا عن ملاحظة سوأة الغير فقد ترك سنة التقدم على الجماعة والجماعة أمر مسنون فاذا كان لا يتوصل اليه الا بارتكاب بدعة وترك سنة أخرى لا يندب الى تحصيلها بل يكره تحصيلها وان تقدمهم الامام وأمر القوم بغض أبصارهم كما ذهب اليه الحسن البصري لا يسلمون عن الوقوع في المنكر أيضا فانه قلما يمكنهم غض البصر على وجه لا يقع على عورة الامام مع ان غض البصر في الصلاة مكروه أيضا نص عليه القدوري لما يذكر انه مأمور ان ينظر في كل حالة الى موضع مخصوص ليكون البصر ذا حظ من أداء هذه العبادات كسائر الأعضاء والأطراف وفي غض البصر فوات ذلك فدل انه لا يتوصل الى تحصيل الجماعة الا بارتكاب أمر مكروه فتسقط الجماعة عنهم فلو صلوا مع هذا بجماعة فالأولى لامامهم أن يقوم وسطهم لئلا يقع بصرهم على عورته فان تقدمهم جاز أيضا وحالهم في هذا الموضع كحال النساء في الصلاة الا ان الأولى أن يصلين وحدهن وان صلين بجماعة قامت امامتهن وسطهن وان تقدمتهن جاز فكذلك حال العراة ويجوز اقتداء صاحب العذر بالصحيح وبمن هو بمثل حاله وكذا اقتداء الامي بالقارئ وبالامي لما مر ويجوز اقتداء المومئ بالراكع الساجد وبالمومئ لما مر ويستوي الجواب

بينما اذا كان المقتدى قاعدا يومئ بالامام القاعد المومئ و بينما اذا كان قائما والامام قاعد ولان هذا القيام ليس
بركن ألا ترى ان الاولى تركه فكان وجوده وعدمه بمنزلة و يجوز اقتداء الغاسل بالماسح على الخف لان المسح على
الخف بدل عن الغسل و بدل الشئ يقوم مقامه عند العجز عنه او تعذر تحصيله فقام المسح مقام الغسل فى حق تطهير
الرجلين لتعذر غسلهما عند كل حدث خصوصا فى حق المسافر على ما مر فانعقدت تحريمة الامام للصلاة مع غسل
الرجلين لانعقادها لما هو بدل عن الغسل فصح بناء تحريمة المقتدى على تلك التحريمة ولان طهارة القدم حصلت
بالغسل السابق والخف مانع سراية الحدث الى القدم فكان هذا اقتداء الغاسل بالغاسل فصح وكذا يجوز اقتداء
الغاسل بالماسح على الجبائر لما مر أنه بدل عن المسح قائم مقامه فيمكن تحقيق معنى الاقتداء فيه ويجوز اقتداء
المتوضئ بالمتيمم عند أبى حنيفة وأبى يوسف وعند محمد لا يجوز وقدمر الكلام فيه فى كتاب الطهارة ويجوز
اقتداء القائم الذى يركع و يسجد بالقاعد الذى يركع و يسجد استحسانا وهو قول أبى حنيفة وأبى يوسف والقياس أن
لا يجوز وهو قول محمد وعلى هذا الاختلاف اقتداء القائم المومئ بالقاعد المومئ وجه القياس ما روى عن النبى
صلى الله عليه وسلم انه قال لا يؤمن أحد بعدى جالسا أى لقائم لاجماعنا على انه لو أم لجالس جاز ولان المقتدى
أعلى حالا من الامام فلا يجوز اقتداؤه به كاقتداء الراكع الساجد بالمومئ واقتداء القارئ بالامى (وفقهه)
ما بينا ان المقتدى يبنى تحريمته على تحريمة الامام وتحريمة الامام ما انعقدت للقيام بل انعقدت للقعود فلا يمكن
بناء القيام عليها كما لا يمكن بناء القراءة على تحريمة الأمى و بناء الركوع والسجود على تحريمة المومئ وجه
الاستحسان ما روى ان آخر صلاة صلاها رسول الله صلى الله عليه وسلم فى ثوب واحد متوشحا به قاعدا
وأصحابه خلفه قيام يقتدون به فانه لما ضعف فى مرضه قال مروا أبا بكر فليصل بالناس فقالت عائشة لحفصة
رضى الله عنهما قولى له ان أبا بكر رجل أسيف اذا وقف فى مكانك لا يملك نفسه فلو أمرت غيره فقالت حفصة ذلك
فقال صلى الله عليه وسلم أنتن صويحبات يوسف مروا أبا بكر يصلى بالناس فلما افتتح أبو بكر رضى الله عنه
الصلاة وجد رسول الله صلى الله عليه وسلم فى نفسه خفة فخرج وهو يهادى بين على والعباس ورجلاه
يخطان الأرض حتى دخل المسجد فلما سمع أبو بكر رضى الله عنه حسه تأخر فتقدم رسول الله صلى الله عليه
وسلم وجلس يصلى وأبو بكر يصلى بصلاته والناس يصلون بصلاة أبى بكر يعنى ان أبا بكر رضى الله عنه كان
يسمع تكبير رسول الله صلى الله عليه وسلم فيكبر والناس يكبرون بتكبير أبى بكر فقد ثبت الجواز على وجه لا يتوهم
ورود النسخ عليه ولو توهم ورود النسخ يثبت الجواز ما لم يثبت النسخ فاذا لم يتوهم ورود النسخ أولى ولان
القعود غير القيام واذا أقيم شئ مقام غيره جعل بدلا عنه كالمسح على الخف مع غسل الرجلين وانما قلنا انهما
متغايران بدليل الحكم والحقيقة (أما) الحقيقة فلأن القيام اسم لمعنيين متفقين فى محلين مختلفين وهما
الانتصابان فى النصف الأعلى والنصف الأسفل فلو تبدل الانتصاب فى النصف الأعلى بما يضاده وهو الانحناء
سمى ركوعا لوجود الانحناء لانه فى اللغة عبارة عن الانحناء من غير اعتبار النصف الاسفل لأن ذلك وقع
وفاقا فأما هو فى اللغة فاسم لشئ واحد فحسب وهو الانحناء ولو تبدل الانتصاب فى النصف الأسفل بما يضاده
وهو انضمام الرجلين والصاق الالية بالارض يسمى قعودا فكان القعود اسما لمعنيين مختلفين فى محلين مختلفين
وهما الانتصاب فى النصف الاعلى والانضمام والاستقرار على الارض فى النصف الاسفل فكان القعود مضادا
للقيام فى أحد معنييه وكذا الركوع والركوع مع القعود يضاد كل واحد منهما للآخر بمعنى واحد وهو صفة
النصف الاعلى واسم المعنيين يفوت بالكلية بوجود مضاد احد معنييه كالبلوغ واليتم فيفوت القيام بوجود القعود
أو الركوع بالكلية ولهذا لو قال قائل ما قمت بل قعدت وما أدركت القيام بل أدركت الركوع لم يعد مناقضا فى
كلامه وأما الحكم فلان ما صار القيام لاجله طاعة يفوت عند الجلوس بالكلية لان القيام انما صار طاعة لانتصاب
نصفه الاعلى بل لانتصاب رجليه لما يلحق رجليه من المشقة وهو بالكلية يفوت عند الجلوس فثبت حقيقة

وكما ان القيام يفوت عند الجلوس فصار الجلوس بدلا عنه والبدل عند العجز عن الأصل أو تعذر تحصيله يقوم مقام الأصل ولهذا جوزنا اقتداء الغاسل بالماسح لقيام المسح مقام الغسل فى حق تطهير الرجلين عند تعذر الغسل لكونه بدلا عنه فكان القعود من الامام بمنزلة القيام لو كان قادرا عليه فجعلت تحريمة الامام فى حق الامام منعقدة للقيام لانعقادها لما هو بدل القيام فصح بناء قيام المقتدى على تلك التحريمة بخلاف اقتداء القارئ بالامى لان هناك لم يوجد ما هو بدل القراءة بل سقطت أصلا فلم تنعقد تحريمة الامام للقراءة فلا يجوز بناء القراءة عليه اما ههنا لم يسقط القيام أصلا بل أقيم بدله مقامه ألا ترى انه لو اضطجع وهو قادر على القعود لا يجوز ولو كان القيام يسقط أصلا من غير بدل وذا ليس وقت وجوب القعود بنفسه كان ينبغى انه لو صلى مضطجعا يجوز وحيث لم يجز دل انه انما لا يجوز لسقوط القيام الى بدله وجعل بدله كانه عين القيام و بخلاف اقتداء الراكع الساجد بالمومئ لما مر أن الايماء ليس عين الركوع والسجود بل هو تحصيل بعض الركوع والسجود الا أنه ليس فيه كمال الركوع والسجود فلم تنعقد تحريمة الامام للفائت وهو الكمال فلم يمكن بناء كمال الركوع والسجود على تلك التحريمة وقد خرج الجواب عما ذكر من المعنى وما روى من الحديث كان فى الابتداء فانه روى ان النبى صلى الله عليه وسلم سقط عن فرس فجحش جنبه فلم يخرج أياما ودخل عليه أصحابه فوجدوه يصلى قاعدا فافتتحوا الصلاة خلفه قياما فلما رآهم على ذلك قال استنان بالفارس والروم وأمرهم بالقعود ثم نهاهم عن ذلك فقال لا يؤمن أحد بعدى جالسا ألا ترى انه تكلم فى الصلاة فقال استنان بفارس والروم وأمرهم بالقعود فدل ان ذلك كان فى الابتداء حين كان التكلم فى الصلاة مباحا ومار وينا آخر صلاة صلاها فانتسخ قوله السابق بفعله المتأخر وعلى هذا يخرج اقتداء المفترض بالمتنفل انه لا يجوز عندنا خلافا للشافعى ويجوز اقتداء المتنفل بالمفترض عند عامة العلماء خلافا لمالك (احتج) الشافعى بما روى جابر بن عبد الله ان معاذا كان يصلى مع النبى صلى الله عليه وسلم العشاء ثم يرجع فيصليها بقومه فى بنى سلمة ومعاذ كان متنفلا وكان يصلى خلفه المفترضون ولان كل واحد منهم يصلى صلاة نفسه لا صلاة صاحبه لاستحالة أن يفعل العبد فعل غيره فيجوز فعل كل واحد منهما سواء وافق فعل أمامه أو خالفه ولهذا اجاز اقتداء المتنفل بالمفترض (ولنا) ما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم صلى بالناس صلاة الخوف وجعل الناس طائفتين وصلى بكل طائفة شطر الصلاة لينال كل فريق فضيلة الصلاة خلفه ولو جاز اقتداء المفترض بالمتنفل لاتم الصلاة بالطائفة الاولى ثم نوى النفل وصلى بالطائفة الثانية لينال كل طائفة فضيلة الصلاة خلفه من غير الحاجة الى المشى وافعال كثيرة ليست من الصلاة ولان تحريمة الامام ما انعقدت لصلاة الفرض والفرضية وان لم تكن صفة زائدة على ذات الفعل فليست راجعة الى الذات ايضا بل هى من الاوصاف الاضافية على ما عرف فى موضعه فلم يصح البناء من المقتدى بخلاف اقتداء المتنفل بالمفترض لان النفلية ليست من باب الصفة بل هى عدم اذ النفل عبارة عن أصل لا وصف له فكانت تحريمة الامام منعقدة لما يبنى عليه المقتدى و زيادة فصح البناء وقد خرج الجواب عن معناه فان كل واحد منهما يصلى صلاة نفسه لانا نقول نعم لكن احداهما بناء على الاخرى وتعذر تحقيق معنى البناء وما روى من الحديث فليس فيه ان معاذا كان يصلى مع النبى صلى الله عليه وسلم الفرض فيحتمل أنه كان ينوى النفل ثم يصلى بقومه الفرض ولهذا قال له صلى الله عليه وسلم لما بلغه طول قراءته اما ان تخفف بهم والا فاجعل صلاتك معنا على انه يحتمل انه كان فى الابتداء حين كان تكرار الفرض مشروعا ويبنى على هذا الخلاف اقتداء البالغين بالصبيان فى الفرائض انه لا يجوز عندنا لان الفعل من الصبى لا يقع فرضا فكان اقتداء المفترض بالمتنفل وعند الشافعى يصح (واحتج) بما روى ان عمر بن سلمة كان يصلى بالناس وهو ابن تسع سنين ولا يحمل على صلاة التراويح لانها لم تكن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بجماعة فدل انه كان فى الفرائض والجواب ان ذلك كان فى ابتداء الاسلام حين لم تكن صلاة المقتدى متعلقة بصلاة الامام على ما ذكرنا ثم نسخ واما فى التطوعات فقد روى عن محمد بن مقاتل الرازى انه أجاز ذلك فى التراويح والاصح ان

ذلك لا يجوز عندنا لا في الفريضة ولا في التطوع لان تحريمة الصبي انعقدت لنفل غير مضمون عليه بالافساد ونفل المقتدي البالغ مضمون عليه بالافساد فلا يصح البناء وينبغي للرجل ان يؤدب ولده على الطهارة والصلاة اذا عقلهما لقول النبي صلى الله عليه وسلم مروا صبيانكم بالصلاة اذا بلغوا سبعا واضربوهم عليها اذا بلغوا عشرا ولا يفترض عليه الا بعد البلوغ ونذكر حد البلوغ في موضع آخر ان شاء الله تعالى ولو احتلم الصبي ليلا ثم انتبه قبل طلوع الفجر قضى صلاة العشاء بلا خلاف لانه حكم ببلوغه بالاحتلام وقد انتبه والوقت قائم فيلزمه أن يؤديها وان لم ينتبه حتى طلع الفجر اختلف المشايخ فيه قال بعضهم ليس عليه قضاء صلاة العشاء لانه وان بلغ بالاحتلام لكنه نائم فلا يتناوله الخطاب ولانه يحتمل انه احتلم بعد طلوع الفجر ويحتمل قبله فلا تلزمه الصلاة بالشك وقال بعضهم عليه صلاة العشاء لان النوم لا يمنع الوجوب ولانه اذا احتمل انه احتلم قبل طلوع الفجر واحتمل بعده فالقول بالوجوب أحوط وعلى هذا لا يجوز اقتداء مصلي الظهر بمصلي العصر ولا اقتداء من يصلي ظهرا بمن يصلي ظهر يوم غير ذلك اليوم عندنا لاختلاف سبب وجوب الصلاتين وصفتهما وذلك يمنع صحة الاقتداء لما مر وروى عن أفلح بن كثير أنه قال دخلت المدينة ولم أكن صليت الظهر فوجدت الناس في الصلاة فظننت انهم في الظهر فدخلت معهم ونويت الظهر فلما فرغوا علمت انهم كانوا في العصر فقمت وصليت الظهر ثم صليت العصر ثم خرجت فوجدت أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم متوافرين فأخبرتهم بما فعلت فاستصوبوا ذلك وأمروا به فانعقد الاجماع من الصحابة رضي الله عنهم على ما قلنا وعلى هذا لا يجوز اقتداء الناذر بالناذر بان نذر رجلان كل واحد منهما أن يصلي ركعتين فاقتدى أحدهما بالآخر فيما نذر وكذا اذا شرع رجلان كل واحد منهما في صلاة التطوع وحده ثم أفسدها على نفسه حتى وجب عليه القضاء فاقتدى أحدهما بصاحبه لا يصح لان سبب وجوب الصلاتين مختلف وهو نذر كل واحد منهما أو شروعه فاختلف الواجبان وتغايرا وذلك يمنع صحة الاقتداء لما بينا بخلاف اقتداء الحالف بالحالف حيث يصح لان الواجب هناك تحقيق البر لا نفس الصلاة فبقيت كل واحدة من الصلاتين في حق نفسها نفلا فكان اقتداء المتنفل بالمتنفل فصح وكذا لو اشتركا في صلاة التطوع بان اقتدى احدهما بصاحبه فيها ثم أفسداها حتى وجب القضاء عليهما فاقتدى أحدهما بصاحبه في القضاء جاز لانها صلاة واحدة مشتركة بينهما فكان سبب الوجوب واحدا معنى فصح الاقتداء ثم اذا لم يصح الاقتداء عند اختلاف الفرضين فصلاة الامام جائزة كيفما كان لان صلاته غير متعلقة بصلاة المقتدي وأما صلاة المقتدي اذا فسدت عن الفرضية هل يصير شارعا في التطوع ذكر في باب الاذان انه يصير شارعا في النفل وذكر في زيادات الزيادات وفي باب الحدث ما يدل على انه لا يصير شارعا فانه ذكر في باب الحدث في الرجل اذا كان يصلي الظهر وقد نوى امامة النساء فجاءت امرأة واقتدت به فرضا آخر لم يصح اقتداؤها به ولا يصير شارعا في التطوع حتى لو حاذت الامام لم تفسد عليه صلاته فمن مشايخنا من قال في المسئلة روايتان ومنهم من قال ما ذكر في باب الاذان قول أبي حنيفة وأبي يوسف وما ذكر في باب الحدث قول محمد وجعلوه فرع مسئلة وهي ان المصلي اذا لم يفرغ من الفجر حتى طلعت الشمس بقي في التطوع عندهما الا انه يمكث حتى ترتفع الشمس ثم يضم اليها ما يتمها فيكون تطوعا وعنده يصير خارجا من الصلاة بطلوع الشمس وكذا اذا كان في الظهر فتذكر انه نسي الفجر ينقلب ظهره تطوعا عندهما وعند محمد يصير خارجا من الصلاة وجه قول محمد انه نوى فرضا عليه ولم يظهر انه ليس عليه فرض فلا يلغو نية الفرض فمن حيث انه لم يلغ نية الفرض لم يصر شارعا في النفل ومن حيث انه يخالف فرضه فرض الامام لم يصح الاقتداء فلم يصر شارعا في الصلاة أصلا بخلاف ما اذا لم يكن عليه الفرض لان نية الفرض لغت أصلا كانه لم ينو وجه قولهما انه بنى أصل الصلاة ووصفها على صلاة الامام وبناء الاصل صح وبناء الوصف لم يصح فلغا بناء الوصف وبقي بناء الاصل لان بطلان بناء الوصف لا يوجب بطلان بناء الاصل لاستغناء الاصل عن هذا الوصف فيصير هذا اقتداء المتنفل بالمفترض وانه جائز وذكر في النوادر عن محمد

في

في رجلين يصليان صلاة واحدة معا وينوى كل واحد منهما أن يؤم صاحبه فيها ان صلاتهما جائزة لأن صحة صلاة الامام غير متعلقة بصلاة غيره فصار كل واحد منهما كالمنفرد في حق نفسه ولو اقتدى كل واحد منهما بصاحبه فيها فصلاتهما فاسدة لان صلاة المقتدى متعلقة بصلاة الامام ولا امام ههنا (ومنها) أن لا يكون المقتدى عند الاقتداء متقدما على امامه عندنا وقال مالك هذا ليس بشرط ويجزئه اذا أمكنه متابعة الامام وجه قوله أن الاقتداء يوجب المتابعة في الصلاة والمكان ليس من الصلاة فلا يجب المتابعة فيه الا ترى أن الامام يصلى عند الكعبة في مقام ابراهيم عليه الصلاة والسلام والقوم صف حول البيت ولا شك أن أكثرهم قبل الامام (ولنا) قول النبي صلى الله عليه وسلم ليس مع الامام من تقدمه ولانه اذا تقدم الامام يشتبه عليه حاله أو يحتاج الى النظر وراءه في كل وقت ليتابعه فلا يمكنه المتابعة ولان المكان من لوازمه الا ترى أنه اذا كان بينه وبين الامام نهر أو طريق لم يصح الاقتداء لانعدام التبعية في المكان كذا هذا بخلاف الصلاة في الكعبة لان وجهه اذا كان الى الامام لم تنقطع التبعية ولا يسمى قبله بل هما متقابلان كما اذا حاذى امامه وانما تتحقق القبلية اذا كان ظهره الى الامام ولم يوجد وكذا لا يشتبه عليه حال الامام والمأموم (ومنها) اتحاد مكان الامام والمأموم لان الاقتداء يقتضى التبعية في الصلاة والمكان من لوازم الصلاة فيقتضى التبعية في المكان ضرورة وعند اختلاف المكان تنعدم التبعية في المكان فتنعدم التبعية في الصلاة لانعدام لازمها ولان اختلاف المكان يوجب خفاء حال الامام على المقتدى فتتعذر عليه المتابعة التي هي معنى الاقتداء حتى انه لو كان بينهما طريق عام يمر فيه الناس أو نهر عظيم لا يصح الاقتداء لان ذلك يوجب اختلاف المكانين عرفا مع اختلافهما حقيقة فيمنع صحة الاقتداء واصله ماروى عن عمر رضى الله عنه موقوفا عليه ومرفوعا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال من كان بينه وبين الامام نهر أو طريق أو صف من النساء فلا صلاة له ومقدار الطريق العام ذكر في الفتاوى أنه سئل أبو نصر محمد بن محمد بن سلام عن مقدار الطريق الذي يمنع صحة الاقتداء فقال مقدار ما تمر فيه العجلة أو تمر فيه الاوقار وسئل أبو القاسم الصفار عنه فقال مقدار ما تمر فيه الجمل وأما النهر العظيم فما لا يمكن العبور عليه الا بعلاج كالقنطرة ونحوها وذكر الامام السرخسى أن المراد من الطريق ما تمر فيه العجلة وما وراء ذلك طريقة لا طريق والمراد بالنهر ما تجرى فيه السفن وما دون ذلك بمنزلة الجدول لا يمنع صحة الاقتداء فان كانت الصفوف متصلة على الطريق جاز الاقتداء لان اتصال الصفوف أخرجه من أن يكون ممر الناس فلم يبق طريقا بل صار مصلى في حق هذه الصلاة وكذلك ان كان على النهر جسر وعليه صف متصل لما قلنا ولو كان بينهما حائط ذكر في الاصل انه يجزئه وروى الحسن عن أبي حنيفة انه لا يجزئه وهذا في الحاصل على وجهين ان كان الحائط قصيرا ذليلا بحيث يتمكن كل أحد من الركوب عليه كحائط المقصورة لا يمنع الاقتداء لان ذلك لا يمنع التبعية في المكان ولا يوجب خفاء حال الامام ولو كان بين الصفين حائط ان كان طويلا وعريضا ليس فيه ثقب يمنع الاقتداء وان كان فيه ثقب لا يمنع مشاهدة حال الامام لا يمنع بالاجماع وان كان كبيرا فان كان عليه باب مفتوح أو خوخة فكذلك وان لم يكن عليه شئ من ذلك ففيه روايتان وجه الرواية الاولى التي قال لا يصح انه يشتبه عليه حال امامه فلا يمكنه المتابعة وجه الرواية الأخرى الوجود وهو ما ظهر من عمل الناس في الصلاة بمكة فان الامام يقف في مقام ابراهيم صلوات الله عليه وسلامه وبعض الناس يقفون وراء الكعبة من الجانب الآخر فبينهم وبين الامام حائط الكعبة ولم يمنعهم أحد من ذلك فدل على الجواز ولو كان بينهما صف من النساء يمنع صحة الاقتداء لما روينا من الحديث ولان الصف من النساء بمنزلة الحائط الكبير الذي ليس فيه فرجة وذا يمنع صحة الاقتداء كذا هذا ولو اقتدى بالامام في أقصى المسجد والامام في المحراب جاز لان المسجد على تباعد أطرافه جعل في الحكم كمكان واحد ولو وقف على سطح المسجد واقتدى بالامام فان كان وقوفه خلف الامام أو بحذائه اجزأه لماروى عن أبي هريرة رضى الله عنه أنه وقف على سطح واقتدى بالامام وهو في جوفه ولان سطح المسجد تبع

للمسجد وحكم التبع حكم الاصل فكانه فى جوف المسجد وهذا اذا كان لا يشتبه عليه حال امامه فان كان يشتبه لا يجوز وان كان وقوفه متقدما على الامام لا يجزئه لانعدام معنى التبعية كما لو كان فى جوف المسجد وكذلك لو كان على سطح بجنب المسجد متصل به ليس بينهما طريق فاقتدى به صح اقتداؤه عندنا وقال الشافعى لا يصح لانه ترك مكان الصلاة بالجماعة من غير ضرورة (ولنا) ان السطح اذا كان متصلا بسطح المسجد كان تبعا لسطح المسجد وتبع سطح المسجد فى حكم المسجد فكان اقتداؤه وهو عليه كاقتدائه وهو فى جوف المسجد اذا كان لا يشتبه عليه حال الامام ولو اقتدى خارج المسجد بامام فى المسجد ان كانت الصفوف متصلة جاز والا فلا لان ذلك الموضع بحكم اتصال الصفوف يلتحق بالمسجد هذا اذا كان الامام يصلى فى المسجد فاما اذا كان يصلى فى الصحراء فان كانت الفرجة التى بين الامام والقوم قدر الصفين فصاعدا لا يجوز اقتداؤهم به لان ذلك بمنزلة الطريق العام أو النهر العظيم فيوجب اختلاف المكان وذكر فى الفتاوى انه سئل أبو نصر عن امام يصلى فى فلاة من الارض كم مقدار ما بينهما حتى يمنع صحة الاقتداء قال اذا كان مقدار ما لا يمكن ان يصطف فيه جازت صلاتهم فقيل له لو صلى فى مصلى العيد قال حكمه حكم المسجد ولو كان الامام يصلى على دكان والقوم أسفل منه أو على القلب جاز ويكره (أما) الجواز فلان ذلك لا يقطع التبعية ولا يوجب خفاء حال الامام (وأما) الكراهة فلشبهة اختلاف المكان ولما نذكر فى بيان ما يكره للمصلى أن يفعله فى صلاته ان شاء الله تعالى وانفراد المقتدى خلف الامام عن الصف لا يمنع صحة الاقتداء عند عامة العلماء وقال أصحاب الحديث منهم أحمد بن حنبل يمنع (واحتجوا) بما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال لا صلاة لمنفرد خلف الصف وعن وابصة أن النبى صلى الله عليه وسلم رأى رجلا يصلى فى حجرة من الارض فقال أعد صلاتك فانه لا صلاة لمنفرد خلف الصف (ولنا) ما روى عن أنس ابن مالك رضى الله عنه أنه قال أقامنى النبى صلى الله عليه وسلم واليتيم وراءه وأقام أمى أم سليم وراءنا جوز اقتداءها به عن انفرادها خلف الصفوف ودل الحديث على أن محاذاة المرأة مفسدة صلاة الرجل لانه أقامها خلفهما مع نهيه عن الانفراد خلف الصف فعلم أنه انما فعل صيانة لصلاتهما وروى أن أبا بكرة رضى الله عنه دخل المسجد ورسول الله صلى الله عليه وسلم راكع فكبر وركع ودب حتى التحق بالصفوف فلما فرغ النبى من صلاته قال زادك الله حرصا ولا تعد وقال لا تعد جوز اقتداءه به خلف الصف والدليل عليه أنه لو تبين أن من بجنبه كان محدثا تجوز صلاته بالاجماع وان كان هو منفردا خلف الصف حقيقة والحديث محمول على نفى الكمال والامر بالاعادة شاذ ولو ثبت فيحتمل أنه كان بينه وبين الامام ما يمنع الاقتداء وفى الحديث ما يدل عليه فانه قال فى حجرة من الارض أى ناحية لكن الاولى عندنا أن يلتحق بالصف ان وجد فرجة ثم يكبر ويكره له الانفراد من غير ضرورة ووجه الكراهة نذكره فى بيان ما يكره فعله فى الصلاة ولو انفرد ثم مشى ليلحق بالصف ذكر فى الفتاوى عن محمد بن سلمة انه ان مشى فى صلاته مقدار صف واحد لا تفسد وان مشى أكثر من ذلك فسدت وكذلك المسبوق اذا قام الى قضاء ما سبق به فتقدم حتى لا يمر الناس بين يديه انه ان مشى قدر صف لا تفسد صلاته وان كان أكثر من ذلك فسدت وهو اختيار الفقيه أبى الليث سواء كان فى المسجد أو فى الصحراء ومشى مقدار صف ووقف لا تفسد صلاته وقدر بعض أصحابنا بموضع سجوده وبعضهم بمقدار الصفين ان زاد على ذلك فسدت صلاته

❊(فصل)❊ وأما واجباتها فانواع بعضها قبل الصلاة وبعضها فى الصلاة وبعضها عند الخروج من الصلاة وبعضها فى حرمة الصلاة بعد الخروج منها (أما) الذى قبل الصلاة فاثنان أحدهما الاذان والاقامة والكلام فى الاذان يقع فى مواضع فى بيان وجوبه فى الجملة وفى بيان كيفيته وفى بيان سببه وفى بيان محل وجوبه وفى بيان وقته وفى بيان ما يجب على السامعين عند سماعه (أما) الاول فقد ذكر محمد ما يدل على الوجوب فانه قال ان أهل بلدة لو اجتمعوا على ترك الاذان لقاتلتهم عليه ولو تركه واحد ضربته وحبسته وانما يقاتل ويضرب

ويحبس على ترك الواجب وعامة مشايخنا قالوا انهما سنتان مؤكدتان لما روى أبو يوسف عن أبي حنيفة انه قال في قوم صلوا الظهر أو العصر في المصر بجماعة بغير أذان ولا اقامة فقد أخطؤا السنة وخالفوا وأثموا والقولان لا يتنافيان لان السنة المؤكدة والواجب سواء خصوصا السنة التي هي من شعائر الاسلام فلا يسع تركها ومن تركها فقد أساء لان ترك السنة المتواترة يوجب الاساءة وان لم تكن من شعائر الاسلام فهذا أولى الا ترى أن أبا حنيفة سماه سنة ثم فسره بالواجب حيث قال اخطؤا السنة وخالفوا وأثموا والاثم انما يلزم بترك الواجب ودليل الوجوب حديث عبد الله بن زيد بن عبد ربه الأنصاري رضي الله تعالى عنه وهو الاصل في باب الاذان فانه روى أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كان تفوتهم الصلاة مع الجماعة لاشتباه الوقت عليهم وأرادوا أن ينصبوا لذلك علامة قال بعضهم نضرب بالناقوس فكرهوا ذلك لمكان النصارى وقال بعضهم نضرب بالشبور فكرهوا ذلك لمكان اليهود وقال بعضهم نوقد نارا عظيمة فكرهوا ذلك لمكان المجوس فتفرقوا من غير رأى اجتمعوا عليه فدخل عبد الله بن زيد منزله فقدمت امرأته العشاء فقال ما أنا بآكل وأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يهمهم أمر الصلاة الى أن قال كنت بين النائم واليقظان اذ رأيت نازلا نزل من السماء وعليه بردان أخضران وبيده ناقوس فقلت له أتبيع مني هذا الناقوس فقال ما تصنع به فقلت أذهب به الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ليضرب به لوقت الصلاة فقال ألا أدلك الى ما هو خير منه فقلت نعم فوقف على حذم حائط مستقبل القبلة وقال الله أكبر الأذان المعروف الى آخره قال ثم مكث هنيهة ثم قال مثل ذلك الا أنه زاد في آخره قد قامت الصلاة مرتين قال فلما أصبحت ذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انه لرؤيا حق فالقها الى بلال فانه أندى وأمد صوتا منك ومره ينادي به فلما سمع عمر ابن الخطاب رضي الله عنه أذان بلال خرج من المنزل يجر ذيل ردائه فقال يا رسول الله والذي بعثك بالحق لقد طاف بي الليلة مثل ما طاف بعبد الله الا أنه سبقني به فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحمد لله وانه لأثبت فقد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد الله أن يلقي الاذان الى بلال ويأمره ينادي به ومطلق الامر لوجوب العمل وروى عن محمد بن الحنفية انه أنكر ذلك ولا معنى للانكار فانه روى عن معاذ وعبد الله بن عباس وعبد الله ابن عمر رضي الله عنهم انهم قالوا ان أصل الاذان رؤيا عبد الله بن زيد الانصاري رضي الله عنه وهذا لان أصل الاذان وان كان رؤيا عبد الله لكن النبي صلى الله عليه وسلم لما شهد بحقيقة رؤياه ثبتت حقيقتها ولما أمره بأن يأمر بلالا ينادي به ثبت وجوبه لما بينا ولان النبي صلى الله عليه وسلم واظب عليه في عمره في الصلوات المكتوبات ومواظبته دليل الوجوب مهما قام عليه دليل عدم الفرضية وقد قام ههنا

﴿ فصل ﴾ وأما بيان كيفية الاذان فهو على الكيفية المعروفة المتواترة من غير زيادة ولا نقصان عند عامة العلماء وزاد بعضهم ونقص البعض فقال مالك يختم الاذان بقوله الله أكبر اعتبارا للانتهاء بالابتداء (ولنا) حديث عبد الله بن زيد وفيه الختم بلا اله الا الله وأصل الاذان ثبت بحديثه فكذا قدره وما يروون فيه من الحديث فهو غريب فلا يقبل خصوصا فيما تعم به البلوى والاعتماد في مثله على المشهور وهو ما روينا وقال مالك يكبر في الابتداء مرتين وهو رواية عن أبي يوسف اعتبارا بكلمة الشهادتين حيث يؤتى بها مرتين (ولنا) حديث عبد الله بن زيد وفيه التكبير أربع مرات بصوتين وروى عن أبي محذورة مؤذن مكة انه قال علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم الاذان تسعة عشر كلمة والاقامة سبعة عشر كلمة وانما يكون كذلك اذا كان التكبير فيه مرتين وأما الاعتبار بالشهادتين فنقول كل تكبيرتين بصوت واحد عندنا فكأنهما كلمة واحدة فيأتي بهما مرتين كما يأتي بالشهادتين وقال الشافعي فيه ترجيع وهو أن يبتدئ المؤذن بالشهادتين فيقول أشهد أن لا اله الا الله مرتين أشهد أن محمدا رسول الله مرتين يخفض بهما صوته ثم يرجع اليهما ويرفع بهما صوته (واحتج) بحديث أبي محذورة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال له ارجع فمد بهما صوتك (ولنا) حديث عبد الله بن زيد وليس فيه

ترجيع وكذالم يكن فى أذان بلال وابن أم مكتوم ترجيع (وأما) حديث أبى محذورة فقد كان فى ابتداء الاسلام فانه روى انه لما أذن وكان حديث العهد بالاسلام قال الله أكبر الله أكبر أربع مرات بصوتين ومد صوته فلما بلغ الى الشهادتين خفض بهما صوته بعضهم قالوا انما فعل ذلك مخافة الكفار وبعضهم قالوا انه كان جهورى الصوت وكان فى الجاهلية يجهر بسب رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما بلغ الى الشهادتين استحيى نخفض بهما صوته فدعاه رسول الله صلى الله عليه وسلم وعرك أذنه وقال ارجع وقل أشهد أن لا اله الا الله وأشهد أن محمدا رسول الله ومد بهما صوتك غيظا للكفار (وأما) الاقامة فمثنى مثنى عند عامة العلماء كالاذان وعند مالك والشافعى فرادى فرادى الا قوله قد قامت الصلاة فانه يقولها مرتين عند الشافعى (واحتجا) بما روى أنس بن مالك ان بلالا رضى الله عنه أمر أن يشفع الاذان ويوتر الاقامة والظاهر ان الآمر كان رسول الله صلى الله عليه وسلم (ولنا) حديث عبد الله بن زيد ان النازل من السماء أتى بالاذان ومكث هنيهة ثم قال مثل ذلك الا أنه زاد فى آخره مرتين قد قامت الصلاة وروينا فى حديث أبى محذورة والاقامة سبعة عشر كلمة وانما تكون كذلك اذا كانت مثنى وقال ابراهيم النخعى كان الناس يشفعون الاقامة حتى خرج هؤلاء يعنى بنى أمية فأفردوا الاقامة ومثله لا يكذب وأشار الى كون الافراد بدعة والحديث محمول على الشفع والايتار فى حق الصوت والنفس دون حقيقة الكلمة بدليل ماذكرنا والله أعلم (وأما) التثويب فالكلام فيه فى ثلاثة مواضع أحدها فى تفسير التثويب فى الشرع والثانى فى المحل الذى شرع فيه والثالث فى وقته (أما) الأول فقد ذكره محمد رحمه الله فى كتاب الصلاة قلت أرأيت كيف التثويب فى صلاة الفجر قال كان التثويب الأول بعد الأذان الصلاة خير من النوم فأحدث الناس هذا التثويب وهو حسن فسر التثويب وبين وقته ولم يفسر التثويب المحدث ولم يبين وقته وفسر ذلك فى الجامع الصغير وبين وقته فقال التثويب الذى يصنعه الناس بين الأذان والاقامة فى صلاة الفجر حى على الصلاة حى على الفلاح مرتين حسن وانما سماه محدثا لأنه أحدث فى زمن التابعين ووصفه بالحسن لأنهم استحسنوه وقد قال صلى الله عليه وسلم ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وما رآه المؤمنون قبيحا فهو عند الله قبيح (وأما) محل التثويب فمحل الاول هو صلاة الفجر عند عامة العلماء وقال بعض الناس بالتثويب فى صلاة العشاء أيضا وهو أحد قولى الشافعى رحمه الله تعالى فى القديم وأنكر التثويب فى الجديد رأسا وجه قوله الأول ان هذا وقت نوم وغفلة كوقت الفجر فيحتاج الى زيادة اعلام كما فى وقت الفجر وجه قوله الآخر ان أبا محذورة علمه رسول الله صلى الله عليه وسلم الاذان تسعة عشر كلمة وليس فيها التثويب وكذا ليس فى حديث عبد الله بن زيد ذكر التثويب (ولنا) ما روى عبد الرحمن بن أبى ليلى عن بلال رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا بلال ثوب فى الفجر ولا تثوب فى غيرها فبطل به المذهبان جميعا وعن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم عن أبيه ان بلالا أتى النبى صلى الله عليه وسلم يؤذنه بالصلاة فوجده راقدا فقال الصلاة خير من النوم فقال النبى صلى الله عليه وسلم ما أحسن هذا اجعله فى أذانك وعن أنس ابن مالك رضى الله عنه أنه قال كان التثويب على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلاة خير من النوم وتعليم النبى صلى الله عليه وسلم أبا محذورة وتعليم الملك كان تعليم أصل الأذان لا ما يذكر فيه من زيادة الاعلام وما ذكروا من الاعتبار غير سديد لأن وقت الفجر وقت نوم وغفلة بخلاف غيره من الأوقات مع انه صلى الله عليه وسلم نهى عن النوم قبل العشاء وعن السمر بعدها فالظاهر هو التيقظ (وأما) التثويب المحدث فمحله صلاة الفجر أيضا ووقته ما بين الاذان والاقامة وتفسيره أن يقول حى على الصلاة حى على الفلاح على ما بين فى الجامع الصغير غير ان مشايخنا قالوا لا بأس بالتثويب المحدث فى سائر الصلوات لفرط غلبة الغفلة على الناس فى زماننا وشدة ركونهم الى الدنيا وتهاونهم بأمور الدين فصار سائر الصلوات فى زماننا مثل الفجر فى زمانهم فكان زيادة الاعلام من باب التعاون على البر والتقوى فكان مستحسنا ولهذا قال أبو يوسف لا أرى بأسا أن يقول المؤذن السلام عليك

أيها الامير ورحمة الله وبركاته حى على الصلاة حى على الفلاح الصلاة يرحمك الله لاختصاصهم بزيادة شغل بسبب النظر فى أمور الرعية فاحتاجوا الى زيادة اعلام نظرا لهم ثم التثويب فى كل بلدة على ما يتعارفونه اما بالتنحنح او بقوله الصلاة الصلاة أو قامت قامت أو بايك نماز بايك كما يفعل أهل بخارى لانه الاعلام والاعلام انما يحصل بما يتعارفونه (وأما) وقته فقد بينا وقت التثويب القديم والمحدث جميعا والله الموفق

﴿ فصل ﴾ وأما بيان سنن الاذان فسنن الاذان فى الاصل نوعان نوع يرجع الى نفس الاذان ونوع يرجع الى صفات المؤذن (أما) الذى يرجع الى نفس الاذان فانواع منها أن يجهر بالاذان فيرفع به صوته لان المقصود وهو الاعلام يحصل به ألا ترى ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لعبد الله بن زيد علمه بلالا فانه أندى وأمد صوتا منك ولهذا كان الافضل أن يؤذن فى موضع يكون أسمع للجيران كالمئذنة ونحوها ولا ينبغى أن يجهد نفسه لانه يخاف حدوث بعض العلل كالفتق وأشباه ذلك دل عليه ما روى ان عمر رضى الله عنه قال لابى محذورة أو لمؤذن بيت المقدس حين رآه يجهد نفسه فى الاذان اما تخشى أن ينقطع مريطاؤك وهو ما بين السرة الى العانة وكذا يجهر بالاقامة لكن دون الجهر بالاذان لان المطلوب من الاعلام بها دون المقصود من الاذان (ومنها) أن يفصل بين كلمتى الاذان بسكتة ولا يفصل بين كلمتى الاقامة بل يجعلها كلاما واحدا لان الاعلام المطلوب من الاول لا يحصل الا بالفصل والمطلوب من الاقامة يحصل بدونه (ومنها) أن يترسل فى الاذان ويحدر فى الاقامة لقول النبى صلى الله عليه وسلم لبلال رضى الله عنه اذا أذنت فترسل واذا أقمت فاحدر وفى رواية فاحذم وفى رواية فاحذف ولان الاذان لاعلام الغائبين بهجوم الوقت وذا فى الترسل أبلغ والاقامة لاعلام الحاضرين بالشروع فى الصلاة وانه يحصل بالحدر ولو ترسل فيهما أو حدر أجزأه لحصول أصل المقصود وهو الاعلام (ومنها) أن يرتب بين كلمات الاذان والاقامة حتى لو قدم البعض على البعض ترك المقدم ثم يرتب ويؤاف ويعيد المقدم لانه لم يصادف محله فلغا وكذلك اذا ثوب بين الاذان والاقامة فى الفجر فظن انه فى الاقامة فاتمها ثم تذكر قبل الشروع فى الصلاة فالافضل أن يأتى بالاقامة من أولها الى آخرها مراعاة للترتيب ودليل كون الترتيب سنة أن النازل من السماء رتب وكذا المروى عن مؤذنى رسول الله صلى الله عليه وسلم انهم رتبوا ولان الترتيب فى الصلاة فرض والاذان شبيه بها فكان الترتيب فيه سنة (ومنها) أن يوالى بين كلمات الاذان والاقامة لان النازل من السماء والى وعليه عمل مؤذنى رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى انه لو أذن فظن أنه الاقامة ثم علم بعد ما فرغ فالافضل أن يعيد الأذان ويستقبل الاقامة مراعاة للموالاة وكذا اذا أخذ فى الاقامة وظن أنه فى الاذان ثم علم فالافضل أن يبتدئ الاقامة لما قلنا وعلى هذا اذا غشى عليه فى الاذان والاقامة ساعة أو مات أو ارتد عن الاسلام ثم أسلم أو أحدث فذهب وتوضأ ثم جاء فالافضل هو الاستقبال لما قلنا والاولى له اذا أحدث فى أذانه أو اقامته ان يتمها ثم يذهب ويتوضأ ويصلى لان ابتداء الاذان والاقامة مع الحدث جائز فالبناء أولى ولو أذن ثم ارتد عن الاسلام فان شاؤا أعادوا لانه عبادة محضة والردة محبطة للعبادات فيصير ملحقا بالعدم وان شاؤا اعتدوا به لحصول المقصود وهو الاعلام وكذا يكره للمؤذن أن يتكلم فى أذانه او اقامته لما فيه من ترك سنة الموالاة ولانه ذكر معظم كالخطبة فلا يسع ترك حرمته ويكره له رد السلام فى الاذان لما قلنا وعن سفيان الثورى أنه لا بأس بذلك لانه فرض ولكنا نقول انه يحتمل التأخير الى الفراغ من الاذان (ومنها) أن يأتى بالاذان والاقامة مستقبل القبلة لان النازل من السماء هكذا فعل وعليه اجماع الامة ولو ترك الاستقبال يجزيه لحصول المقصود وهو الاعلام لكنه يكره لتركه السنة المتواترة الا أنه اذا انتهى الى الصلاة والفلاح حول وجهه يمينا وشمالا كذا فعل النازل من السماء ولان هذا خطاب للقوم فيقبل بوجهه اليهم اعلاما لهم كالسلام فى الصلاة وقدماه مكانهما ليبقى مستقبل القبلة بالقدر الممكن كما فى السلام والصلاة ويحول وجهه مع بقاء البدن مستقبل القبلة كذا ههنا وان كان فى الصومعة فان كانت ضيقة لزم مكانه لانعدام الحاجة الى الاستدارة وان كانت واسعة فاستدار فيها ليخرج رأسه من نواحيها فحسن لان الصومعة اذا كانت متسعة فالاعلام لا يحصل

بدون الاستدارة (ومنها) أن يكون التكبير جزما وهو قوله الله أكبر لقوله صلى الله عليه وسلم الاذان جزم (ومنها) ترك التلحين فى الاذان لما روى أن رجلا جاء الى ابن عمر رضى الله عنه فقال انى أحبك فى الله تعالى فقال ابن عمر انى أبغضك فى الله تعالى فقال لم قال لأنه بلغنى انك تغنى فى أذانك يعنى التلحين أما التفخيم فلا بأس به لانه احدى اللغتين (ومنها) الفصل فيما سوى المغرب بين الأذان والاقامة لان الاعلام المطلوب من كل واحد منهما لا يحصل الا بالفصل والفصل فيما سوى المغرب بالصلاة أو بالجلوس مسنون والوصل مكروه وأصله ماروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لبلال اذا أذنت فترسل واذا أقمت فاحدر وفى رواية فاحذف وفى رواية فاحذم وليكن بين اذانك واقامتك مقدار ما يفرغ الآكل من أكله والشارب من شربه والمعتصر اذا دخل لقضاء حاجته ولا تقوموا فى الصف حتى ترونى ولان الاذان لاستحضار الغائبين فلا بد من الامهال ليحضروا ثم لم يذكر فى ظاهر الرواية مقدار الفصل وروى الحسن عن أبى حنيفة فى الفجر قدر ما يقرأ عشرين آية وفى الظهر قدر ما يصلى أربع ركعات يقرأ فى كل ركعة نحوا من عشر آيات وفى العصر مقدار ما يصلى ركعتين يقرأ فى كل ركعة نحوا من عشر آيات وفى المغرب يقوم مقدار ما يقرأ ثلاث آيات وفى العشاء كما فى الظهر وهذا ليس بتقدير لازم فينبغى أن يفعل مقدار ما يحضر القوم مع مراعاة الوقت المستحب وأما المغرب فلا يفصل فيها بالصلاة عندنا وقال الشافعى يفصل بركعتين خفيفتين اعتبارا بسائر الصلوات (ولنا) ماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال بين كل أذانين صلاة لمن شاء الا المغرب وهذا نص ولان مبنى المغرب على التعجيل لما روى أبو أيوب الانصارى رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لن تزال أمتى بخير مالم يؤخروا المغرب الى اشتباك النجوم والفصل بالصلاة تأخير لها فلا يفصل بالصلاة وهل يفصل بالجلوس قال أبو حنيفة لا يفصل وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى يفصل بجلسة خفيفة كالجلسة التى بين الخطبتين وجه قولهما أن الفصل مسنون ولا يمكن بالصلاة فيفصل بالجلسة لاقامة السنة (ولابى) حنيفة أن الفصل بالجلسة تأخير للمغرب وانه مكروه ولهذا لم يفصل بالصلاة فبغيرها أولى ولأن الوصل مكروه وتأخير المغرب أيضا مكروه والتحرز عن الكراهتين يحصل بسكتة خفيفة وبالهيئة من الترسل والحذف والجلسة لا تخلو عن احدهما وهى كراهة التأخير فكانت مكروهة (وأما) الذى يرجع الى صفات المؤذن فانواع أيضا (منها) أن يكون رجلا فيكره أذان المرأة باتفاق الروايات لأنها ان رفعت صوتها فقد ارتكبت معصية وان خفضت فقد تركت سنة الجهر ولأن أذان النساء لم يكن فى السلف فكان من المحدثات وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم كل محدثة بدعة ولو أذنت للقوم أجزأهم حتى لا تعاد لحصول المقصود وهو الاعلام وروى عن أبى حنيفة أنه يستحب الاعادة وكذا أذان الصبى العاقل وان كان جائزا حتى لا يعاد ذكره فى ظاهر الرواية لحصول المقصود وهو الاعلام لكن أذان البالغ أفضل لأنه فى مراعاة الحرمة أبلغ وروى أبو يوسف عن أبى حنيفة انه قال أكره أن يؤذن من لم يحتلم لأن الناس لا يعتدون بأذانه وأما أذان الصبى الذى لا يعقل فلا يجزئ ويعاد لان ما يصدر لا عن عقل لا يعتد به كصوت الطيور (ومنها) أن يكون عاقلا فيكره أذان المجنون والسكران الذى لا يعقل لأن الأذان ذكر معظم وتأذينهما ترك لتعظيمه وهل يعاد ذكر فى ظاهر الرواية أحب الى أن يعاد لأن عامة كلام المجنون والسكران هذيان فربما يشتبه على الناس فلا يقع به الاعلام (ومنها) أن يكون تقيا لقول النبى صلى الله عليه وسلم الامام ضامن والمؤذن مؤتمن والأمانة لا يؤديها الا التقى (ومنها) ان يكون عالما بالسنة لقوله صلى الله عليه وسلم يؤمكم اقرؤكم ويؤذن لكم خياركم وخيار الناس العلماء ولأن مراعاة سنن الأذان لا يتأتى الا من العالم بها ولهذا ان أذان العبد والاعرابى وولد الزنا وان كان جائزا لحصول المقصود وهو الاعلام لكن غيرهم أفضل لان العبد لا يتفرغ لمراعاة الأوقات لاشتغاله بخدمة المولى ولان الغالب عليه الجهل وكذا الاعرابى وولد الزنا الغالب عليهما الجهل (ومنها) أن يكون عالما بأوقات الصلاة حتى كان البصير أفضل من الضرير لان الضرير لا علم له بدخول الوقت والاعلام بدخول الوقت ممن لا علم له بالدخول متعذر

لكن مع هذا لو أذن يجوز لحصول الاعلام بصوته وامكان الوقوف على المواقيت من قبل غيره فى الجملة وابن أم مكتوم كان مؤذن رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان أعمى (ومنها) أن يكون مواظبا على الاذان لان حصول الاعلام لاهل المسجد بصوت المواظب أبلغ من حصوله بصوت من لا عهد لهم بصوته فكان أفضل وان أذن السوقى لمسجد المحلة فى صلاة الليل وغيره فى صلاة النهار يجوز لان السوقى يحرج فى الرجوع الى المحلة فى وقت كل صلاة لحاجته الى الكسب (ومنها) أن يجعل أصبعيه فى أذنيه لقول النبى صلى الله عليه وسلم لبلال اذا أذنت فاجعل أصبعيك فى أذنيك فانه أندى لصوتك وأمد بين الحكم ونبه على الحكمة وهى المبالغة فى تحصيل المقصود وان لم يفعل أجزأه لحصول أصل الاعلام بدونه وروى الحسن عن أبى حنيفة ان الاحسن أن يجعل أصبعيه فى أذنيه فى الاذان والاقامة وان جعل يديه على أذنيه فحسن وروى أبو يوسف عن أبى حنيفة انه لن جعل احدى يديه على أذنه فحسن (ومنها) أن يكون المؤذن على الطهارة لانه ذكر معظم فاتيانه مع الطهارة أقرب الى التعظيم وان كان على غير طهارة بأن كان محدثا يجوز ولا يكره حتى لا يعاد فى ظاهر الرواية وروى الحسن عن أبى حنيفة انه يعاد ووجهه ان للاذان شبها بالصلاة ولهذا يستقبل به القبلة كما فى الصلاة ثم الصلاة لا تجوز مع الحدث فما هو شبيه بها يكره معه وجه ظاهر الرواية ما روى ان بلالا ربما أذن وهو على غير وضوء ولان الحدث لا يمنع من قراءة القرآن فاولى أن لا يمنع من الاذان وان أقام وهو محدث ذكر فى الاصل وسوى بين الاذان والاقامة فقال ويجوز الاذان والاقامة على غير وضوء وروى أبو يوسف عن أبى حنيفة أنه قال أكره اقامة المحدث (والفرق) ان السنة وصل الاقامة بالشروع فى الصلاة فكان الفصل مكروها بخلاف الاذان ولا تعاد لان تكرارها ليس بمشروع بخلاف الاذان وأما الاذان مع الجنابة فيكره فى ظاهر الرواية حتى يعاد وعن أبى يوسف انه لا يعاد لحصول المقصود وهو الاعلام والصحيح جواب ظاهر الرواية لان أثر الجنابة ظهر فى الفم فيمنع من الذكر المعظم كما يمنع من قراءة القرآن بخلاف الحدث وكذا الاقامة مع الجنابة تكره لكنها لا تعاد لما مر (ومنها) أن يؤذن قائما اذا أذن للجماعة ويكره قاعدا لان النازل من السماء أذن قائما حيث وقف على حذم حائط وكذا الناس توارثوا ذلك فعلا فكان تاركه مسيأ لمخالفته النازل من السماء واجماع الخلق ولان تمام الاعلام بالقيام ويجزئه لحصول أصل المقصود وان أذن لنفسه قاعدا فلا بأس به لان المقصود مراعاة سنة الصلاة لا الاعلام وأما المسافر فلا بأس أن يؤذن راكبا لما روى ان بلالا رضى الله عنه ربما أذن فى السفر راكبا ولان له أن يترك الاذان أصلا فى السفر فكان له أن يأتى به راكبا بطريق الاولى وينزل للاقامة لما روى ان بلالا أذن وهو راكب ثم نزل وأقام على الأرض ولأنه لو لم ينزل لوقع الفصل بين الاقامة والشروع فى الصلاة بالنزول وانه مكروه واما فى الحضر فيكره الاذان راكبا فى ظاهر الرواية وعن أبى يوسف انه قال لا بأس به ثم المؤذن يختم الاقامة على مكانه أو يتمها ماشيا اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يختمها على مكانه سواء كان المؤذن اماما أو غيره وكذا روى عن ابى يوسف وقال بعضهم يتمها ماشيا وعن الفقيه أبى جعفر الهندوانى انه اذا بلغ قوله قد قامت الصلاة فهو بالخيار ان شاء مشى وان شاء وقف اماما كان أو غيره وبه أخذ الشافعى والفقيه أبو الليث وما روى عن أبى يوسف رحمه الله أصح (ومنها) أن يؤذن فى مسجد واحد ويكره أن يؤذن فى مسجدين ويصلى فى أحدهما لانه اذا صلى فى المسجد الاول يكون متنفلا بالأذان فى المسجد الثانى والتنفل بالأذان غير مشروع ولان الأذان يختص بالمكتوبات وهو فى المسجد الثانى يصلى النافلة فلا ينبغى أن يدعو الناس الى المكتوبة وهو لا يساعدهم فيها (ومنها) ان من أذن فهو الذى يقيم وان أقام غيره فان كان يتأذى بذلك يكره لان اكتساب أذى المسلم مكروه وان كان لا يتأذى به لا يكره وقال الشافعى يكره تأذى به أو لم يتأذ (احتج) بما روى عن أخى صداى انه قال بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم بلالا الى حاجة له فامرنى أن أؤذن فاذنت فجاء بلال وأراد أن يقيم فنهاه عن ذلك وقال ان أخا صداى هو الذى أذن ومن أذن فهو الذى يقيم (ولنا) ما روى ان عبد الله بن زيد لما قص الرؤيا على رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له لقنها بلالا فاذن بلال ثم أمر النبى صلى الله

عليه وسلم عبدالله بن زيد فأقام وروى ان ابن أم مكتوم كان يؤذن و بلال يقيم و ربما أذن بلال وأقام ابن ام مكتوم وتأويل ماروا ان ذلك كان يشق عليه لانه روى انه كان حديث عهد بالاسلام وكان يحب الأذان والاقامة (ومنها) أن يؤذن محتسبا ولا يأخذ على الاذان والاقامة أجرا ولا يحل له أخذ الاجرة على ذلك لانه استئجار على الطاعة وذا لا يجوز لان الانسان فى تحصيل الطاعة عامل لنفسه فلا يجوز له أخذ الاجرة عليه وعند الشافعى يحل له أن يأخذ على ذلك أجرا وهى من مسائل كتاب الاجارات وفى الباب حديث خاص وهو ماروى عن عثمان ابن أبى العاص رضى الله عنه انه قال آخر ما عهد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان أصلى بالقوم صلاة أضعفهم وان أتخذ مؤذنا لا يأخذ عليه أجرا وان علم القوم حاجته فأعطوه شيأ من غير شرط فهو حسن لانه من باب البر والصدقة والمجازاة على احسانه بمكانهم وكل ذلك حسن والله أعلم

﴿ فصل ﴾ وأما بيان محل وجوب الاذان فالمحل الذى يجب فيه الاذان و يؤذن له الصلوات المكتوبة التى تؤدى بجماعة مستحبة فى حال الاقامة فلا أذان ولا اقامة فى صلاة الجنازة لانها ليست بصلاة على الحقيقة لوجود بعض ما يتركب منه الصلاة وهو القيام اذ لا قراءة فيها ولا ركوع ولا سجود ولا قعود فلم تكن صلاة على الحقيقة ولا أذان ولا اقامة فى النوافل لان الاذان للاعلام بدخول وقت الصلاة والمكتوبات هى المختصة باوقات معينة دون النوافل ولان النوافل تابعة للفرائض فجعل أذان الأصل أذانا للتبع تقديرا ولا أذان ولا اقامة فى السنن لما قلنا ولا أذان ولا اقامة فى الوتر لانه سنة عندهما فكان تبع العشاء فكان تبعا لها فى الاذان كسائر السنن وعند أبى حنيفة واجب والواجب غير المكتوبة والاذان من خواص المكتوبات ولا أذان ولا اقامة فى صلاة العيدين وصلاة الكسوف والخسوف والاستسقاء لانها ليست بمكتوبة ولا أذان ولا اقامة فى جماعة النسوان والصبيان والعبيد لان هذه الجماعة غير مستحبة وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال ليس على النساء أذان ولا اقامة ولانه ليس عليهن الجماعة فلا يكون عليهن الاذان والاقامة والجمعة فيها أذان واقامة لانها مكتوبة تؤدى بجماعة مستحبة ولان فرض الوقت هو الظهر عند بعض أصحابنا والجمعة قائمة مقامه وعند بعضهم الفرض هو الجمعة ابتداء وهى آكد من الظهر حتى وجب ترك الظهر لاجلها ثم انهما وجبا لاقامة الظهر فالجمعة أحق ثم الاذان المعتبر يوم الجمعة هو ما يؤتى به اذا صعد الامام المنبر وتجب الاجابة والاستماع له دون الذى يؤتى به على المنارة وهذا قول عامة العلماء وكان الحسن بن زياد يقول المعتبر هو الاذان على المنارة لان الاعلام يقع به والصحيح قول العامة لما روى عن السائب بن يزيد انه قال كان الاذان يوم الجمعة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى عهد أبى بكر وعمر رضى الله عنهما أذانا واحدا حين يجلس الامام على المنبر فلما كانت خلافة عثمان رضى الله عنه وكثر الناس أمر عثمان رضى الله عنه بالاذان الثانى على الزوراء وهى المنارة وقيل اسم موضع بالمدينة وصلاة العصر بعرفة تؤدى مع الظهر فى وقت الظهر باذان واحد ولا يراعى للعصر أذان على حدة لانها شرعت فى وقت الظهر فى هذا اليوم فكان أذان الظهر واقامته عنهما جميعا وكذلك صلاة المغرب مع العشاء بمزدلفة يكتفى فيهما باذان واحد لما ذكرنا الا ان فى الجمع الاول يكتفى باذان واحد لكن باقامتين وفى الثانى يكتفى باذان واحد واقامة واحدة عند أصحابنا الثلاثة وعند زفر باذان واحد واقامتين كما فى الجمع الاول وعند الشافعى باذانين واقامة واحدة لما نذكر فى كتاب المناسك ان شاء الله تعالى ولو صلى الرجل فى بيته وحده ذكر فى الاصل اذا صلى الرجل فى بيته واكتفى باذان الناس واقامتهم أجزأه وان أقام فهو حسن لانه ان عجز عن تحقق الجماعة بنفسه فلم يعجز عن التشبه فيندب الى أن يؤدى الصلاة على هيئة الصلاة بالجماعة ولهذا كان الافضل أن يجهر بالقراءة فى صلوات الجهر وان ترك ذلك واكتفى باذان الناس واقامتهم أجزأه لما روى أن عبدالله بن مسعود صلى بعلقمة والاسود بغير أذان ولا اقامة وقال يكفينا أذان الحى واقامتهم أشار الى أن أذان الحى واقامتهم وقع لكل واحد من أهل الحى ألا ترى ان على كل واحد منهم أن يحضر مسجد الحى وروى ابن أبى مالك عن أبى يوسف عن أبى حنيفة فى قوم صلوا فى

المصر فى منزل أو فى مسجد منزل فاخبر وباذان الناس واقامتهم أجزأهم وقد أساؤا بتركهما فقد فرق بين الجماعة والواحد لان أذان الحى يكون أذانا للافراد ولا يكون أذانا للجماعة هذا فى المقيمين وأما المسافرون فالافضل لهم أن يؤذنوا ويقيموا ويصلوا بجماعة لان الاذان والاقامة من لوازم الجماعة المستحبة والسفر لم يسقط الجماعة فلا يسقط ماهو من لوازمها فان صلوا بجماعة وأقاموا وتركوا الاذان أجزأهم ولا يكره ويكره لهم ترك الاقامة بخلاف أهل المصر اذا تركوا الاذان وأقاموا انه يكره لهم ذلك لان السفر سبب الرخصة وقد أثر فى سقوط شطر فجاز أن يؤثر فى سقوط أحد الاذانين الا ان الاقامة آكد ثبوتا من الاذان فيسقط شطر الاذان دون الاقامة وأصله ماروى عن على رضى الله عنه انه قال المسافر بالخيار ان شاء أذن وأقام وان شاء أقام ولم يؤذن ولم يوجد فى حق أهل المصر سبب الرخصة ولان الاذان للاعلام بهجوم وقت الصلاة ليحضروا والقوم فى السفر حاضرون فلم يكره تركه لحصول المقصود بدونه بخلاف الحضر لأن الناس لتفرقهم واشتغالهم بانواع الحرف والمكاسب لا يعرفون بهجوم الوقت فيكره ترك الاعلام فى حقهم بالاذان بخلاف الاقامة فانها للاعلام بالشروع فى الصلاة وذا لا يختلف فى حق المقيمين والمسافرين وأما المسافر اذا كان وحده فان ترك الأذان فلا بأس به وان ترك الاقامة يكره والمقيم اذا كان يصلى فى بيته وحده فترك الأذان والاقامة لا يكره (والفرق) ان أذان أهل المحلة يقع أذانا لكل واحد من أهل المحلة فكانه وجد الأذان منه فى حق نفسه تقديرا فاما فى السفر فلم يوجد الأذان والاقامة للمسافر من غيره غير انه سقط الأذان فى حقه رخصة وتيسيرا فلا بد من الاقامة ولو صلى فى مسجد باذان واقامة هل يكره أن يؤذن ويقام فيه ثانيا فهذا لا يخلو من أحد وجهين اما ان كان مسجد اله أهل معلوم أو لم يكن فان كان له أهل معلوم فان صلى فيه غير أهله باذان واقامة لا يكره لأهله أن يعيدوا الأذان والاقامة وان صلى فيه أهله باذان واقامة أو بعض أهله يكره لغير أهله وللباقين من اهله ان يعيدوا الأذان والاقامة وعند الشافعى لا يكره وان كان مسجدا ليس له اهل معلوم بان كان على شوارع الطريق لا يكره تكرار الأذان والاقامة فيه وهذه المسئلة بناء على مسئلة أخرى وهى ان تكرار الجماعة فى مسجد واحد هل يكره فهو على ماذكرنا من التفصيل والاختلاف وروى عن أبى يوسف انه انما يكره اذا كانت الجماعة الثانية كثيرة فاما اذا كانوا ثلاثة أو أربعة فقاموا فى زاوية من زوايا المسجد وصلوا بجماعة لا يكره وروى عن محمد انه انما يكره اذا كانت الثانية على سبيل التداعى والاجتماع فأما اذا لم يكن فلا يكره (احتج) الشافعى بما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى بجماعة فى المسجد فلما فرغ من صلاته دخل رجل وأراد أن يصلى وحده فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من يتصدق على هذا الرجل فقال أبو بكر رضى الله عنه أنا يارسول الله فقام وصلى معه وهذا أمر بتكرار الجماعة وما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ليأمر بالمنكر ولان قضاء حق المسجد واجب كما يجب قضاء حق الجماعة حتى ان الناس لو صلوا بجماعة فى البيوت وعطلوا المساجد أثموا وخوصموا يوم القيامة بتركهم قضاء حق المسجد ولو صلوا فرادى فى المساجد أثموا بتركهم الجماعة والقوم الآخرون ماقضوا حق المسجد فيجب عليهم قضاء حقه باقامة الجماعة فيه ولا يكره والدليل عليه أنه لا يكره فى مساجد قوارع الطرق كذا هذا (ولنا) ماروى عبد الرحمن بن أبى بكر عن أبيه رضى الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج من بيته ليصلح بين الأنصار لتشاجر بينهم فرجع وقد صلى فى المسجد بجماعة فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم فى منزل بعض أهله فجمع أهله فصلى بهم جماعة ولو لم يكره تكرار الجماعة فى المسجد لما تركها رسول الله صلى الله عليه وسلم مع علمه بفضل الجماعة فى المسجد وروى عن أنس بن مالك رضى الله عنه ان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا اذا فاتتهم الجماعة صلوا فى المسجد فرادى ولان التكرار يؤدى الى تقليل الجماعة لان الناس اذا علموا انهم تفوتهم الجماعة فيستعجلون فتكثر الجماعة واذا علموا أنها لا تفوتهم يتأخرون فتقل الجماعة وتقليل الجماعة مكروه بخلاف المساجد التى على قوارع الطرق لانها ليست لها أهل معروفون فاداء الجماعة فيها مرة بعد أخرى لا يؤدى الى تقليل الجماعات وبخلاف ما اذا صلى فيه غير أهله لانه لا يؤدى الى تقليل الجماعة لان أهل

المسجد ينتظرون أذان المؤذن المعروف فيحضرون حينئذ ولان حق المسجد لم يقض بعد لان قضاء حقه على أهله الا ترى أن المرمة ونصب الامام والمؤذن عليهم فكان عليهم قضاؤه ولا عبرة بتقليل الجماعة الاولين لان ذلك مضاف اليهم حيث لم ينتظروا حضور أهل المسجد بخلاف أهل المسجد لان انتظارهم ليس بواجب عليهم ولا حجة له فى الحديث لانه أمر واحدا وذا لا يكره وانما المكروه ما كان على سبيل التداعى والاجتماع بل هو حجة عليه لانه لم يأمر أكثر من الواحد مع حاجتهم الى احراز الثواب وما ذكر من المعنى غير سديد لان قضاء حق المسجد على وجه يؤدى الى تقليل الجماعة مكروه ويستوى فى وجوب مراعاة الاذان والاقامة الأداء والقضاء وجملة الكلام فيه انه لا يخلو اما ان كانت الفائتة من الصلوات الخمس واما ان كانت صلاة الجمعة فان كانت من الصلوات الخمس فان فاته صلاة واحدة قضاها باذان واقامة وكذا اذا فاتت الجماعة صلاة واحدة قضوها بالجماعة باذان واقامة وللشافعى قولان فى قول يصلى بغير اذان واقامة وفى قول يصلى بالاقامة لا غير (احتج) بما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما شغل عن أربع صلوات يوم الاحزاب قضاهن بغير اذان ولا اقامة وروى فى قصة ليلة التعريس أن النبى صلى الله عليه وسلم ارتحل من ذلك الوادى فلما ارتفعت الشمس أمر بلالا فاقام وصلوا ولم يأمره بالأذان ولأن الأذان للاعلام بدخول الوقت ولا حاجة ههنا الى الاعلام به (ولنا) ما روى أبو قتادة الانصارى رضى الله عنه فى حديث ليلة التعريس فقال كنت مع النبى صلى الله عليه وسلم فى غزوة أو سرية فلما كان فى آخر السحر عرسنا فما استيقظنا حتى ايقظنا حر الشمس فجعل الرجل منا يثب دهشا وفزعا فاستيقظ رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ارتحلوا من هذا الوادى فانه وادى شيطان فارتحلنا ونزلنا بواد آخر فلما ارتفعت الشمس وقضى القوم حوائجهم أمر بلالا بان يؤذن فاذن وصلينا ركعتين ثم أقام فصلينا صلاة الفجر وهكذا روى عمران بن حصين هذه القصة وروى أصحاب الاملاء عن أبى يوسف باسناده عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه حين شغلهم الكفار يوم الاحزاب عن أربع صلوات قضاهن فامر بلالا أن يؤذن ويقيم لكل واحدة منهن حتى قالوا أذن وأقام وصلى الظهر ثم أذن وأقام وصلى العصر ثم أذن وأقام وصلى المغرب ثم أذن وأقام وصلى العشاء ولان القضاء على حسب الاداء وقد فاتتهم الصلاة باذان واقامة فتقضى كذلك ولا تعلق له بحديث التعريس والاحزاب لان الصحيح انه أذن فيهما وأقام على ما روينا وأما اذا فاتته صلوات فان أذن لكل واحدة وأقام فحسن وان أذن وأقام للاولى واقتصر على الاقامة للبواقى فهو جائز وقد اختلفت الروايات فى قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلوات التى فاتته يوم الخندق فى بعضها أنه أمر بلالا فاذن وأقام لكل صلاة على ما روينا وفى بعضها انه أذن وأقام للاولى ثم أقام لكل صلاة بعدها وفى بعضها انه اقتصر على الاقامة لكل صلاة ولا شك أن الاخذ برواية الزيادة أولى خصوصا فى باب العبادات وان فاتته صلاة الجمعة صلى الظهر بغير أذان ولا اقامة لان الاذان والاقامة للصلاة التى تؤدى بجماعة مستحبة وأداء الظهر بجماعة يوم الجمعة مكروه فى المصر كذا روى عن على رضى الله عنه

﴿فصل﴾ وأما بيان وقت الاذان والاقامة فوقتهما ما هو وقت الصلوات المكتوبات حتى لو أذن قبل دخول الوقت لا يجزئه ويعيده اذا دخل الوقت فى الصلوات كلها فى قول أبى حنيفة ومحمد وقد قال أبو يوسف أخيرا لا بأس بان يؤذن للفجر فى النصف الأخير من الليل وهو قول الشافعى (واحتجا) بما روى سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه رضى الله عنه أن بلالا كان يؤذن بليل وفى رواية قال لا يغرنكم أذان بلال عن السحور فانه يؤذن بليل ولان وقت الفجر مشتبه وفى مراعاته بعض الحرج بخلاف سائر الصلوات (ولأبى) حنيفة ومحمد ما روى شداد مولى عياض بن عامر أن النبى صلى الله عليه وسلم قال لبلال لا تؤذن حتى يستبين لك الفجر هكذا ومد يده عرضا ولان الأذان شرع للاعلام بدخول الوقت والاعلام بالدخول قبل الدخول كذب وكذا هو من باب الخيانة فى الأمانة والمؤذن مؤتمن على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم ولهذا لم يجز فى سائر الصلوات ولان الاذان قبل الفجر

يؤدى الى الضرر بالناس لان ذلك وقت نومهم خصوصا فى حق من تهجد فى النصف الاول من الليل فربما التبس الأمر عليهم وذلك مكروه وروى أن الحسن البصرى كان اذا سمع من يؤذن قبل طلوع الفجر قال علوج فراغ لا يصلون الا فى الوقت لو أدركهم عمر لأدبهم و بلال رضى الله عنه ما كان يؤذن بليل لصلاة الفجر بل لمعان أخر لما روى عن ابن مسعود رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال لا يمنعنكم من السحور أذان بلال فانه يؤذن بليل ليوقظ نائمكم و يردقائكم و يتسحر صائمكم فعليكم باذان ابن أم مكتوم وقد كانت الصحابة رضى الله عنهم فرقتين فرقة يتهجدون فى النصف الاول من الليل وفرقة فى النصف الأخير وكان الفاصل أذان بلال والدليل على أن أذان بلال كان لهذه المعانى لا لصلاة الفجر ان ابن أم مكتوم كان يعيده ثانيا بعد طلوع الفجر وما ذكر من المعنى غير سديد لان الفجر الصادق المستطير فى الافق مستبين لا اشتباه فيه

﴿ فصل ﴾ وأما بيان ما يجب على السامعين عند الأذان فالواجب عليهم الاجابة لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال أربع من الجفاء من بال قائما ومن مسح جبهته قبل الفراغ من الصلاة ومن سمع الأذان ولم يجب ومن سمع ذكرى ولم يصل على والاجابة أن يقول مثل ما قال المؤذن لقول النبى صلى الله عليه وسلم من قال مثل ما يقول المؤذن غفر الله ما تقدم من ذنبه وما تأخر فيقول مثل ما قاله الا فى قوله حى على الصلاة حى على الفلاح فانه يقول مكانه لا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم لأن اعادة ذلك تشبه المحاكاة والاستهزاء وكذا اذا قال المؤذن الصلاة خير من النوم لا يعيده السامع لما قلنا ولكنه يقول صدقت و بررت أو ما يؤجر عليه ولا ينبغى أن يتكلم السامع فى حال الاذان والاقامة ولا يشتغل بقراءة القرآن ولا بشئ من الاعمال سوى الاجابة ولو كان فى القراءة ينبغى أن يقطع و يشتغل بالاستماع والاجابة كذا قالوا فى الفتاوى والله أعلم (والثانى) الجماعة والكلام فيها فى مواضع فى بيان وجوبها وفى بيان من تجب عليه وفى بيان من تنعقد به وفى بيان ما يفعله فائت الجماعة وفى بيان من يصلح للامامة فى الجملة وفى بيان من يصلح لها على التفصيل وفى بيان من هو أحق وأولى بالامامة وفى بيان مقام الامام والمأموم وفى بيان ما يستحب للامام أن يفعله بعد الفراغ من الصلاة (أما) الاول فقد قال عامة مشايخنا انها واجبة وذكر الكرخى انها سنة (واحتج) بما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال صلاة الجماعة تفضل على صلاة الفرد بسبع وعشرين درجة وفى رواية بخمس وعشرين درجة جعل الجماعة لاحراز الفضيلة وذا آية السنن وجه قول العامة الكتاب والسنة وتوارث الامة اما الكتاب فقوله تعالى واركعوا مع الراكعين أمر الله تعالى بالركوع مع الراكعين وذلك يكون فى حال المشاركة فى الركوع فكان أمرا باقامة الصلاة بالجماعة ومطلق الامر لوجوب العمل (وأما) السنة فما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال لقد هممت أن آمر رجلا يصلى بالناس فأنصرف الى أقوام تخلفوا عن الصلاة فاحرق عليهم بيوتهم ومثل هذا الوعيد لا يلحق الا بترك الواجب (وأما) توارث الامة فلان الامة من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا واظبت عليها وعلى النكير على تاركها والمواظبة على هذا الوجه دليل الوجوب وليس هذا اختلافا فى الحقيقة بل من حيث العبارة لان السنة المؤكدة والواجب سواء خصوصا ما كان من شعائر الاسلام الا ترى أن الكرخى سماها سنة ثم فسرها بالواجب فقال الجماعة سنة لا يرخص لأحد التأخر عنها الا لعذر وهو تفسير الواجب عند العامة

﴿ فصل ﴾ وأما بيان من تجب عليه الجماعة فالجماعة انما تجب على الرجال العاقلين الاحرار القادرين عليها من غير حرج فلا تجب على النساء والصبيان والمجانين والعبيد والمقعد ومقطوع اليد والرجل من خلاف والشيخ الكبير الذى لا يقدر على المشى والمريض (أما) النساء فلأن خروجهن الى الجماعات فتنة (وأما) الصبيان والمجانين فلعدم أهلية وجوب الصلاة فى حقهم وأما العبيد فلرفع الضرر عن مواليهم بتعطيل منافعهم المستحقة وأما المقعد ومقطوع اليد والرجل من خلاف والشيخ الكبير فلانهم لا يقدرون على المشى والمريض لا يقدر

عليه الا بحرج (وأما) الاعمى فاجمعوا على أنه اذا لم يجد قائدا لا تجب عليه وان وجد قائدا فكذلك عند أبي حنيفة وعند أبي يوسف ومحمد تجب والمسئلة مع حججها تأتي في كتاب الحج ان شاء الله تعالى

﴿فصل﴾ وأما بيان من تنعقد به الجماعة فاقل من تنعقد به الجماعة اثنان وهو أن يكون مع الامام واحد لقول النبي صلى الله عليه وسلم الاثنان فما فوقهما جماعة ولان الجماعة مأخوذة من معنى الاجتماع وأقل ما يتحقق به الاجتماع اثنان وسواء كان ذلك الواحد رجلا أو امرأة أو صبيا يعقل لان النبي صلى الله عليه وسلم سمى الاثنين مطلقا جماعة ولحصول معنى الاجتماع بانضمام كل واحد من هؤلاء الى الامام وأما المجنون والصبي الذي لا يعقل فلا عبرة بهم الانهما ليسا من أهل الصلاة فكانا ملحقين بالعدم

﴿فصل﴾ وأما بيان ما يفعله بعد فوات الجماعة فلا خلاف في أنه اذا فاتته الجماعة لا يجب عليه الطلب في مسجد آخر لكنه كيف يصنع ذكر في الاصل انه اذا فاتته الجماعة في مسجد حيه فان أتى مسجدا آخر يرجو ادراك الجماعة فيه فحسن وان صلى في مسجد حيه فحسن لحديث الحسن قال كانوا اذا فاتتهم الجماعة فمنهم من يصلي في مسجد حيه ومنهم من يتبع الجماعة أراد به الصحابة رضي الله عنهم ولان في كل جانب مراعاة حرمة وترك أخرى ففي أحد الجانبين مراعاة حرمة مسجده وترك الجماعة وفي الجانب الآخر مراعاة فضيلة الجماعة وترك حق مسجده فاذا تعذر الجمع بينهما مال الى أيهما شاء وذكر القدوري انه اذا فاتته الجماعة جمع باهله في منزله وان صلى وحده جاز لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه خرج من المدينة الى صلح بين حيين من أحياء العرب فانصرف منه وقد فرغ الناس من الصلاة فمال الى بيته وجمع باهله في منزله وفي هذا الحديث دليل على سقوط الطلب اذ لو وجب لكان أولى الناس به رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكر الشيخ الامام السرخسي أن الاولى في زماننا انه اذا لم يدخل مسجده أن يتبع الجماعة وان دخل مسجده صلى فيه

﴿فصل﴾ وأما بيان من يصلح للامامة في الجملة فهو كل عاقل مسلم حتى تجوز امامة العبد والاعرابي والاعمى وولد الزنا والفاسق وهذا قول العامة وقال مالك لا تجوز الصلاة خلف الفاسق ووجه قوله ان الامامة من باب الأمانة والفاسق خائن ولهذا لا شهادة له لكون الشهادة من باب الامانة (ولنا) ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال صلوا خلف من قال لا اله الا الله وقوله صلى الله عليه وسلم صلوا خلف كل بر وفاجر والحديث والله أعلم وان ورد في الجمع والاعياد لتعلقهما بالامراء وأكثرهم فساق لكنه بظاهره حجة فيما نحن فيه اذ العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب وكذا الصحابة رضي الله عنهم كابن عمر وغيره والتابعون اقتدوا بالحجاج في صلاة الجمعة وغيرها مع انه كان أفسق أهل زمانه حتى كان عمر بن عبد العزيز يقول لو جاءت كل أمة بخبيثها وجئنا بأبي محمد لغلبناهم وأبو محمد كنية الحجاج وروي عن أبي سعيد مولى بني أسيد انه قال عرست فدعوت رهطا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فيهم أبو ذر وحذيفة وأبو سعيد الخدري فحضرت الصلاة فقدموني فصليت بهم وانا يومئذ عبد وفي رواية قال فتقدم أبو ذر ليصلي بهم فقيل له أتتقدم وأنت في بيت غيرك فقدموني فصليت بهم وأنا يومئذ عبد وهذا حديث معروف أورده محمد في كتاب المأذون وروي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم استخلف ابن أم مكتوم على الصلاة بالمدينة حين خرج الى بعض الغزوات وكان أعمى ولان جواز الصلاة متعلق باداء الاركان وهؤلاء قادرون عليها الا ان غيرهم أولى لان مبنى الامامة على الفضيلة ولهذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤم غيره ولا يؤمه غيره وكذا كل واحد من الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم في عصره ولان الناس لا يرغبون في الصلاة خلف هؤلاء فتؤدي امامتهم الى تقليل الجماعة وذلك مكروه ولأن مبنى اداء الصلاة على العلم والغالب على العبد والاعرابي وولد الزنا الجهل اما العبد فلانه لا يتفرغ عن خدمة مولاه ليتعلم العلم وقال الشافعي اذا ساوى العبد غيره في العلم والورع كان هو وغيره سواء ولا تكون الصلاة خلف غيره أحب الى (واحتج) بحديث أبي سعيد مولى بني أسيد وذا يدل على الجواز ولا كلام فيه وتقليل الجماعة وانتقاص

فضيلته

فضيلته عن فضيلة الاحرار يوجبان الكراهة وكذا الغالب على الاعرابي الجهل قال الله تعالى الاعراب
أشد كفرا ونفاقا واجدر أن لا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله والاعرابي هو البدوي وانه اسم ذم والعربي
اسم مدح وكذا ولد الزنا الغالب من حاله الجهل لفقده من يؤدبه ويعلمه معالم الشريعة ولان الامامة أمانة عظيمة
فلا يتحملها الفاسق لانه لا يؤدي الامانة على وجهها والاعمى يوجهه غيره الى القبلة فيصير في أمر القبلة مقتديا بغيره
وربما يميل في خلال الصلاة عن القبلة ألا ترى الى ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه انه كان يمتنع عن الامامة
بعد ما كف بصره ويقول كيف أؤمكم وأنتم تعدلونني ولانه لا يمكنه التوقي عن النجاسات فكان البصير أولى
الا اذا كان في الفضل لا يوازيه في مسجده غيره فحينئذ يكون أولى ولهذا استخلف النبي صلى الله عليه وسلم ابن أم
مكتوم رضي الله عنه وامامة صاحب الهوى والبدعة مكروهة نص عليه أبو يوسف في الامالي فقال أكره أن
يكون الامام صاحب هوى وبدعة لان الناس لا يرغبون في الصلاة خلفه وهل تجوز الصلاة خلفه قال بعض
مشايخنا ان الصلاة خلف المبتدع لا تجوز وذكر في المنتقى رواية عن أبي حنيفة انه كان لا يرى الصلاة خلف
المبتدع والصحيح انه ان كان هوى يكفره لا تجوز وان كان لا يكفره تجوز مع الكراهة وكذا المرأة تصلح
للامامة في الجملة حتى لو أمت النساء جاز وينبغي أن تقوم وسطهن لما روي عن عائشة رضي الله عنها انها أمت نسوة
في صلاة العصر وقامت وسطهن وأمت أم سلمة نساء وقامت وسطهن ولان مبنى حالهن على الستر وهذا أستر
لها الا ان جماعتهن مكروهة عندنا وعند الشافعي مستحبة كجماعة الرجال ويروى في ذلك أحاديث لكن
تلك كانت في ابتداء الاسلام ثم نسخت بعد ذلك ولا يباح للشواب منهن الخروج الى الجماعات بدليل ما روي
عن عمر رضي الله عنه انه نهى الشواب عن الخروج ولان خروجهن الى الجماعة سبب الفتنة والفتنة حرام
وما أدى الى الحرام فهو حرام وأما العجائز فهل يباح لهن الخروج الى الجماعات فنذكر الكلام فيه في موضع آخر
وكذا الصبي العاقل يصلح اماما في الجملة بان يؤم الصبيان في التراويح وفي امامته البالغين فيها اختلاف المشايخ على
ما مر فأما المجنون والصبي الذي لا يعقل فليسا من أهل الامامة أصلا لانهما ليسا من أهل الصلاة

﴿فصل﴾ وأما بيان من يصلح للامامة على التفصيل فكل من صح اقتداء الغير به في صلاة يصلح اماما له فيها
ومن لا فلا وقد مر بيان شرائط صحة الاقتداء والله الموفق

﴿فصل﴾ وأما بيان من هو أحق بالامامة وأولى بها فالحر أولى بالامامة من العبد والتقي أولى من الفاسق والبصير
أولى من الأعمى وولد الرشدة أولى من ولد الزنا وغير الاعرابي من هؤلاء أولى من الاعرابي لما قلنا ثم أفضل
هؤلاء أعلمهم بالسنة وأفضلهم ورعا وأقرؤهم لكتاب الله تعالى وأكبرهم سنا ولا شك ان هذه الخصال اذا
اجتمعت في انسان كان هو أولى لما بينا ان بناء أمر الامامة على الفضيلة والكمال والمستجمع فيه هذه الخصال من
أكمل الناس اما العلم والورع وقراءة القرآن فظاهر واما كبر السن فلان من امتد عمره في الاسلام كان أكثر
طاعة ومداومة على الاسلام فاما اذا تفرقت في أشخاص فأعلمهم بالسنة أولى اذا كان يحسن من القراءة ما تجوز
به الصلاة وذكر في كتاب الصلاة وقدم الاقرأ فقال ويؤم القوم اقرؤهم لكتاب الله وأعلمهم بالسنة وأفضلهم
ورعا وأكبرهم سنا والاصل فيه ما روي عن أبي مسعود الانصاري رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه
قال يؤم القوم اقرؤهم لكتاب الله فان كانوا سواء فاعلمهم بالسنة فان كانوا سواء فاقدمهم هجرة فان كانوا
سواء فأكبرهم سنا فان كانوا سواء فأحسنهم خلقا فان كانوا سواء فاصبحهم وجها ثم من المشايخ من أجرى الحديث
على ظاهره وقدم الاقرأ لان النبي صلى الله عليه وسلم بدأ به والاصح ان الاعلم بالسنة اذا كان يحسن من
القراءة ما تجوز به الصلاة فهو أولى كذا ذكر في آثار أبي حنيفة لافتقار الصلاة بعد هذا القدر من القراءة الى العلم
ليتمكن به من تدارك ما عسى ان يعرض في الصلاة من العوارض وافتقار القراءة أيضا الى العلم
بالخطأ المفسد للصلاة فيها فلذلك كان الاعلم أفضل حتى قالوا ان الاعلم اذا كان ممن يجتنب الفواحش الظاهرة

والاقرأ أورع منه فالاعلم أولى الا ان النبي صلى الله عليه وسلم قدم الاقرأ في الحديث لان الاقرأ في ذلك الزمان كان أعلم لتلقيهم القرآن بمعانيه وأحكامه فاما في زماننا فقد يكون الرجل ماهرا في القرآن ولا حظ له من العلم فكان الاعلم أولى فان استووا في العلم فاورعهم لان الحاجة بعد العلم والقراءة بقدر ما يتعلق به الجواز الى الورع أشد قال النبي صلى الله عليه وسلم من صلى خلف عالم تقي فكأنما صلى خلف نبي وانما قدم أقدمهم هجرة في الحديث لان الهجرة كانت فريضة يومئذ ثم نسخت بقوله صلى الله عليه وسلم لا هجرة بعد الفتح فيقدم الاورع لتحصل به الهجرة عن المعاصي فان استووا في الورع فاقرؤهم لكتاب الله تعالى لقول النبي صلى الله عليه وسلم أهل القرآن أهل الله وخاصته فان استووا في القراءة فاكبرهم سنا لقوله صلى الله عليه وسلم الكبر الكبر فان كانوا فيه سواء فاحسنهم خلقا لان حسن الخلق من باب الفضيلة ومبنى الامامة على الفضيلة فان كانوا فيه سواء فاحسنهم وجها لان رغبة الناس في الصلاة خلفه أكثر وبعضهم قالوا معنى قوله في الحديث أحسنهم وجها أي أكثرهم خبرة بالامور يقال وجه هذا الامر كذا وقال بعضهم أي أكثرهم صلاة بالليل كما جاء في الحديث من كثر صلاته بالليل حسن وجهه بالنهار ولا حاجة الى هذا التكلف لان الحمل على ظاهره ممكن لما بينا ان ذلك من أحد دواعي الاقتداء فكانت امامته سببا لتكثير الجماعة فكان هو أولى ويكره للرجل أن يؤم الرجل في بيته الا باذنه لما روينا من حديث أبي سعيد مولى بني أسيد ولقول النبي صلى الله عليه وسلم لا يؤم الرجل الرجل في سلطانه ولا يجلس على تكرمته أخيه الا باذنه فانه أعلم بعورات بيته وفي رواية في بيته ولان في التقدم عليه ازدراء به بين عشائره وأقاربه وذا لا يليق بمكارم الاخلاق ولو أذن له لا بأس به لان الكراهة كانت لحقه وذكر محمد في غير رواية الاصول ان الضيف اذا كان ذا سلطان جاز له أن يؤم بدون الاذن لان الاذن لمثل هذا الضيف ثابت دلالة وانه كالاذن نصا وأما اذا كان الضيف سلطانا فحق الامامة له حيثما يكون وليس للغير ان يتقدم عليه الا باذنه والله أعلم

﴿فصل﴾ وأما بيان مقام الامام والمأموم فنقول اذا كان سوى الامام ثلاثة يتقدمهم الامام لفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وعمل الامة بذلك وروى عن أنس بن مالك رضي الله عنه انه قال ان جدتي مليكة دعت رسول الله صلى الله عليه وسلم الى طعام فقال صلى الله عليه وسلم قوموا لاصلي بكم فاقامني واليتيم من ورائه وأمي أم سليم من ورائنا ولان الامام ينبغي أن يكون بحال يمتاز بها عن غيره ولا يشتبه على الداخل ليمكنه الاقتداء به ولا يتحقق ذلك الا بالتقدم ولو قام في وسطهم أو في ميمنة الصف أو في ميسرته جاز وقد أساء أما الجواز فلان الجواز يتعلق بالاركان وقد وجدت وأما الاساءة فلتركه السنة المتواترة وجعل نفسه بحال لا يمكن الداخل الاقتداء به وفيه تعريض اقتدائه للفساد ولذلك اذا كان سواه اثنان يتقدمهما في ظاهر الرواية وروى عن أبي يوسف انه يتوسطهما لما روى عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه انه صلى بعلقمة والاسود وقام وسطهما وقال هكذا صنع بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم (ولنا) ما روينا أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى بانس واليتيم وأقامهما خلفه وهو مذهب علي وابن عمر رضي الله عنهما وأما حديث ابن مسعود فهذه الزيادة وهي قوله هكذا صنع بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم لم ترو في عامة الروايات فلم يثبت وبقي مجرد الفعل وهو محمول على ضيق المكان كذا قال ابراهيم النخعي وهو كان أعلم الناس بأحوال عبد الله ومذهبه ولو ثبتت الزيادة فهي أيضا محمولة على هذه الحالة أي هكذا صنع بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عند ضيق المكان على أن الاحاديث ان تعارضت وجب المصير الى المعقول الذي لاجله يتقدم الامام وهو ما ذكرنا أنه يتقدم لئلا يشتبه حاله وهذا المعنى موجود فيما نحن فيه غير أن ههنا لو قام الامام وسطهما لا يكره لورود الاثر وكون التأويل من باب الاجتهاد وان كان مع الامام رجل واحد أو صبي يعقل الصلاة يقف عن يمين الامام لما روى عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال بت عند خالتي ميمونة لارقب صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانتبه رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال نامت العيون وغارت النجوم وبقي الحي القيوم ثم قرأ آخر آل عمران ان في خلق السموات والارض الآيات ثم قام الى شن

معلق فى الهواء فتوضأ وافتتح الصلاة فتوضأت ووقفت عن يساره فأخذ باذنى وفى رواية بذؤابتى وأدارنى خلفه حتى أقامنى عن يمينه فعدت الى مكانى فاعادنى ثانيا وثالثا فلما فرغ قال ما منعك ياغلام أن تثبت فى الموضع الذى أوقفتك فيه فقلت أنت رسول الله ولا ينبغى لاحد أن يساويك فى الموقف فقال صلى الله عليه وسلم اللهم فقهه فى الدين وعلمه التأويل فاعادة رسول الله صلى الله عليه وسلم اياه الى الجانب الايمن دليل على أن المختار هو الوقوف على يمين الامام اذا كان معه رجل واحد وكذا روى عن حذيفة رضى الله عنه أنه قام عن يسار رسول الله صلى الله عليه وسلم فحوله وأقامه عن يمينه ثم اذا وقف عن يمينه لا يتأخر عن الامام فى ظاهر الرواية وعن محمد أنه ينبغى أن تكون أصابعه عند عقب الامام وهو الذى وقع عند العوام ولو كان المقتدى أطول من الامام وكان سجوده قدام الامام لم يضره لان العبرة لموضع الوقوف لا لموضع السجود كما لو وقف فى الصف ووقع سجوده أمام الامام لطوله ولو وقف عن يساره جاز لان الجواز متعلق بالاركان الا ترى أن ابن عباس وحذيفة رضى الله عنهما وقفا فى الابتداء عن يسار رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم جوز اقتداءهما به ولكنه يكره لانه ترك المقام المختار له ولهذا حول رسول الله صلى الله عليه وسلم ابن عباس وحذيفة ولو وقف خلفه جاز لما مر وهل يكره لم يذكر محمد الكراهة نصا واختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يكره لان الواقف خلفه أحد الجانبين منه على يمينه فلا يتم اعراضه عن السنة بخلاف الواقف على يساره وقال بعضهم يكره لانه يصير فى معنى المنفرد خلف الصف وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم لا صلاة لمنتبذ خلف الصفوف وأدنى درجات النهى هو الكراهة وانما نشأ هذا الاختلاف عن اشارة محمد فانه قال وان صلى خلفه جازت صلاته وكذلك ان وقف عن يسار الامام وهو مسىء فنهم من صرف جواب الاساءة الى آخر الفعلين ذكرا ومنهم من صرفه اليهما جميعا وهو الصحيح لانه عطف أحدهما على الآخر بقوله وكذلك ثم أثبت الاساءة فينصرف اليهما واذا كان مع الامام امرأة أقامها خلفه لان محاذاتها مفسدة وكذلك لو كان معه خنثى مشكل لاحتمال انه امرأة ولو كان معه رجل وامرأة أو رجل وخنثى أقام الرجل عن يمينه والمرأة او الخنثى خلفه ولو كان معه رجلان وامرأة أو خنثى أقام الرجلين خلفه والمرأة أو الخنثى خلفهما ولو اجتمع الرجال والنساء والصبيان والخناثى والصبيات المراهقات فارادوا أن يصطفوا للجماعة يقوم الرجال صفا مما يلى الامام ثم الصبيان بعدهم ثم الخناثى ثم الاناث ثم الصبيات المراهقات وكذلك الترتيب فى الجنائز اذا اجتمعت وفيها جنازة الرجل والصبى والخنثى والانثى والصبية المراهقة وكذلك القتلى اذا جمعت فى حفيرة واحدة عند الحاجة على ما نذكر ذلك فى موضعه ان شاء الله تعالى (وأفضل) مكان المأموم اذا كان رجلا حيث يكون أقرب الى الامام لقول النبى صلى الله عليه وسلم خير صفوف الرجال أولها وشرها آخرها واذا تساوت المواضع فى القرب الى الامام فعن يمينه أولى لان النبى صلى الله عليه وسلم كان يحب التيامن فى الامور واذا قاموا فى الصفوف تراصوا وسووا بين مناكبهم لقوله صلى الله عليه وسلم تراصوا والصقوا المناكب بالمناكب

﴿فصل﴾ وأما بيان ما يستحب للامام أن يفعله عقيب الفراغ من الصلاة فنقول اذا فرغ الامام من الصلاة فلا يخلو اما ان كانت صلاة لا تصلى بعدها سنة أو كانت صلاة تصلى بعدها سنة فان كانت صلاة لا تصلى بعدها سنة كالفجر والعصر فان شاء الامام قام وان شاء قعد فى مكانه يشتغل بالدعاء لانه لا تطوع بعد هاتين الصلاتين فلا بأس بالقعود الا أنه يكره المكث على هيئته مستقبل القبلة لما روى عن عائشة رضى الله عنها أن النبى صلى الله عليه وسلم كان اذا فرغ من الصلاة لا يمكث فى مكانه الا مقدار أن يقول اللهم أنت السلام ومنك السلام تباركت ياذا الجلال والاكرام وروى جلوس الامام فى مصلاه بعد الفراغ مستقبل القبلة بدعة ولان مكثه يوهم الداخل انه فى الصلاة فيقتدى به فيفسد اقتداؤه فكان المكث تعريضا لفساد اقتداء غيره به فلا يمكث ولكنه يستقبل القوم بوجهه ان شاء ان لم يكن بحذائه أحد يصلى لما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم كان اذا فرغ من صلاة

الفجر استقبل بوجهه أصحابه وقال هل رأى أحدكم رؤيا كانه كان يطلب رؤيا فيها بشرى بفتح مكة فان كان بحذائه أحد يصلي لا يستقبل القوم بوجهه لان استقبال الصورة الصورة في الصلاة مكروه لما روى أن عمر رضي الله عنه رأى رجلا يصلي الى وجه غيره فعلاهما بالدرة وقال للمصلي أتستقبل الصورة وللآخر أتستقبل المصلي بوجهك وان شاء انحرف لان بالانحراف يزول الاشتباه كما يزول بالاستقبال ثم اختلف المشايخ في كيفية الانحراف قال بعضهم ينحرف الى يمين القبلة تبركا بالتيامن وقال بعضهم ينحرف الى اليسار ليكون يساره الى اليمين وقال بعضهم هو مخير ان شاء انحرف يمنة وان شاء يسرة وهو الصحيح لان ما هو المقصود من الانحراف وهو زوال الاشتباه يحصل بالامرين جميعا (وان) كانت صلاة بعدها سنة يكره له المكث قاعدا وكراهة القعود مروية عن الصحابة رضي الله عنهم روى عن أبي بكر وعمر رضي الله عنهما انهما كانا اذا فرغا من الصلاة قاما كأنهما على الرضف ولان المكث يوجب اشتباه الامر على الداخل فلا يمكث ولكن يقوم ويتنحى عن ذلك المكان ثم يتنفل لما روى عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال أيعجز أحدكم اذا فرغ من صلاته أن يتقدم أو يتأخر وعن ابن عمر رضي الله عنه انه كره للامام أن يتنفل في المكان الذي أم فيه ولان ذلك يؤدي الى اشتباه الامر على الداخل فينبغي أن يتنحى ازالة للاشتباه أو استكثارا من شهوده على ما روى أن مكان المصلي يشهد له يوم القيامة (وأما) المأمومون فبعض مشايخنا قالوا لا حرج عليهم في ترك الانتقال لانعدام الاشتباه على الداخل عند معاينة فراغ مكان الامام عنه وروى عن محمد انه قال يستحب للقوم أيضا أن ينقضوا الصفوف ويتفرقوا ليزول الاشتباه على الداخل المعاين الكل في الصلاة البعيد عن الامام ولما روينا من حديث أبي هريرة رضي الله عنه (وأما) الذي هو في الصلاة فنوعان نوع هو أصلي ونوع هو عارض ثبت وجوبه بسبب عارض

﴿فصل﴾ أما الواجبات الأصلية في الصلاة فستة منها قراءة الفاتحة والسورة في صلاة ذات ركعتين وفي الاولين من ذوات الاربع والثلاث حتى لو تركهما أو أحدهما فان كان عامدا كان مسيأ وان كان ساهيا يلزمه سجود السهو وهذا عندنا وقال الشافعي قراءة الفاتحة على التعيين فرض حتى لو تركها أو حرفا منها في ركعة لا تجوز صلاته وقال مالك قراءتهما على التعيين فرض (احتجا) بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا صلاة لمن لم يقرأ فاتحة الكتاب وروى لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وسورة معها أو قال وشيء معها ولان النبي صلى الله عليه وسلم واظب على قراءتهما في كل صلاة فيدل على الفرضية (ولنا) قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن أمر بمطلق القراءة من غير تعيين فتعيين الفاتحة فرضا أو تعيينهما نسخ الاطلاق ونسخ الكتاب بالخبر المتواتر لا يجوز عند الشافعي فكيف يجوز بخبر الواحد فقبلنا الحديث في حق الوجوب عملا حتى تكره ترك قراءتهما دون الفرضية عملا بهما بالقدر الممكن كيلا يضطر الى رده لوجوب رده عند معارضة الكتاب ومواظبة النبي صلى الله عليه وسلم على فعل لا يدل على فرضيته فانه كان يواظب على الواجبات والله أعلم (ومنها) الجهر بالقراءة فيما يجهر وهو الفجر والمغرب والعشاء في الاولين والمخافتة فيما يخافت وهو الظهر والعصر اذا كان اماما والجملة فيه أنه لا يخلو اما أن يكون اماما أو منفردا فان كان اماما يجب عليه مراعاة الجهر فيما يجهر وكذا في كل صلاة من شرطها الجماعة كالجمعة والعيدين والتراويحات ويجب عليه المخافتة فيما يخافت وانما كان كذلك لان القراءة ركن يتحمله الامام عن القوم فعلا فيجهر ليتأمل القوم ويتفكروا في ذلك فتحصل ثمرة القراءة وفائدتها للقوم فتصير قراءة الامام قراءة لهم تقديرا كأنهم قرؤا وثمرة الجهر تفوت في صلاة النهار لان الناس في الاغلب يحضرون الجماعات في خلال الكسب والتصرف والانتشار في الارض فكانت قلوبهم متعلقة بذلك فيشغلهم ذلك عن حقيقة التأمل فلا يكون الجهر مفيدا بل يقع تسبيبا الى الاثم بترك التأمل وهذا لا يجوز بخلاف صلاة الليل لان الحضور اليها لا يكون في خلال الشغل وبخلاف الجمعة والعيدين لانه يؤدى في الاحايين مرة على هيئة مخصوصة من الجمع العظيم وحضور السلطان وغير ذلك فيكون ذلك مبعثة على احضار القلب والتأمل ولان القراءة من أركان الصلاة

والاركان

والاركان فى الفرائض تؤدى على سبيل الشهرة دون الاخفاء ولهذا كان النبى صلى الله عليه وسلم يجهر فى الصلوات كلها فى الابتداء الى أن قصد الكفار أن لا يسمعوا القرآن وكادوا يلغون فيه فخافت النبى صلى الله عليه وسلم بالقراءة فى الظهر والعصر لانهم كانوا مستعدين للاذى فى هذين الوقتين ولهذا كان يجهر فى الجمعة والعيدين لانه أقامهما بالمدينة وما كان للكفار بالمدينة قوة الاذى ثم وان زال هذا العذر بقيت هذه السنة كالرمل فى الطواف ونحوه ولانه واظب على المخافتة فيهما فى عمره فكانت واجبة ولانه وصف صلاة النهار بالعجماء وهى التى لا تبين ولا يتحقق هذا الوصف لها الا بترك الجهر فيها وكذا واظب على الجهر فيما يجهر والمخافتة فيما يخافت وذلك دليل الوجوب وعلى هذا عمل الامة ويخفى القراءة فيما سوى الاوليين لان الجهر صفة القراءة المفروضة والقراءة ليست بفرض فى الاخريين لما بينا فيما تقدم واذا ثبت هذا فنقول اذا جهر الامام فيما يخافت أو خافت فيما يجهر فان كان عامدا يكون مسيأ وان كان ساهيا فعليه سجود السهو لانه وجب عليه اسماع القوم فيما يجهر واخفاء القراءة عنهم فيما يخافت وترك الواجب عمدا يوجب الاساءة وسهوا يوجب سجود السهو وان كان منفردا فان كانت صلاة يخافت فيها بالقراءة خافت لا محالة وهو رواية الاصل وذكر أبو يوسف فى الاملاء ان زاد على ما يسمع أذنيه فقد أساء وذكر عصام بن أبى يوسف فى مختصره وأثبت له خيار الجهر والمخافتة استدلالا بعدم وجوب السهو عليه اذا جهر والصحيح رواية الاصل لقوله صلى الله عليه وسلم صلاة النهار عجماء من غير فصل ولان الامام مع حاجته الى اسماع غيره يخافت فالمنفرد أولى ولو جهر فيها بالقراءة فان كان عامدا يكون مسيأ كذا ذكر الكرخى فى صلاته وان كان ساهيا لا سهو عليه نص عليه فى باب السهو بخلاف الامام (والفرق) ان سجود السهو يجب لجبر النقصان والنقصان فى صلاة الامام أكثر لان اساءته أبلغ لانه فعل شيئين نهى عنهما أحدهما انه رفع صوته فى غير موضع الرفع والثانى انه أسمع من أمر بالاخفاء عنه والمنفرد رفع صوته فقط فكان النقصان فى صلاته أقل وما وجب لجبر الاعلى لا يجب لجبر الادنى وان كانت صلاة يجهر فيها بالقراءة فهو بالخيار ان شاء جهر وان شاء خافت وذكر الكرخى ان شاء جهر بقدر ما يسمع أذنيه ولا يزيد على ذلك وذكر فى عامة الروايات مفسرا انه بين خيارات ثلاث ان شاء جهر وأسمع غيره وان شاء جهر وأسمع نفسه وان شاء أسر القراءة أما كون له أن يجهر فلان المنفرد امام فى نفسه وللامام أن يجهر وله أن يخافت بخلاف الامام لأن الامام يحتاج الى الجهر لاسماع غيره والمنفرد يحتاج الى اسماع نفسه لا غير وذلك يحصل بالمخافتة وذكر فى رواية أبى حفص الكبير ان الجهر أفضل لأن فيه تشبيها بالجماعة والمنفرد ان عجز عن تحقيق الصلاة بجماعة لم يعجز عن التشبه ولهذا اذا أذن وأقام كان أفضل هذا فى الفرائض واما فى التطوعات فان كان فى النهار يخافت وان كان فى الليل فهو بالخيار ان شاء خافت وان شاء جهر والجهر أفضل لأن النوافل أتباع الفرائض والحكم فى الفرائض كذلك حتى لو كان بجماعة كما فى التراويح يجب الجهر ولا يتخير فى الفرائض وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه كان اذا صلى بالليل سمعت قراءته من وراء الحجاب وروى ان النبى صلى الله عليه وسلم مر بأبى بكر رضى الله عنه وهو يتهجد بالليل ويخفى القراءة ومر بعمر وهو يتهجد ويجهر بالقراءة ومر ببلال وهو يتهجد وينتقل من سورة الى سورة فلما أصبحوا غدوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسأل كل واحد منهم عن حاله فقال أبو بكر رضى الله عنه كنت أسمع من أناجى وقال عمر رضى الله عنه كنت أوقظ الوسنان وأطرد الشيطان وقال بلال رضى الله عنه كنت أنتقل من بستان الى بستان فقال النبى صلى الله عليه وسلم يا أبا بكر ارفع من صوتك قليلا ويا عمر اخفض من صوتك قليلا ويا بلال اذا افتتحت سورة فأتمها ثم المنفرد اذا خافت وأسمع أذنيه يجوز بلا خلاف لوجود القراءة بيقين اذ السماع بدون القراءة لا يتصور وأما اذا صحح الحروف بلسانه وأداها على وجهها ولم يسمع أذنيه ولكن وقع له العلم بتحريك اللسان وخروج الحروف من مخارجها فهل تجوز صلاته اختلف فيه ذكر الكرخى أنه يجوز وهو قول أبى بكر البلخى المعروف بالأعمش وعن الشيخ أبى القاسم الصفار والفقيه أبى جعفر الهندوانى

والشيخ الامام أبى بكر محمد بن الفضل البخارى انه لا يجوز ما لم يسمع نفسه وعن بشر بن غياث المريسى انه قال ان كان بحال لو أدنى رجل صماخ أذنيه الى فيه سمع كفى والا فلا ومنهم من ذكر فى المسئلة خلافا بين أبى يوسف ومحمد فقال على قول أبى يوسف يجوز وعلى قول محمد لا يجوز وجه قول الكرخى ان القراءة فعل اللسان وذلك بتحصيل الحروف ونظمها على وجه مخصوص وقد وجد فاما اسماعه نفسه فلا عبرة به لأن السماع فعل الأذنين دون اللسان ألا ترى ان القراءة نجدها تتحقق من الأصم وان كان لا يسمع نفسه وجه قول الفريق الثانى ان مطلق الأمر بالقراءة ينصرف الى المتعارف وقدر ما لا يسمع ولو كان سميعا لم يعرف قراءة وجه قول بشر ان الكلام فى العرف اسم لحروف منظومة دالة على ما فى ضمير المتكلم وذلك لا يكون الا بصوت مسموع وما قاله الكرخى أقيس وأصح وذكر فى كتاب الصلاة اشارة اليه فانه قال ان شاء قرأ وان شاء جهر وأسمع نفسه ولو لم يحمل قوله قرأ فى نفسه على اقامة الحروف لأدى الى التكرار والاعادة الخالية عن الافادة ولا عبرة بالعرف فى الباب لان هذا أمر بينه و بين ربه فلا يعتبر فيه عرف الناس وعلى هذا الخلاف كل حكم تعلق بالنطق من البيع والنكاح والطلاق والعتاق والايلاء واليمين والاستثناء وغيرها والله أعلم (ومنها) الطمأنينة والقرار فى الركوع والسجود وهذا قول أبى حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف الطمأنينة مقدار تسبيحة واحدة فرض وبه أخذ الشافعى حتى لو ترك الطمأنينة جازت صلاته عند أبى حنيفة ومحمد وعند أبى يوسف والشافعى لا تجوز ولم يذكر هذا الخلاف فى ظاهر الرواية وانما ذكره المعلى فى نوادره وعلى هذا الخلاف اذا ترك القومة التى بعد الركوع والقعدة التى بين السجدتين وروى الحسن عن أبى حنيفة فيمن لم يقم صلبه فى الركوع ان كان الى القيام أقرب منه الى تمام الركوع لم يجزه وان كان الى تمام الركوع أقرب منه الى القيام أجزأه اقامة للاكثر مقام الكل ولقب المسئلة ان تعديل الأركان ليس بفرض عند أبى حنيفة ومحمد وعند أبى يوسف والشافعى فرض (احتجا) بحديث الاعرابى الذى دخل المسجد وأخف الصلاة فقال له النبى صلى الله عليه وسلم قم فصل فانك لم تصل هكذا ثلاث مرات فقال يارسول الله لم استطع غير ذلك فعلمنى فقال له النبى صلى الله عليه وسلم اذا أردت الصلاة فتطهر كما أمرك الله تعالى واستقبل القبلة وقل الله أكبر واقرأ ما معك من القرآن ثم اركع حتى يطمئن كل عضو منك ثم ارفع رأسك حتى تستقيم قائما فالاستدلال بالحديث من ثلاثة أوجه أحدها انه أمره بالاعادة والاعادة لا تجب الا عند فساد الصلاة وفسادها بفوات الركن والثانى انه نفى كون المؤدى صلاة بقوله فانك لم تصل والثالث انه أمره بالطمأنينة ومطلق الأمر للفرضية وأبو حنيفة ومحمد احتجا لنفى الفرضية بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا أمر بمطلق الركوع والسجود والركوع فى اللغة هو الانحناء والميل يقال ركعت النخلة اذا مالت الى الأرض والسجود هو التطأطؤ والخفض يقال سجدت النخلة اذا تطأطأت وسجدت الناقة اذا وضعت جرانها على الأرض وخفضت رأسها للرعى فاذا أتى بأصل الانحناء والوضع فقد امتثل لاتيانه بما ينطلق عليه الاسم فاما الطمأنينة فدوام على أصل الفعل والامر بالفعل لا يقتضى الدوام واما حديث الاعرابى فهو من الآحاد فلا يصلح ناسخا للكتاب ولكن يصلح مكملا فيحمل أمره بالاعتدال على الوجوب ونفيه الصلاة على نفى الكمال وتمكن النقصان الفاحش الذى يوجب عدمها من وجه وأمره بالاعادة على الوجوب جبرا للنقصان أو على الزجر عن المعاودة الى مثله كالامر بكسر دنان الخمر عند نزول تحريمها تكميلا للغرض على ان الحديث حجة عليهما فان النبى صلى الله عليه وسلم مكن الاعرابى من المضى فى الصلاة فى جميع المرات ولم يأمره بالقطع فلو لم تكن تلك الصلاة جائزة لكان الاشتغال بها عبثا اذ الصلاة لا يمضى فى فاسدها فينبغى أن لا يمكنه منه ثم الطمأنينة فى الركوع واجبة عند أبى حنيفة ومحمد كذا ذكره الكرخى حتى لو تركها ساهيا يلزمه سجود السهو وذكر أبو عبد الله الجرجانى انها سنة حتى لا يجب سجود السهو بتركها ساهيا وكذا القومة التى بين الركوع والسجود والقعدة التى بين السجدتين والصحيح ما ذكره الكرخى لان الطمأنينة من باب اكمال الركن واكمال الركن واجب كاكمال القراءة بالفاتحة ألا ترى ان النبى صلى الله عليه وسلم

ألحق صلاة الاعرابى بالعدم والصلاة انما يقضى عليها بالعدم اما لانعدامها أصلا بترك الركن أو بانتقاصها بترك الواجب فتصير عدما من وجه فاما ترك السنة فلا يلتحق بالعدم لانه لا يوجب نقصانا فاحشا ولهذا يكره تركها أشد الكراهة حتى روى عن أبى حنيفة انه قال أخشى أن لا تجوز صلاته (ومنها) القعدة الاولى للفصل بين الشفعين حتى لو تركها عامدا كان مسيأ ولو تركها ساهيا يلزمه سجود السهو لان النبى صلى الله عليه وسلم واظب عليها فى جميع عمره وذا يدل على الوجوب اذا قام دليل عدم الفرضية وقد قام ههنا لانه روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قام الى الثالثة فسبح به فلم يرجع ولو كانت فرضا لرجع وأكثر مشايخنا يطلقون اسم السنة عليها اما لان وجوبها عرف بالسنة فعلا أو لان السنة المؤكدة فى معنى الواجب ولان الركعتين أدنى ما يجوز من الصلاة فوجبت القعدة فاصلة بينهما وبين ما يليهما والله أعلم (ومنها) التشهد فى القعدة الاخيرة وعند الشافعى فرض وجه قوله ان النبى صلى الله عليه وسلم واظب عليه فى جميع عمره وهذا دليل الفرضية وروى عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه انه قال كنا نقول قبل أن يفرض التشهد السلام على الله السلام على جبريل وميكائيل فالتفت الينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال قولوا التحيات لله أمرنا بالتشهد بقوله قولوا ونص على فرضيته بقوله قبل أن يفرض التشهد (ولنا) قول النبى صلى الله عليه وسلم للاعرابى اذا رفعت رأسك من آخر سجدة وقعدت قدر التشهد فقد تمت صلاتك أثبت تمام الصلاة عند مجرد القعدة ولو كان التشهد فرضا لما ثبت التمام بدونه دل انه ليس بفرض لكنه واجب بمواظبة النبى صلى الله عليه وسلم ومواظبته دليل الوجوب فيما قام دليل على عدم فرضيته وقد قام ههنا وهو ما ذكرنا فكان واجبا لا فرضا والله أعلم والأمر فى الحديث يدل على الوجوب دون الفرضية لانه خبر واحد وانه يصلح للوجوب لا للفرضية وقوله قبل أن يفرض أى قبل أن يقدر على هذا التقدير المعروف اذ الفرض فى اللغة التقدير (ومنها) مراعاة الترتيب فيما شرع مكررا من الافعال فى الصلاة وهو السجدة لمواظبة النبى صلى الله عليه وسلم على مراعاة الترتيب فيه وقيام الدليل على عدم فرضيته على ما ذكرنا حتى لو ترك السجدة الثانية من الركعة الاولى ثم تذكرها فى آخر صلاته سجد المتروكة وسجد للسهو بترك الترتيب لانه ترك الواجب الاصلى ساهيا فوجب سجود السهو والله الموفق (واما) الذى ثبت وجوبه فى الصلاة بعارض فنوعان أيضا أحدهما سجود السهو والآخر سجود التلاوة (اما) سجود السهو فالكلام فيه فى مواضع فى بيان وجوبه وفى بيان سبب الوجوب وفى بيان ان المتروك من الافعال والاذكار ساهيا هل يقضى أم لا وفى بيان محل السجود وفى بيان قدر سلام السهو وصفته وفى بيان عمله انه يبطل التحريمة أم لا وفى بيان من يجب عليه سجود السهو ومن لا يجب عليه (أما) الاول فقد ذكر الكرخى ان سجود السهو واجب وكذا نص محمد فى الاصل فقال اذا سها الامام وجب على المؤتم أن يسجد وقال بعض أصحابنا انه سنة وجه قولهم ان العود الى سجدتى السهو لا يرفع التشهد حتى لو تكلم بعدما سجد للسهو وقبل أن يقعد لا تفسد صلاته ولو كان واجبا لرفع كسجدة التلاوة ولانه مشروع فى صلاة التطوع كما هو مشروع فى صلاة الفرض والفائت من التطوع كيف يجبر بالواجب والصحيح انه واجب لما روى عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال من شك فى صلاته فلم يدر أثلاثا صلى أم أربعا فليتحر أقربه الى الصواب وليبن عليه وليسجد للسهو بعد السلام ومطلق الامر لوجوب العمل وعن ثوبان رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لكل سهو سجدتان بعد السلام فيجب تحصيلهما تصديقا للنبى صلى الله عليه وسلم فى خبره وكذا النبى صلى الله عليه وسلم والصحابة رضى الله عنهم واظبوا عليه والمواظبة دليل الوجوب ولانه شرع جبر النقصان العبادة فكان واجبا كدماء الجبر فى باب الحج وهذا لان اداء العبادة بصفة الكمال واجب ولا تحصل صفة الكمال الا بجبر النقصان فكان واجبا ضرورة اذ لا وصول للواجب الا به الا ان العود الى سجود السهو لا يرفع التشهد لا لان السجود ليس بواجب بل لمعنى آخر وهو ان السجود وقع فى محله لان محله بعد القعدة فالعود اليه لا يكون رافعا القعدة

الواقعة في محلها فاما سجدة التلاوة فمحلها قبل القعدة فالعود اليها رفع القعدة كالعود الى السجدة الصلبية فهو الفرق (اما) قولهم ان له مدخلا في صلاة التطوع فنقول أصل الصلاة وان كانت تطوعا لكن لها اركان لا تقوم بدونها و واجبات تنتقص بفواتها او تغييرها عن محلها فيحتاج الى الجابر مع ما ان النفل يصير واجبا عندنا بالشروع و يلتحق بالواجبات الأصلية في حق الأحكام على ما يبين في مواضعه ان شاء الله تعالى

﴿فصل﴾ واما بيان سبب الوجوب فسبب وجوبه ترك الواجب الأصلي في الصلاة أو تغييره أو تغيير فرض منها عن محله الأصلي ساهيا لان كل ذلك يوجب نقصانا في الصلاة فيجب جبره بالسجود و يخرج على هذا الأصل مسائل وجملة الكلام فيه ان الذي وقع السهو عنه لا يخلو اما ان كان من الأفعال واما ان كان من الأذكار اذ الصلاة أفعال واذكار فان كان من الأفعال بان قعد في موضع القيام أو قام في موضع القعود سجد للسهو لوجود تغيير الفرض وهو تأخير القيام عن وقته أو تقديمه على وقته مع ترك الواجب وهو القعدة الاولى وقد روى عن المغيرة ابن شعبة ان النبي صلى الله عليه وسلم قام من الثانية الى الثالثة ساهيا فسبحوا به فلم يقعد فسبحوا به فلم يعد وسجد للسهو وكذا اذا ركع في موضع السجود أو سجد في موضع الركوع أو ركع ركوعين أو سجد ثلاث سجدات لوجود تغيير الفرض عن محله أو تأخير الواجب وكذا اذا ترك سجدة من ركعة فتذكرها في آخر الصلاة سجدها وسجد للسهو لانه أخرها عن محلها الأصلي وكذا اذا قام الى الخامسة قبل أن يقعد قدر التشهد أو بعد ما قعد وعاد سجد للسهو لوجود تأخير الفرض عن وقته الأصلي وهو القعدة الأخيرة أو تأخير الواجب وهو السلام ولو زاد على قراءة التشهد في القعدة الاولى وصلى على النبي صلى الله عليه وسلم ذكر في أمالي الحسن بن زياد عن أبي حنيفة ان عليه سجود السهو وعندهما لا يجب (لهما) انه لو وجب عليه سجود السهو لوجب جبر النقصان لانه شرع له ولا يعقل تمكن النقصان في الصلاة بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وأبو حنيفة يقول لا يجب عليه بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بل بتأخير الفرض وهو القيام الا ان التأخير حصل بالصلاة فيجب عليه من حيث انه تأخير لا من حيث انه صلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ولو تلا سجدة فنسي ان يسجد ثم تذكرها في آخر الصلاة فعليه أن يسجدها و يسجد للسهو لانه أخر الواجب عن وقته ولو سلم مصلي الظهر على رأس الركعتين على ظن انه قد أتمها ثم علم انه صلى ركعتين وهو على مكانه يتمها و يسجد للسهو اما الاتمام فلانه سلام سهو فلا يخرجه عن الصلاة واما وجوب السجدة فلتأخير الفرض وهو القيام الى الشفع الثاني بخلاف ما اذا سلم على رأس الركعتين على ظن انه مسافر او مصلي الجمعة ثم علم انه تفسد صلاته لان هذا الظن نادر فكان سلامه سلام عمد وانه قاطع للصلاة ولو ترك تعديل الاركان او القومة التي بين الركوع والسجود أو القعدة التي بين السجدتين ساهيا اختلف المشايخ فيه على قول ابي حنيفة ومحمد بناء على ان تعديل الاركان عندهما واجب أو سنة وقد بينا ذلك فيما تقدم وعلى هذا اذا شك في شيء من صلاته فتفكر في ذلك حتى استيقن وهو على وجهين اما ان شك في شيء من هذه الصلاة التي هو فيها فتفكر في ذلك واما ان شك في صلاة قبل هذه الصلاة فتفكر في ذلك وهو في هذه وكل وجه على وجهين اما ان طال تفكره بان كان مقدار ما يمكنه أن يؤدي فيه ركنا من أركان الصلاة كالركوع والسجود أو لم يطل فان لم يطل تفكره فلا سهو عليه سواء كان تفكره في غير هذه الصلاة او في هذه الصلاة لانه اذا لم يطل لم يوجد سبب الوجوب الاصلي وهو ترك الواجب أو تغيير فرض أو واجب عن وقته الاصلي ولان الفكر القليل مما لا يمكن الاحتراز عنه فكان عفوا دفعا للحرج وان طال تفكره فان كان تفكره في غير هذه الصلاة فلا سهو عليه وان كان في هذه الصلاة فكذلك في القياس وفي الاستحسان عليه السهو وجه القياس ان الموجب للسهو تمكن النقصان في الصلاة ولم يوجد لان الكلام فيما اذا تذكر انه أداها فبقي مجرد الفكر وانه لا يوجب السهو كالفكر القليل وكما لو شك في صلاة أخرى وهو في هذه الصلاة ثم تذكر انه أداها لا سهو عليه وان طال فكره كذا هذا وجه الاستحسان أن الفكر الطويل في هذه الصلاة

مما يؤخر الأركان عن أوقاتها فيوجب تمكن النقصان فى الصلاة فلابد من جبره بسجدتى السهو بخلاف الفكر القصير و بخلاف ما اذا شك فى صلاة أخرى وهو فى هذه الصلاة لان الموجب للسهو فى هذه الصلاة سهو هذه الصلاة لا سهو صلاة أخرى ولو شك فى سجود السهو يتحرى ولا يسجد لهذا السهو لان تكرار سجود السهو فى صلاة واحدة غير مشروع على ما نذكر ولانه لو سجد لا يسلم عن السهو فيه ثانيا وثالثا فيؤدى الى ما لا يتناهى (وحكى) ان محمد بن الحسن قال للكسائى وكان الكسائى ابن خالته لم لا تشتغل بالفقه مع هذا الخاطر فقال من أحكم علما فذلك يهديه الى سائر العلوم فقال محمد انا ألقى عليك شيأ من مسائل الفقه تخرج جوابه من النحو فقال هات قال فما تقول فيمن سها فى سجود السهو فتفكر ساعة ثم قال لا سهو عليه فقال من أى باب من النحو خرجت هذا الجواب فقال من باب انه لا يصغر المصغر فتحير من فطنته ولو شرع فى الظهر ثم توهم انه فى العصر فصلى على ذلك الوهم ركعة أو ركعتين ثم تذكر انه فى الظهر فلا سهو عليه لان تعيين النية شرط افتتاح الصلاة لا شرط بقائها كاصل النية فلم يوجد تغيير فرض ولا ترك واجب فان تفكر فى ذلك تفكرا شغله عن ركن فعليه سجود السهو استحسانا على ما مر ولو افتتح الصلاة فقرأ ثم شك فى تكبيرة الافتتاح فاعاد التكبير والقراءة ثم علم انه كان كبر فعليه سجود السهو لانه بزيادة التكبير والقراءة أخر ركنا وهو الركوع ثم لا فرق بين ما اذا شك فى خلال صلاته فتفكر حتى استيقن و بين ما اذا شك فى آخر صلاته بعد ما قعد قدر التشهد الأخير ثم استيقن فى حق وجوب السجدة لانه أخر الواجب وهو السلام ولو شك بعد ما سلم تسليمة واحدة ثم استيقن لا سهو عليه لانه بالتسليمة الاولى خرج عن الصلاة وانعدمت الصلاة فلا يتصور تنقيصها بتفويت واجب منها فاستحال ايجاب الجابر وكذا لا فرق بينه و بين ما اذا سبقه الحدث فى الصلاة فعاد الى الوضوء ثم شك قبل أن يعود الى الصلاة فتفكر ثم استيقن حتى يجب عليه سجود السهو فى الحالين جميعا اذا طال تفكره لانه فى حرمة الصلاة وان كان غير مؤد لها والله أعلم هذا الذى ذكرنا حكم الشك فى الصلاة فيما يرجع الى سجود السهو وأما حكم الشك فى الصلاة فيما يرجع الى البناء والاستقبال فنقول اذا سها فى صلاته فلم يدر أثلاثا صلى أم أربعا فان كان ذلك أول ما سها استقبل الصلاة ومعنى قوله أول ما سها ان السهو لم يصر عادة له لا أنه لم يسه فى عمره قط وعند الشافعى يبنى على الاقل (احتج) بما روى أبو سعيد الخدرى رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال اذا شك أحدكم فى صلاته فلم يدر أثلاثا صلى أم أربعا فليلغ الشك وليبن على الاقل أمر بالبناء على الاقل من غير فصل ولان فيما قلنا اخذا باليقين من غير ابطال العمل فكان أولى (ولنا) ما روى عبد الله ابن مسعود عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال اذا شك أحدكم فى صلاته انه كم صلى فليستقبل الصلاة أمر بالاستقبال وكذا روى عن عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهم انهم قالوا هكذا وروى عنهم بالفاظ مختلفة ولانه لو استقبل أدى الفرض بيقين كاملا ولو بنى على الاقل ما أداه كاملا لانه ربما يؤدى زيادة على المفروض وادخال الزيادة فى الصلاة نقصان فيها وربما يؤدى الى فساد الصلاة بان كان أدى أربعا وظن انه أدى ثلاثا فبنى على الاقل وأضاف اليها أخرى قبل أن يقعد و به تبين ان الاستقبال ليس ابطالا للصلاة لان الافساد ليؤدى أكمل لا يعد افسادا والاكمال لا يحصل الا بالاستقبال على ما مر والحديث محمول على ما اذا وقع ذلك له مرارا ولم يقع تحريه على شئ بدليل ما روينا هذا اذا كان ذلك أول ما سها فان كان يعرض له ذلك كثيرا تحرى و بنى على ما وقع عليه التحرى فى ظاهر الروايات وروى الحسن عن أبى حنيفة انه يبنى على الاقل وهو قول الشافعى لما روينا فى المسئلة الاولى من غير فصل ولان المصير الى التحرى للضرورة ولا ضرورة ههنا لانه يمكنه ادراك اليقين بدونه بان يبنى على الاقل فلا حاجة الى التحرى (ولنا) ما روى عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال اذا شك أحدكم فى صلاته فلم يدر أثلاثا صلى أم أربعا فليتحر أقربه الى الصواب وليبن عليه ولانه تعذر عليه الوصول الى ما اشتبه عليه بدليل من الدلائل والتحرى عند انعدام الادلة مشروع كما فى أمر القبلة ولا وجه للاستقبال لانه عسى أن يقع ثانيا وكذا الثالث والرابع الى ما لا يتناهى ولا وجه للبناء على الاقل

لان ذلك لا يوصله الى ما عليه لما مر فى المسئلة المتقدمة وما رواه الشافعى محمول على ما اذا تحرى ولم يقع تحريه على شئ وعندنا اذا تحرى ولم يقع تحريه على شئ يبنى على الاقل وكيفية البناء على الاقل انه اذا وقع الشك فى الركعة والركعتين يجعلها ركعة واحدة وان وقع الشك فى الركعتين أو الثلاث جعلها ركعتين وان وقع فى الثلاث والاربع جعلها ثلاثا وأتم صلاته على ذلك وعليه أن يتشهد لا محالة فى كل موضع يتوهم انه آخر الصلاة لان القعدة الاخيرة فرض والاشتغال بالنفل قبل اكمال الفرض مفسد له فلذلك يقعد وأما الشك فى أركان الحج ذكر الجصاص ان ذلك ان كان يكثر يتحرى أيضا كما فى باب الصلاة وفى ظاهر الرواية يؤخذ باليقين (والفرق) ان الزيادة فى باب الحج وتكرار الركن لا يفسد الحج فامكن الاخذ باليقين فاما الزيادة فى باب الصلاة اذا كانت ركعة فانها تفسد الصلاة اذا وجدت قبل القعدة الاخيرة فكان العمل بالتحرى أحوط من البناء على الاقل وأما الاذكار فالاذكار التى يتعلق سجود السهو بها أربعة القراءة والقنوت والتشهد وتكبيرات العيدين (أما) القراءة فاذا ترك القراءة فى الاوليين قرأ فى الاخريين وسجد للسهو لان القراءة فى الاوليين على التعيين غير واجبة عند بعض مشايخنا وانما الفرض فى ركعتين منها غير عين وترك الواجب ساهيا يوجب السهو وعند بعضهم هى فرض فى الاوليين عينا وتكون القراءة فى الأخريين عند تركها فى الاوليين قضاء عن الاوليين فاذا تركها فى الاوليين أو فى احداهما فقد غير الفرض عن محل ادائه سهوا فيلزمه سجود السهو ولو سها عن الفاتحة فيهما أو فى احداهما أو عن السورة فيهما أو فى احداهما فعليه السهو لان قراءة الفاتحة على التعيين فى الاوليين واجبة عندنا وعند الشافعى رحمه الله تعالى فرض على ما بينا فيما تقدم وكذا قراءة السورة على التعيين أو قراءة مقدار سورة قصيرة وهى ثلاث آيات واجبة فيتعلق السجود بالسهو عنهما ولو غير صفة القراءة سهوا بان جهر فيما يخافت أو خافت فيما يجهر فهذا على وجهين اما ان كان اماما أو منفردا فان كان اماما سجد للسهو عندنا وعند الشافعى لا سهو عليه وجه قوله ان الجهر والمخافتة من هيئة الركن وهو القراءة فيكون سنة كهيئة كل ركن نحو الاخذ بالركب وهيئة القعدة (ولنا) ان الجهر فيما يجهر والمخافتة فيما يخافت واجبة على الامام لما بينا فيما تقدم ثم اختلفت الروايات عن أصحابنا فى مقدار ما يتعلق به سجود السهو من الجهر والمخافتة ذكر فى نوادر أبى سليمان وفصل بين الجهر والمخافتة فى المقدار فقال ان جهر فيما يخافت فعليه السهو قل ذلك أو كثر وان خافت فيما يجهر فان كان فى أكثر الفاتحة أو فى ثلاث آيات من غير الفاتحة فعليه السهو والا فلا وروى ابن سماعة عن محمد التسوية بين الفصلين انه ان تمكن التغيير فى ثلاث آيات أو أكثر فعليه سجود السهو والا فلا وروى الحسن عن أبى حنيفة ان تمكن التغيير فى آية واحدة فعليه السجود وروى عن أبى يوسف انه اذا جهر بحرف يسجد وجه رواية أبى سليمان ان المخافتة فيما يخافت الزم من الجهر فيما يجهر ألا ترى ان المنفرد يتخير بين الجهر والمخافتة ولا خيار له فيما يخافت فاذا جهر فيما يخافت فقد تمكن النقصان فى الصلاة بنفس الجهر فيجب جبره بالسجود فاما بنفس المخافتة فيما يجهر فلا يتمكن النقصان ما لم يكن مقدار ثلاث آيات أو أكثر وجه رواية ابن سماعة ما روى عن ابى قتادة ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يسمعنا الآية والآيتين احيانا فى الظهر والعصر وهذا جهر فيما يخافت فاذا ثبت فيه ثبت فى المخافتة فيما يجهر لانهما يستويان ثم لما ورد الحديث مقدار باية أو آيتين ولم يرد بازيد من ذلك كانت الزيادة تركا للواجب فيوجب السهو وجه رواية الحسن بناء على ان فرض القراءة عند أبى حنيفة يتأدى باية واحدة وان كانت قصيرة فاذا غير صفة القراءة فى هذا القدر تعلق به السهو وعندهما لا يتأدى فرض القراءة الا باية طويلة أو ثلاث آيات قصار فما لم يتمكن التغيير فى هذا المقدار لا يجب السهو وهذا اذا كان اماما فاما اذا كان منفردا فلا سهو عليه أما اذا خافت فيما يجهر فلا شك فيه لانه مخير بين الجهر والمخافتة لما ذكرنا فيما تقدم ان الجهر على الامام انما وجب تحصيلا لثمرة القراءة فى حق المقتدى وهذا المعنى لا يوجد فى حق المنفرد فلم يجب الجهر فلا يتمكن النقص فى الصلاة بتركه وكذا اذا جهر فيما يخافت لان المخافتة فى الاصل انما وجبت صيانة للقراءة عن المغالبة واللغو فيها

لان

لان صيانة القراءة عن ذلك واجبة وذلك فى الصلاة المؤداة على طريق الاشتهار وهى الصلاة بجماعة فاما صلاة المنفرد فما كان يوجد فيها المغالبة فلم تكن الصيانة بالمخافتة واجبة فلم يترك الواجب فلا يلزمه سجود السهو ولو أراد أن يقرأ سورة فاخطأ وقرأ غيرها لا سهو عليه لانعدام سبب الوجوب وهو تغيير فرض أو واجب أو تركه اذ لا توقيت فى القراءة وروى عن محمد انه قال فيمن قرأ الحمد مرتين فى الاوليين فعليه السهو لانه أخر السورة بتكرار الفاتحة ولو قرأ الحمد ثم السورة ثم الحمد لا سهو عليه وصار كانه قرأ سورة طويلة ولو تشهد مرتين لا سهو عليه ولو قرأ القرآن فى ركوعه أو فى سجوده أو فى قيامه لا سهو عليه لانه ثناء وهذه الاركان مواضع الثناء (وأما) القنوت فتركه سهوا يوجب سجود السهو لانه واجب لما نذكر فى موضعه ان شاء الله تعالى وكذلك تكبيرات العيدين اذا تركها أو نقص منها لانها واجبة وكذا اذا زاد عليها أو أتى بها فى غير موضعها لانه يحصل تغيير فرض أو واجب وكذلك قراءة التشهد اذا سها عنها فى القعدة الاخيرة ثم تذكرها قبل السلام أو بعد ما سلم ساهيا قرأها وسلم وسجد للسهو لانها واجبة وأما فى القعدة الاولى فكذلك استحسانا والقياس فى هذا وقنوت الوتر وتكبيرات العيدين سواء ولا سهو عليه لان هذه الاذكار سنة ولا يتمكن بتركها كبير نقصان فى الصلاة فلا يوجب السهو كما اذا ترك الثناء والتعوذ وجه الاستحسان ان هذه الاذكار واجبة أما وجوب القنوت وتكبيرات العيدين فلما نذكر فى موضعه وأما وجوب التشهد فى القعدة الاولى فلمواظبة النبى صلى الله عليه وسلم على قراءته ومواظبة الصحابة رضى الله عنهم وأما سائر الاذكار من الثناء والتعوذ وتكبيرات الركوع والسجود وتسبيحاتهما فلا سهو فيها عند عامة العلماء وقال مالك اذا سها عن ثلاث تكبيرات فعليه السهو قياسا على تكبيرات العيدين وهذا القياس عندنا غير سديد لان تكبيرات العيد واجبة لما نذكر فجاز أن يتعلق بها السهو بخلاف تكبيرات الركوع والسجود فانها من السنن ونقصان السنة لا يجبر بسجود السهو لان سجود السهو واجب ولا يجب جبر الشئ بما هو فوق الفائت بخلاف الواجب لان الشئ يجبر بمثله ولهذا لا يتعلق السهو بترك الواجب عمدا لان النقص المتمكن بترك الواجب عمدا فوق النقص المتمكن بتركه سهوا والشرع لما جعل السجود جابر اما فات سهوا كان مثلا للفائت سهوا واذا كان مثلا للفائت سهوا كان دون ما فات عمدا والشئ لا ينجبر بما هو دونه ولهذا لا ينجبر به النقص المتمكن بفوات الفرض ولو سلم عن يساره قبل سلامه عن يمينه فلا سهو عليه لان الترتيب فى السلام من باب السنن فلا يتعلق به سجود السهو ولو نسى التكبير فى أيام التشريق لا سهو عليه لانه لم يترك واجبا من واجبات الصلاة ولو سها فى صلاته مرارا لا يجب عليه الا سجدتان وعند بعضهم يلزمه لكل سهو سجدتان لقوله صلى الله عليه وسلم لكل سهو سجدتان بعد السلام ولان كل سهو اوجب نقصانا فيستدعى جابرا (ولنا) ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال سجدتان تجزيان لكل زيادة ونقصان وروى ان النبى صلى الله عليه وسلم ترك القعدة الاولى وسجد لها سجدتين وكان سها عن القعدة وعن التشهد حيث تركهما وعن القيام حيث أتى به فى غير محله ثم لم يزد على سجدتين فعلم ان السجدتين كافيتان ولان سجود السهو انما أخر عن محل النقصان الى آخر الصلاة لئلا يحتاج الى تكراره لو وقع السهو بعد ذلك والا لم يكن للتأخير معنى والحديث محمول على جنس السهو الموجود فى صلاة واحدة لانه عين السهو بدليل ما ذكرنا

﴿فصل﴾ وأما بيان المتروك ساهيا هل يقضى أم لا فنقول وبالله التوفيق ان المتروك الذى يتعلق به سجود السهو من الفرائض والواجبات لا يخلو اما ان كان من الافعال أو من الاذكار ومن أى القسمين كان وجب أن يقضى ان أمكن التدارك بالقضاء وان لم يمكن فان كان المتروك فرضا تفسد الصلاة وان كان واجبا لا تفسد ولكن تنتقص وتدخل فى حد الكراهة وبيان هذه الجملة أما الافعال فاذا ترك سجدة صلبية من ركعة ثم تذكرها آخر الصلاة قضاها وتمت صلاته عندنا وقال الشافعى يقضيها ويقضى ما بعدها وجه قوله ان ما صلى بعد المتروك حصل قبل

أوانه فلا يعتد به لان هذه عبادة شرعت مرتبة فلا تعتبر بدون الترتيب كما لو قدم السجود على الركوع انه لا يعتد بالسجود لما قلنا كذا هذا (ولنا) ان الركعة الثانية صادفت محلها لان محلها بعد الركعة الاولى وقد وجدت الركعة الاولى لان الركعة تتقيد بسجدة واحدة وانما الثانية تكرار ألا ترى انه ينطلق عليها اسم الصلاة حتى لو حلف لا يصلى فقيد الركعة بالسجدة يحنث فكان اداء الركعة الثانية معتبرا معتدا به فلا يلزمه الا قضاء المتروك بخلاف ما اذا قدم السجود على الركوع لان السجود ما صادف محله لان محله بعد الركوع لتقييد الركعة والركعة بدون الركوع لا تتحقق فلم يقع معتدا به فهو الفرق وعلى هذا الخلاف اذا ترك سجدتين من ركعتين فى آخر الصلاة قضاهما وتمت صلاته عندنا ويبدأ بالاولى منهما ثم بالثانية لان القضاء على حسب الاداء ثم الثانية مرتبة على الاولى فى الاداء فكذا فى القضاء ولو كانت احداهما سجدة تلاوة تركهما من الركعة الاولى والاخرى صلبية تركها من الثانية يراعى الترتيب أيضا فيبدأ بالتلاوة عند عامة العلماء وقال زفر يبدأ بالثانية لانها أقوى (ولنا) أن القضاء معتبر بالاداء وقد تقدم وجوب التلاوة اداء فيجب تقديمها فى القضاء ولو تذكر سجدة صلبية وهو راكع أو ساجد خرلها من ركوعه و رفع رأسه من سجوده فسجدها والافضل أن يعود الى حرمة هذه الاركان فيعيدها ليكون على الهيئة المسنونة وهى الترتيب وان لم يعد أجزأه عند أصحابنا الثلاثة وعند زفر لا يجزئه لان الترتيب فى أفعال الصلاة فرض عنده فالتحقت هذه السجدة بمحلها فبطل ما أدى من القيام والقراءة والركوع لترك الترتيب وعندنا الترتيب فى أفعال صلاة واحدة ليس بفرض ولهذا يبدأ المسبوق بما أدرك الامام فيه دون ما سبقه ولئن كان فرضا فقد سقط بعذر النسيان فوقع الركوع والسجود معتبرا لمصادفته محله وعن أبى يوسف رحمه الله ان عليه اعادة الركوع اذا خرلها من الركوع بناء على أصله ان القومة التى بين الركوع والسجود فرض بخلاف ما اذا سبقه الحدث فى ركوعه أو سجوده انه يتوضأ و يعيد بعدما أحدث فيه لا محالة لان الجزء الذى لاقاه الحدث من الركن قد فسد فكان ينبغى أن يفسد كل الصلاة لانها لا تتجزأ الا انا تركنا هذا القياس بالنص والاجماع فى حق جواز البناء فيعمل به فى حق الركن الذى أحدث فيه ولو لم يسجدها حتى سلم فلا يخلو اما ان سلم وهو ذاكر لها أو ساه عنها فان سلم وهو ذاكر لها فسدت صلاته وان كان ساهيا لا تفسد والاصل ان السلام العمد يوجب الخروج عن الصلاة الا سلام من عليه السهو وسلام السهو لا يوجب الخروج عن الصلاة لان السلام محلل فى الشرع قال النبى صلى الله عليه وسلم وتحليلها التسليم ولانه كلام والكلام مضاد للصلاة الا ان الشرع منعه من العمل حالة السهو ضرورة دفع الحرج لان الانسان قلما يسلم من النسيان وفى حق من عليه سهو ضرورة تمكنه من سجود السهو ولا ضرورة فى غير حالة السهو وفى حق من لا سهو عليه فوجب اعتباره محللا منافيا للصلاة اذا عرفنا هذا فنقول اذا سلم وهو ذاكر ان عليه سجدة صلبية فسدت صلاته وعليه الاعادة لان سلام العمد قاطع للصلاة وقد بقى عليه ركن من أركانها ولا وجود للشئ بدون ركنه وان كان ساهيا لا تفسد لانه ملحق بالعدم ضرورة دفع الحرج على ما مر ثم ان سلم وهو فى مكانه لم يصرف وجهه عن القبلة ولم يتكلم يعود الى قضاء ما عليه ولو اقتدى به رجل صح اقتداؤه واذا عاد الى السجدة يتابعه المقتدى فيها ولكن لا يعتد بهذه السجدة لانه لم يدرك الركوع ويتابعه فى التشهد دون التسليم و بعد التسليم يتابعه فى سجود السهو فاذا سلم الامام ساهيا لا يتابعه ولكنه يقوم الى قضاء ما سبق به وان لم يعد الامام الى قضاء السجدة فسدت صلاته لانه بقى عليه ركن من أركان الصلاة وفسدت صلاة المقتدى بفساد صلاة الامام بعد صحة الاقتداء به وفائدة صحة اقتدائه به انه لو كان اقتدى به بنية التطوع فى صلاة الظهر أو العصر أو العشاء فعليه قضاء أربع ركعات ان كان الامام مقيما وان كان مسافرا فعليه قضاء ركعتين وأما اذا صرف وجهه عن القبلة فان كان فى المسجد ولم يتكلم فكذلك الجواب استحسانا والقياس أن لا يعود وهو رواية محمد وجه القياس ان صرف الوجه عن القبلة مفسد للصلاة بمنزلة الكلام فكان مانعا من البناء وجه الاستحسان ان المسجد كله فى حكم مكان واحد لانه مكان الصلاة ألا يرى انه صح اقتداء من هو فى

المسجد

المسجد بالامام وان كان بينهما فرجة واختلاف المكان يمنع صحة الاقتداء فكان بقاؤه فيه كبقائه فى مكان صلاته وصرف الوجه عن القبلة مفسد فى غير حالة العذر والضرورة فاما فى حال العذر والضرورة فلا بخلاف الكلام لانه مضاد للصلاة فيستوى فيه الحالان وان كان خرج من المسجد ثم تذكر لا يعود وتفسد صلاته لان الخروج من مكان الصلاة مانع من البناء وقد بقى عليه ركن من أركان الصلاة فيلزمه الاستقبال وأما اذا كان فى الصحراء فان تذكر قبل أن يجاوز الصفوف من خلفه أو من قبل اليمين أو اليسار عاد الى قضاء ما عليه والا فلا لان ذلك الموضع بحكم اتصال الصفوف ألحق بالمسجد ولهذا صح الاقتداء وان مشى أمامه لم يذكر فى الكتاب وقيل ان مشى قدر الصفوف التى خلفه عاد وبنى والا فلا وهو مروى عن أبى يوسف اعتبارا لاحد الجانبين بالآخر وقيل اذا جاوز موضع سجوده لا يعود وهو الاصح لان ذلك القدر فى حكم خروجه من المسجد فكان مانعا من البناء وهذا اذا لم يكن بين يديه سترة فان كان يعود ما لم يجاوزها لان داخل السترة فى حكم المسجد والله أعلم هذا اذا سلم وعليه سجدة صلبية فان سلم وعليه سجدة تلاوة أو قراءة التشهد الاخير فان سلم وهو ذاكر لها سقطت عنه لان سلامه سلام عمد فيخرجه عن الصلاة حتى لو اقتدى به رجل لا يصح اقتداؤه ولو ضحك قهقهة لا تنتقض طهارته ولو كان مسافرا فنوى الاقامة لا ينقلب فرضه أربعا ولا تفسد صلاته لانه لم يبق عليه ركن من أركان الصلاة لكنها تنتقص لترك الواجب وان كان ساهيا عنها لا تسقط لان سلام السهو لا يخرج عن الصلاة حتى يصح الاقتداء به وينتقض وضوؤه بالقهقهة ويتحول فرضه بنية الاقامة لو كان مسافرا أربعا ثم الأمر فى العود الى قضاء السجدة وقراءة التشهد على التفصيل الذى ذكرنا فى الصلبية غير ان ههنا لو تذكر بعد ما خرج عن المسجد أو جاوز الصفوف سقط عنه ولا تفسد صلاته لان الجواز متعلق بالاركان وقد وجدت الا أنها تنتقص لما بينا ثم العود الى هذه المتروكات وهى السجدة الصلبية وسجدة التلاوة وقراءة التشهد يرفع التشهد حتى لو تكلم أو قهقه أو أحدث متعمدا فسدت صلاته بخلاف العود الى سجدتى السهو وقد مر الفرق ولو سلم وعليه سجدة صلبية وسجدتا سهو فان سلم وهو ذاكر لهما أو للصلبية خاصة فسدت صلاته لانه سلام عمد وقد بقى عليه ركن من أركان الصلاة وان كان ساهيا عنهما وذاكرا للسهو خاصة لا تفسد صلاته أما اذا كان ساهيا عنهما فلا شك فيه وكذا اذا كان ذاكرا للسهو لانه سلام من عليه السهو وعليه أن يعود فيسجد أولا للصلبية ويتشهد لان تشهده انتقض بالعود اليها ثم يسلم ثم يسجد سجدتى السهو ولو سلم وعليه سجدة التلاوة والسهو فان كان ذاكرا لهما أو للتلاوة خاصة سقطتا عنه لانه سلام عمد فيخرجه عن الصلاة ولكن لا تفسد صلاته لما مر وان كان ساهيا عنهما أو ذاكرا لسجدتى السهو خاصة لا يسقطان عنه لانه سلام سهو وسلام من عليه السهو وعليه أن يسجد التلاوة أولا ثم يتشهد لما مر ثم يسلم ويسجد سجدتى السهو ولو سلم وعليه سجدة صلبية وسجدة تلاوة فان كان ساهيا عنهما يعود فيقضيهما الاول فالاول وان كان ذاكرا لهما أو للصلبية خاصة فسدت صلاته لأنه سلام عمد وان كان ذاكرا للتلاوة خاصة فكذلك فى ظاهر الرواية وعلى هذا اذا كان عليه مع الصلبية والتلاوة سجدتا لسهو ان كان ساهيا عن الكل أو ذاكرا للسهو خاصة لا تفسد صلاته لانه سلام سهو فيعود فيقضى الاول فالاول ان كانت الصلبية أولا بدأ بها وان كانت التلاوة أولا بدأ بها عنده خلافا لزفر على ما مر ثم يتشهد بعدهما ويسلم ثم يسجد سجدتى السهو وان كان ذاكرا للصلبية خاصة فسدت صلاته لانه سلام عمد وان كان ذاكرا للتلاوة ساهيا عن الصلبية فكذلك فى ظاهر الرواية وروى أصحاب الامام عن أبى يوسف أنه لا تفسد صلاته فى الفصلين (ووجهه) أن سلامه فى حق الركن سلام سهو وذا لا يوجب فساد الصلاة وبعض الطاعنين على محمد فى هذه المسئلة قرر هذا الوجه فقالوا ان هذا سلام سهو فى حق الركن وسلام عمد فى حق الواجب وسلام السهو لا يخرجه وسلام العمد يخرجه فوقع الشك والتحريمة صحيحة فلا تبطل بالشك بخلاف ما اذا كان ذاكرا للصلبية غير ذاكر للتلاوة لأن هناك ترجح جانب الركن على جانب الواجب وفيما قاله محمد ترجيح جانب

الواجب وهذا لا يجوز الا أن هذا الطعن فاسد لان جانب العمد يخرج وجانب الشك مسكوت عنه لا يخرج ولا يمنع غيره عن الاخراج فلا يقع التعارض بين الواجب والركن وانما يقع التعارض ان لو كان أحدهما مخرجا والآخر مبقيا وههنا جانب الواجب يوجب الخروج وجانب الركن لا يوجب ولكن لا يمنع غيره عن الاخراج فانى يقع التعارض على أن كل سلام ينبغى أن يكون مخرجا لانه جعل محللا شرعا لقول النبى صلى الله عليه وسلم وتحليلها التسليم ولانه من باب الكلام على ما مر الا أنه منع من الاخراج حالة السهو دفعا للحرج لكثرة السهو وغلبة النسيان ولا يكره سلام من علم ان عليه الواجب لان الظاهر من حال المسلم انه لا يترك الواجب فبقى مخرجا على أصل الوضع ولانا لو لم نحكم بفساد صلاته حتى لو أتى بالصلبية يلزمنا القول بأنه يأتى بسجدة التلاوة أيضا لبقاء التحريمة ولا سبيل اليه لانه سلم وهو ذاكر للتلاوة فكان سلام عمد فى حقه وقراءة التشهد الاخير فى هذا الحكم كسجدة التلاوة لانها واجبة ولو سلم وعليه سجود السهو والتكبير والتلبية بان كان محرما وهو فى أيام التشريق لا يسقط عنه شئ من ذلك سواء كان ساهيا عن الكل أو ذاكرا للكل لان موضع هذه الأشياء بعد السلام فاذا أراد أن يؤدى بدأ بالسهو ثم بالتكبير ثم بالتلبية لان سجود السهو يختص بتحريمة الصلاة والتكبير يؤتى به فى حرمة الصلاة لا فى تحريمتها والتلبية لا تختص بحرمة الصلاة ولو بدأ بالتلبية سقط عنه السهو والتكبير وكذا اذا لبى بعد السهو قبل التكبير سقط عنه التكبير لان سجود السهو يختص بتحريمة الصلاة والتكبير يختص بحرمتها وقد بطل ذلك كله بالتلبية لانها كلام لكونها جوابا لخطاب ابراهيم عليه الصلاة والسلام قال الله تعالى واذن فى الناس بالحج ولو بدأ بالتكبير لا يسقط عنه السهو لانه كلام قربة فلا يوجب القطع وعليه اعادة التكبير بعد السلام لانه لم يقع موقعه ولا تفسد صلاته فى الاحوال كلها لاستجماع شرائطها وأركانها ولو سلم وعليه سجدة صلبية وسجدة التلاوة والسهو والتكبير والتلبية بأن كان محرما فى أيام التشريق فان كان ذاكرا للصلبية والتلاوة أو للصلبية دون التلاوة فسدت صلاته وكذا اذا كان ذاكرا للتلاوة دون الصلبية على ظاهر الرواية لما مر وان كان ساهيا عنها لا يخرج عن الصلاة وعليه أن يسجد لكل واحدة منهما الأول فالأول منهما ثم يتشهد بعدهما ويسلم ثم يسجد سجدتى السهو ثم يتشهد ثم يسلم ثم يكبر ثم يلبى لما مر ولو بدأ بالتلبية قبل هذه الاشياء فسدت صلاته ولو بدأ بالتكبير لا تفسد لما مر وعليه اعادة التكبير بعد السلام لان محله خارج الصلاة فى حرمتها فاذا كبر فى الصلاة لم يقع موقعه فلذلك تلزمه الاعادة (وأما) اذا كان المتروك ركوعا فلا يتصور فيه القضاء وكذا اذا ترك سجدتين من ركعة وبيان ذلك اذا افتتح الصلاة فقرأ وسجد قبل أن يركع ثم قام الى الثانية فقرأ وركع وسجد فهذا قد صلى ركعة واحدة فلا يكون هذا الركوع قضاء عن الاول لانه اذا لم يركع لا يعتد بذلك السجود لعدم مصادفته محله لان محله بعد الركوع فالتحق السجود بالعدم فكانه لم يسجد فكان اداء هذا الركوع فى محله فاذا أتى بالسجود بعده صار مؤديا ركعة تامة وكذا اذا افتتح الصلاة فقرأ وركع ولم يسجد ثم رفع رأسه فقرأ ولم يركع ثم سجد فهذا قد صلى ركعة واحدة ولا يكون هذا السجود قضاء عن الاول لان ركوعه وقع معتبرا لمصادفته محله لان محله بعد القراءة وقد وجدت الا أنه توقف على أن تتقيد بالسجدة فاذا قام وقرأ لم يقع قيامه ولا قراءته معتدا به لانه لم يقع فى محله فلغا فاذا سجد صادف السجود محله لوقوعه بعد ركوع معتبر فتقيد ركوعه به فقد وجد انضمام السجدتين الى الركوع فصار مصليا ركعة وكذا اذا قرأ وركع ثم رفع رأسه وقرأ وركع وسجد فانما صلى ركعة واحدة لانه تقدمه ركوعان ووجد السجود فيلتحق باحدهما ويلغو الآخر غير أن فى باب الحدث جعل المعتبر الركوع الاول وفى باب السهو من نوادر أبى سليمان جعل المعتبر الركوع الثانى حتى ان من أدرك الركوع الثانى لا يصير مدركا للركعة على رواية باب الحدث وعلى رواية هذا الباب يصير مدركا للركعة والصحيح رواية باب الحدث لان ركوعه الاول صادف محله لحصوله بعد القراءة فوقع الثانى مكررا فلا يعتد به فاذا سجد يتقيد به الركوع الاول فصار مصليا ركعة وكذلك اذا قرأ

ولم

ولم يركع وسجد ثم قام فقرأ وركع ولم يسجد ثم قام فقرأ ولم يركع وسجد فانه صلى ركعة واحدة لان سجوده الاول لم يصادف محله لحصوله قبل الركوع فلم يقع معتدا به فاذا قرأ وركع توقف هذا الركوع على أن يتقيد بسجوده بعده فاذا سجد بعد القراءة تقيد ذلك الركوع به فصار مصليا ركعة وكذلك ان ركع فى الاولى ولم يسجد ثم ركع فى الثانية ولم يسجد وسجد فى الثالثة ولم يركع فلا شك أنه صلى ركعة واحدة لما مر غير أن هذا السجود يلتحق بالركوع الاول أم بالثانى فعنه روايتان على ما مر وعليه سجود السهو فى هذه المواضع لادخاله الزيادة فى الصلاة لأن ادخال الزيادة فى الصلاة نقص فيها ولا تفسد صلاته الا فى رواية عن محمد فانه يقول زيادة السجدة الواحدة كزيادة الركعة بناء على أصله أن السجدة الواحدة قربة وهى سجود الشكر وعند أبى حنيفة وأبى يوسف السجدة الواحدة ليست بقربة الا سجدة التلاوة ثم ادخال الركوع الزائد أو السجود الزائد لا يوجب فساد الفرض لانه من أفعال الصلاة والصلاة لا تفسد بوجود أفعالها بل بوجود ما يضادها بخلاف ما اذا زاد ركعة كاملة لانه فعل صلاة كاملا فانعقد نفلا فصار منتقلا اليه فلا يبقى فى الفرض ضرورة لمكان فساد فرض بهذا الطريق لا بطريق المضادة بخلاف زيادة ما دون الركعة لانها ليست بفعل كامل ليصير منتقلا اليه وهذا لان فساد الصلاة بأحد أمرين اما بوجود ما يضادها أو بالانتقال الى غيرها وقد انعدم الامران جميعا والله أعلم ولو ترك القعدة الاخيرة من ذوات الاربع وقام الى الخامسة فان لم يقيدها بالسجدة يعود الى القعدة لانه لما لم يقيد الخامسة بالسجدة لم يكن ركعة فلم يكن فعل صلاة كاملا وما لم يكمل بعد فهو غير ثابت على الاستقرار فكان قابلا للرفع ويكون رفعه فى الحقيقة دفعا ومنعا عن الثبوت فيدفع ليتمكن من الخروج عن الفرض وهو القعدة الاخيرة وقد روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قام الى الخامسة فسبح به فعاد وان قيد الخامسة بالسجدة لا يعود وفسد فرضه عندنا وعند الشافعى لا يفسد فرضه ويعود بناء على أن الركعة الواحدة عنده محل النقص وبه حاجة الى النقص لبقاء فرض عليه وهو الخروج بلفظ السلام وانا نقول وجد فعل كامل من أفعال الصلاة وقد انعقد نفلا فصار به خارجا عن الفرض لان من ضرورة حصوله فى النفل خروجه عن الفرض لتغايرهما فيستحيل كونه فيهما وقد حصل فى النفل فصار خارجا عن الفرض ضرورة ولو ترك القعدة الاولى من ذوات الاربع وقام الى الثالثة فان استتم قائما لا يعود لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قام من الثانية الى الثالثة ولم يقعد فسبحوا به فلم يعد ولكن سبح بهم فقاموا وما روى انهم سبحوا به فعاد محمول على ما اذا لم يستتم قائما وكان الى القعود أقرب توفيقا بين الحديثين ولان القيام فريضة والقعدة الاولى واجبة فلا يترك الفرض لمكان الواجب وانما عرفنا جواز الانتقال من القيام الى سجدة التلاوة بالاثر لحاجة المصلى الى الاقتداء بمن أطاع الله تعالى واظهار مخالفة من عصاه واستنكف عن سجدته وأما اذا لم يستتم قائما فان كان الى القيام أقرب فكذلك الجواب لوجود حد القيام وهو انتصاب النصف الاعلى والنصف الاسفل جميعا وما بقى من الانحناء فقليل غير معتبر وان كان الى القعود أقرب يقعد لانعدام القيام الذى هو فرض ولم يذكر محمد انه هل يسجد سجدتى السهو أم لا وقد اختلف المشايخ فيه كان الشيخ أبو بكر محمد بن الفضل البخارى يقول لا يسجد سجدتى السهو لانه اذا كان الى القعود أقرب كان كانه لم يقم ولهذا يجب عليه أن يقعد وقال غيره من مشايخنا انه يسجد لانه بقدر ما اشتغل بالقيام أخر واجبا وجب وصله بما قبله من الركن فلزمه سجود السهو (واما) لاذكار فنقول اذا ترك القراءة فى الاولين قضاها فى الاخريين وذكر القدورى من أصحابنا ان هذا عندى أداء وليس بقضاء لان الفرض هو القراءة فى ركعتين غير عين فاذا قرأ فى الاخريين كان مؤديا لا قاضيا وقال غيره من أصحابنا انه يكون قاضيا ومسائل الاصل تدل عليه فانه قال فى المسافر اذا اقتدى بالمقيم فى الشفع الثانى بعد خروج الوقت انه لا يجوز وان لم يكن قرأ الامام فى الشفع الاول ولو كانت القراءة فى الاولين اداء لجاز لانه يكون اقتداء المفترض بالمفترض فى حق القراءة ولكن لما كانت القراءة فى الاخريين قضاء عن الاولين التحقت بالاولين فخلت الاخريان عن القراءة المفروضة فيصير فى حق القراءة اقتداء المفترض بالمتنفل

وانه فاسد وذكر في باب السهو من الاصل ان الامام اذا كان لم يقرأ في الاوليين فاقتدى به انسان في الاخريين وقرأ الامام فيهما ثم قام المسبوق الى قضاء ما فاته فعليه القراءة وان ترك ذلك لم تجزه صلاته ولو كان فرض القراءة في ركعتين غير عين لكان الامام مؤديا فرض القراءة في الاخريين وقد أدركهما المسبوق فحصل فرض القراءة عينا بقراءة الامام فينبغي أن لا يجب عليه القراءة ومع هذا وجب فعلم ان الاوليين محل أداء فرض القراءة عينا والقراءة في الاخريين قضاء عن الاوليين فاذا قرأ الامام في الاخريين فقد قضى ما فاته من القراءة في الاوليين والفائت اذا قضى يلتحق بمحله فخلت الاخريان عن القراءة المفروضة فقد فات على المسبوق القراءة فلا بد من تحصيلها لان الصلاة بلا قراءة غير جائزة وكذا لو كان قرأ الامام في الاوليين لان القراءة في الاخريين وان وجدت لم تكن فرضا لافتراضها في ركعتين فحسب فقد فات الفرض على المسبوق فيجب عليه تحصيلها فيما يقضي ولو تركها في الاوليين في صلاة الفجر أو المغرب فسدت صلاته ولا يتصور القضاء ههنا ولو ترك الفاتحة في الركعة الاولى وبدأ بغيرها فلما قرأ بعض السورة تذكر يعود فيقرأ بفاتحة الكتاب ثم السورة لان الفاتحة سميت فاتحة لافتتاح القراءة بها في الصلاة فاذا تذكر في محلها كان عليه مراعاة الترتيب كالو سها عن تكبيرات العيد حتى اشتغل بالقراءة ثم تذكر انه لم يكبر يعود الى التكبيرات ويقرأ بعدها كذا هذا ولو ترك الفاتحة في الاوليين وقرأ السورة لم يقضها في الاخريين في ظاهر الرواية وعن الحسن بن زياد انه يقضي الفاتحة في الاخريين لان الفاتحة أوجب من السورة ثم السورة تقضى فلان تقضى الفاتحة أولى (ولنا) ان الاخريين محل الفاتحة أداء فلا تكونا محلا لها قضاء بخلاف السورة ولانه لو قضاها في الاخريين يؤدي الى تكرار الفاتحة في ركعة واحدة وانه غير مشروع ولو قرأ الفاتحة في الاوليين ولم يقرأ السورة قضاها في الاخريين وعن أبي يوسف انه لا يقضيها كما لا يقضي الفاتحة لانها سنة فاتت عن موضعها والصحيح ظاهر الرواية لما روي عن عمر رضي الله عنه انه ترك القراءة في ركعة من صلاة المغرب فقضاها في الركعة الثالثة وجهر وروي عن عثمان رضي الله عنه انه ترك السورة في الاوليين فقضاها في الاخريين وجهر لان الاخريين ليستا محلا للسورة أداء فجاز أن يكونا محلا لها قضاء ثم قال في الكتاب وجهر ولم يذكر انه جهر بهما أو بالسورة خاصة وفسره البلخي فقال أي بالسورة خاصة لان القضاء بصفة الاداء ويجهر بالسورة أداء فكذا قضاء فاما الفاتحة فهي في محلها ومن سنتها الاخفاء فيخفي بها وعن أبي يوسف انه يخافت بهما لانه يفتتح القراءة بالفاتحة والسورة تبنى عليها ثم السنة في الفاتحة المخافتة فكذا فيما يبنى عليها والاصح انه يجهر بهما لان الجمع بين الجهر والمخافتة في ركعة واحدة غير مشروع وقد وجب عليه الجهر بالسورة فيجهر بالفاتحة أيضا وهذا كله اذا تذكر بعد ما قيد الركعة بالسجدة فان تذكر قراءة الفاتحة أو السورة في الركوع أو بعد ما رفع رأسه منه يعود الى القراءة وينتقض ركوعه بخلاف القنوت والفرق بينهما نذكره في صلاة الوتر ولو ترك تكبيرات العيد فتذكر في الركوع قضاها في الركوع بخلاف القنوت اذا تذكر في الركوع حيث يسقط ونذكر الفرق هناك أيضا ولو ترك قراءة التشهد في القعدة الاخيرة وقام ثم تذكر يعود ويتشهد اذا لم يقيد الركعة بالسجدة لانه لو كان قرأ التشهد ثم تذكر يعود ليكون خروجه من الصلاة على الوجه المسنون فههنا أولى وكذا اذا لم يقم وتذكرها قبل السلام أو بعد ما سلم ساهيا ولو سلم وهو ذاكر لها سقطت عنه وسقط سجدتا السهو لما مر ولو ترك قراءة التشهد في القعدة الاولى وقام الى الثالثة ثم تذكر فان استتم قائما لا يعود لان القيام فرض وليس من الحكمة ترك الفرض لتحصيل الواجب وان لم يستتم قائما فان كان الى القيام أقرب لا يعود وتسقط وان كان الى القعود أقرب يعود لما ذكرنا في القعدة الاخيرة والله أعلم

❊(فصل)❊ وأما بيان محل السجود للسهو فمحله المسنون بعد السلام عندنا سواء كان السهو بادخال زيادة في الصلاة أو نقصان فيها وعند الشافعي قبل السلام بعد التشهد فيهما جميعا وقال مالك ان كان يسجد للنقصان فقبل السلام وان كان يسجد للزيادة فبعد السلام (احتج) الشافعي بما روى عبد الله بن بحينة ان النبي صلى الله عليه وسلم

سجد للسهو قبل السلام وماروى انه سجد للسهو بعد السلام فمحمول على التشهد كما حملتم السلام على التشهد فى قوله صلى الله عليه وسلم وفى كل ركعتين فسلم أى فتشهد ويرجح مارويناه بمعاضدة المعنى اياه من وجهين أحدهما ان السجدة انما يؤتى بها جبرا للنقصان المتمكن فى الصلاة والجابر يجب تحصيله فى موضع النقص لا فى غير موضعه والاتيان بالسجدة بعد السلام تحصيل الجابر لا فى محل النقصان والاتيان بها قبل السلام تحصيل الجابر فى محل النقصان فكان أولى والثانى ان جبر النقصان انما يتحقق حال قيام الاصل وبالسلام القاطع لتحريمة الصلاة يفوت الاصل فلا يتصور جبر النقصان بالسجود بعده (واحتج) مالك بما روى المغيرة بن شعبة ان النبى صلى الله عليه وسلم قام فى مثنى من صلاته فسجد سجدتى السهو قبل السلام وكان سهوا فى نقصان وعن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم صلى الظهر خمسا فسجد سجدتى السهو بعد السلام وكان سهوا فى الزيادة ولان السهو اذا كان نقصانا فالحاجة الى الجابر فيؤتى به فى محل النقصان على ماقاله الشافعى فاما اذا كان زيادة فتحصيل السجدة قبل السلام يوجب زيادة أخرى فى الصلاة ولا يوجب رفع شئ فيؤخر الى مابعد السلام ولنا حديث ثوبان رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لكل سهو سجدتان بعد السلام من غير فصل بين الزيادة والنقصان وروى عن عمران بن الحصين والمغيرة بن شعبة وسعد بن أبى وقاص رضى الله عنهم ان النبى صلى الله عليه وسلم سجد للسهو بعد السلام وكذا روى ابن مسعود وعائشة وأبو هريرة رضى الله عنهم وروينا عن ابن مسعود عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال من شك فى صلاته فلم يدر أثلاثا صلى أم أربعا فليتحر أقرب ذلك الى الصواب وليبن عليه وليسجد سجدتين بعد السلام ولان سجود السهو أخر عن محل النقصان بالاجماع وانما كان لمعنى ذلك المعنى يقتضى التأخير عن السلام وهو انه لو أداه هنالك ثم سها مرة ثانية وثالثة ورابعة يحتاج الى أدائه فى كل محل وتكرار سجود السهو فى صلاة واحدة غير مشروع فأخر الى وقت السلام احترازا عن التكرار فينبغى أن يؤخر أيضا عن السلام حتى انه لو سها عن السهو لا يلزمه أخرى فيؤدى الى التكرار ولان ادخال الزيادة فى الصلاة يوجب نقصانا فيها فلو أتى بالسجود قبل السلام يؤدى الى أن يصير الجابر للنقصان موجبا زيادة نقص وذا غير صواب (وأما) الجواب عن تعلقهم بالاحاديث فهو ان رواية الفعل متعارضة فبقى لنا رواية القول من غير تعارض أو ترجح ماذكرنا لمعاضدة ماذكرنا من المعنى اياه أو يوفق فيحمل مارويناه على انه سجد بعد السلام الاول ولا محتمل له سواه فكان محكما وما رواه محتمل يحتمل انه سجد قبل السلام الاول ويحتمل انه سجد قبل السلام الثانى فكان متشابها فيصرف الى موافقة المحكم وهو انه سجد قبل السلام الاخير لا قبل السلام الاول رد المحتمل الى المحكم وماذكر مالك من الفصل بين الزيادة والنقصان غير سديد لانه سواء نقص أو زاد كل ذلك كان نقصانا ولانه لو سها مرتين احداهما بالزيادة والاخرى بالنقصان ماذا يفعل وتكرار سجدتى السهو غير مشروع وقد روى ان أبا يوسف ألزم مالكا بين يدى الخليفة بهذا الفصل فقال أرأيت لو زاد ونقص كيف يصنع فتحير مالك وقد خرج الجواب عن أحد معنى الشافعى ان الجابر يحصل فى محل الجبر لما مر انه لا يؤتى به فى محل الجبر بالاجماع بل يؤخر عنه لمعنى يوجب التأخير عن السلام وأما قوله ان الجبر لا يتحقق الا حال قيام أصل الصلاة فنعم لكن لم قلتم ان سلام من عليه السهو قاطع لتحريمة الصلاة وقد اختلف مشايخنا فى ذلك فعند محمد وزفر لا يقطع التحريمة أصلا فيتحقق معنى الجبر وعند أبى حنيفة وأبى يوسف لا يقطعها على تقدير العود الى السجود أو يقطعها ثم يعود بالعود الى السجود فيتحقق معنى الجبر واذا عرف ان محله المسنون بعد السلام فاذا فرغ من التشهد الثانى يسلم ثم يكبر ويعود الى سجود السهو ثم يرفع رأسه مكبرا ثم يتشهد ويصلى على النبى صلى الله عليه وسلم ويأتى بالدعوات وهو اختيار الكرخى واختيار عامة مشايخنا بما وراء النهر وذكر الطحاوى انه يأتى بالدعاء قبل السلام وبعده وهو اختيار بعض مشايخنا والأول أصح لان الدعاء انما شرع بعد الفراغ من الافعال والاذكار الموضوعة فى الصلاة ومن عليه السهو وقد بقى عليه بعد التشهد الاول من الافعال والاذكار وهو سجود السهو والصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم فلم يتحقق الفراغ

فلذلك كان التأخير الى التشهد الثانى أحق ولكن ينبغى أن لا يأتى بدعوات تشبه كلام الناس لئلا تفسد صلاته هذا الذى ذكرنا بيان محله المسنون وأما محل جوازه فنقول جواز السجود لا يختص بما بعد السلام حتى لو سجد قبل السلام يجوز ولا يعيد لانه أداه بعد الفراغ من أركان الصلاة الا انه ترك سنته وهو الاداء بعد السلام وترك السنة لا يوجب سجود السهو ولان الاداء بعد السلام سنة ولو أمرناه بالاعادة كان تكرارا وانه بدعة وترك السنة أولى من فعل البدعة والله تعالى أعلم

﴿فصل﴾ وأما قدر سلام السهو وصفته فقد اختلف المشايخ فيه قال بعضهم تسليمة واحدة تلقاء وجهه وهو اختيار الشيخ الزاهد فخر الاسلام على بن محمد البزدوى وقال لو سلم تسليمتين تبطل التحريمة لأن التسليمة الثانية لمعنى التحية ومعنى التحية ساقط عن سلام السهو فكان الاشتغال بالتسليمة الثانية عبثا لخلوه عن الفائدة المطلوبة منه فكان قاطعا للتحريمة وعامتهم على انه يسلم تسليمتين عن يمينه وعن يساره لقول النبى صلى الله عليه وسلم لكل سهو سجدتان بعد السلام ذكر السلام بالألف واللام فينصرف الى الجنس أو الى المعهود وهما التسليمتان

﴿فصل﴾ وأما عمل سلام السهو انه هل يبطل التحريمة أم لا فقد اختلف فيه قال محمد وزفر لا يقطع التحريمة أصلا وعند أبى حنيفة وأبى يوسف الأمر موقوف ان عاد الى سجدتى السهو وصح عوده اليهما تبين انه لم يقطع وان لم يعد تبين انه قطع حتى لو ضحك بعد ما سلم قبل أن يعود الى سجدتى السهو لا تنتقض طهارته عندهما وعند محمد وزفر تنتقض ومن مشايخنا من قال لا توقف فى انقطاع التحريمة بسلام السهو عند أبى حنيفة وأبى يوسف بل تنقطع من غير توقف وانما التوقف عندهما فى عود التحريمة ثانيا ان عاد الى سجدتى تعود والا فلا وهذا أسهل لتخريج المسائل والأول وهو التوقف فى بقاء التحريمة وبطلانها أصح لان التحريمة تحريمة واحدة فاذا بطلت لا تعود الا باعادة ولم توجد وجه قول محمد وزفر ان الشرع ابطل عمل سلام من عليه سجدتا السهو لان سجدتى السهو يؤتى بهما فى تحريمة الصلاة لانهما شرعا لجبر النقصان وانما ينجبران حصلتا فى تحريمة الصلاة ولهذا يسقطان اذا وجد بعد القعود قدر التشهد ما ينافى التحريمة ولا يمكن تحصيلهما فى تحريمة الصلاة الا بعد بطلان عمل هذا السلام فصار وجوده وعدمه فى هذه الحالة بمنزلة ولو انعدم حقيقة كانت التحريمة باقية فكذا اذا ألحق بالعدم (ولابى) حنيفة وأبى يوسف ان السلام جعل محللا فى الشرع قال النبى صلى الله عليه وسلم وتحليلها التسليم والتحليل ما يحصل به التحلل ولانه خطاب للقوم فكان من كلام الناس وانه مناف للصلاة غير ان الشرع أبطل عمله فى هذه الحالة لحاجة المصلى الى جبر النقصان ولا ينجبر الا عند وجود الجابر فى التحريمة ليلتحق الجابر بسبب بقاء التحريمة بمحل النقصان فينجبر النقصان فنفينا التحريمة مع وجود المنافى لها لهذه الضرورة فان اشتغل بسجدتى السهو وصح اشتغاله بهما تحققت الضرورة الى بقاء التحريمة فبقيت وان لم يشتغل لم تتحقق الضرورة فيعمل السلام فى الاخراج عن الصلاة وابطال التحريمة عمله ويبنى على هذا الاصل ثلاث مسائل احداها اذا قهقه قبل العود الى السجود بعد السلام تمت صلاته وسقط عنه السهو بالاجماع ولا تنتقض طهارته عند أبى حنيفة وأبى يوسف وهو قول زفر بناء على أصله فى القهقهة انها فى كل موضع لا توجب فساد الصلاة لا توجب انتقاض الطهارة كما اذا قعد قدر التشهد الاخير قبل السلام وعند محمد تنتقض طهارته والثانية اذا سلم وعليه سجدتا السهو فجاء رجل فاقتدى به قبل أن يعود الى السجود فاقتداؤه موقوف عند أبى حنيفة وأبى يوسف فان عاد الى السجود صح والا فلا وعند محمد وزفر صح اقتداؤه به عاد أو لم يعد وقال بشر لا يصح اقتداؤه به عاد أو لم يعد فكأنه جعل السلام قاطعا للتحريمة جزما والثالثة المسافر اذا سلم على رأس الركعتين فى ذوات الاربع وعليه سهو فنوى الاقامة قبل أن يعود اليه لا ينقلب فرضه أربعا ويسقط عنه السهو عند أبى حنيفة وأبى يوسف وعند محمد وزفر ينقلب فرضه أربعا وعليه سجدتا السهو لكنه يؤخرهما الى آخر الصلاة وأجمعوا على انه لو عاد الى سجود السهو ثم اقتدى به رجل يصح اقتداؤه به الا عند بشر وكذلك لو قهقه فى هذه الحالة تنتقض طهارته الا عند زفر وكذلك لو نوى الاقامة فى هذه

الحالة ينقلب فرضه أربعا ويؤخر سجود السهو الى آخر الصلاة سواء نوى الاقامة بعد ما سجد سجدة واحدة أو سجدتين ثم لا يفترق الحال فى سجود السهو سيما اذا سلم وهو ذاكر له أو ساه عنه ومن نيته أن يسجد له أو لا يسجد حتى لا يسقط عنه فى الاحوال كلها لان محله بعد السلام الا اذا فعل فعلا يمنعه من البناء بأن تكلم أو قهقه أو أحدث متعمدا أو خرج عن المسجد أو صرف وجهه عن القبلة وهو ذاكر له لانه فات محله وهو تحريمة الصلاة فيسقط ضرورة فوات محله وكذا اذا طلعت الشمس بعد السلام فى صلاة الفجر أو احمرت فى صلاة العصر سقط عنه السهو لان السجدة جبر للنقص المتمكن فيجرى مجرى القضاء وقد وجبت كاملة فلا يقضى الناقص

﴿ فصل ﴾ وأما بيان من يجب عليه سجود السهو ومن لا يجب عليه فسجود السهو يجب على الامام وعلى المنفرد مقصودا لتحقق سبب الوجوب منهما وهو السهو فاما المقتدى اذا سها فى صلاته فلا سهو عليه لانه لا يمكنه السجود لانه ان سجد قبل السلام كان مخالفا للامام وان أخره الى ما بعد سلام الامام يخرج من الصلاة بسلام الامام لانه سلام عمد ممن لا سهو عليه فكان سهوه فيما يرجع الى السجود ملحقا بالعدم لتعذر السجود عليه فسقط السجود عنه أصلا وكذلك اللاحق وهو المدرك لاول صلاة الامام اذا فاته بعضها بعد الشروع بسبب النوم أو الحدث السابق بأن نام خلف الامام ثم انتبه وقد سبقه الامام بركعة أو فرغ من صلاته أو سبقه الحدث فذهب وتوضأ وقد سبقه الامام بشئ من صلاته أو فرغ عنها فاشتغل بقضاء ما سبق به فسها فيه لا سهو عليه لانه فى حكم المصلى خلف الامام ألا ترى انه لا قراءة عليه وأما المسبوق اذا سها فيما يقضى وجب عليه السهو لانه فيما يقضى بمنزلة المنفرد ألا ترى انه يفترض عليه القراءة وأما المقيم اذا اقتدى بالمسافر ثم قام الى اتمام صلاته وسها هل يلزمه سجود السهو ذكر فى الأصل وقال انه يتابع الامام فى سجود السهو واذا سها فيما يتم فعليه سجود السهو أيضا وذكر الكرخى فى مختصره انه كاللاحق لا يتابع الامام فى سجود السهو واذا سها فيما يتم لا يلزمه سجود السهو لانه مدرك لأول الصلاة فكان فى حكم المقتدى فيما يؤديه بتلك التحريمة كاللاحق ولهذا لا يقرأ كاللاحق والصحيح ما ذكر فى الأصل لانه ما اقتدى بامامه الا بقدر صلاة الامام فاذا انقضت صلاة الامام صار منفردا فيما وراء ذلك وانما لا يقرأ فيما يتم لأن القراءة فرض فى الأوليين وقد قرأ الامام فيهما فكانت قراءة له وسهو الامام يوجب السجود عليه وعلى المقتدى لأن متابعة الامام واجبة قال النبى صلى الله عليه وسلم تابع امامك على أى حال وجدته ولأن المقتدى تابع للامام والحكم فى التبع ثبت بوجود السبب فى الأصل فكان سهو الامام سببا لوجوب السهو عليه وعلى المقتدى ولهذا لو سقط عن الامام بسبب من الأسباب بأن تكلم أو أحدث متعمدا أو خرج من المسجد يسقط عن المقتدى وكذلك اللاحق يسجد لسهو الامام اذا سها فى حال نوم اللاحق أو ذهابه الى الوضوء لانه فى حكم المصلى خلفه ولكن لا يتابع الامام فى سجود السهو اذا انتبه فى حال اشتغال الامام بسجود السهو أو جاء اليه من الوضوء فى هذه الحالة بل يبدأ بقضاء ما فاته ثم يسجد فى آخر صلاته بخلاف المسبوق أو المقيم خلف المسافر حيث يتابع الامام فى سجود السهو ثم يشتغل بالاتمام (والفرق) ان اللاحق التزم متابعة الامام فيما اقتدى به على نحو ما فصل الامام وانه اقتدى به فى حق جميع الصلاة فيتابعه فى جميعها على نحو ما يؤدى الامام والامام أدى الأول فالأول وسجد لسهوه فى آخر صلاته فكذا هو فأما المسبوق فقد التزم بالاقتداء به متابعته بقدر ما هو صلاة الامام وقد أدرك هذا القدر فيتابعه فيه ثم ينفرد وكذا المقيم المقتدى بالمسافر ولو سجد اللاحق مع الامام للسهو وتابعه فيه لم يجزه لأنه سجد قبل أوانه فى حقه فلم يقع معتدا به فعليه أن يعيد اذا فرغ من قضاء ما عليه ولكن لا تفسد صلاته لأنه ما زاد الا سجدتين بخلاف المسبوق اذا تابع الامام فى سجود السهو ثم تبين انه لم يكن على الامام سهو حيث تفسد صلاة المسبوق اذا تابع الامام وما زاد الا سجدتين لأن من الفقهاء من قال لا تفسد صلاة المسبوق على ما نذكره ثم الفرق ان فساد الصلاة هناك ليس لزيادة السجدتين بل للاقتداء فى موضع كان عليه الانفراد فى ذلك الموضع ولم يوجد ههنا لان اللاحق مقتد فى جميع ما يؤدى فلهذا لم تفسد صلاته وكذلك المسبوق يسجد

لسهو الامام سواء كان سهوه بعد الاقتداء به أو قبله بأن كان مسبوقا بركعة وقد سها الامام فيها وعن ابراهيم النخعى انه لا يسجد لسهوه أصلا لأن محل السهو بعد السلام وانه لا يتابعه فى السلام فلا يتصور المتابعة فى السهو (ولنا) ان سجود السهو يؤدى فى تحريمة الصلاة فكانت الصلاة باقية واذا بقيت الصلاة بقيت التبعية فيتابعه فيما يؤدى من الافعال بخلاف التكبير والتلبية حتى لا يلبى المسبوق ولا يكبر مع الامام فى أيام التشريق لان التكبير والتلبية لا يؤديان فى تحريمة الصلاة ألا ترى انه لو ضحك قهقهة فى تلك الحالة لا تنتقض طهارته ولو اقتدى به انسان لا يصح بخلاف سجدتى السهو فانهما يؤديان فى تحريمة الصلاة بخلاف انتقاض الطهارة بالقهقهة وصح الاقتداء به فى تلك الحالة (فان) قيل ينبغى أن لا يسجد المسبوق مع الامام لانه ربما يسهو فيما يقضى فيلزمه السجود أيضا فيؤدى الى التكرار وانه غير مشروع ولانه لو تابعه فى السجود يقع سجوده فى وسط الصلاة وذا غير صواب (فالجواب) ان التكرار فى صلاة واحدة غير مشروع وهما صلاتان حكما وان كانت التحريمة واحدة لان المسبوق فيما يقضى كالمنفرد ونظيره المقيم اذا اقتدى بالمسافر فسها الامام يتابعه المقيم فى السهو وان كان المقتدى ربما يسهو فى اتمام صلاته وعلى تقدير السهو يسجد فى أصح الروايتين على ما مر لكن لما كان منفردا فى ذلك كانا صلاتين حكما وان كانت التحريمة واحدة كذا ههنا ثم المسبوق انما يتابع الامام فى السهو دون السلام بل ينتظر الامام حتى يسلم فيسجد فيتابعه فى سجود السهو لا فى سلامه وان سلم فان كان عامدا تفسد صلاته وان كان ساهيا لا تفسد ولا سهو عليه لأنه مقتد وسهو المقتدى باطل فاذا سجد الامام للسهو يتابعه فى السجود ويتابعه فى التشهد ولا يسلم اذا سلم الامام لان هذا السلام للخروج عن الصلاة وقد بقى عليه أركان الصلاة فاذا سلم مع الامام فان كان ذاكرا لما عليه من القضاء فسدت صلاته لانه سلام عمد وان لم يكن ذاكرا له لا تفسد لانه سلام سهو فلم يخرجه عن الصلاة وهل يلزمه سجود السهو لاجل سلامه ينظر ان سلم قبل تسليم الامام أو سلما معا لا يلزمه لان سهوه سهو المقتدى وسهو المقتدى متعطل وان سلم بعد تسليم الامام لزمه لان سهوه سهو المنفرد فيقضى ما فاته ثم يسجد للسهو فى آخر صلاته ولو سها الامام فى صلاة الخوف سجد للسهو وتابعه فيهما الطائفة الثانية وأما الطائفة الاولى فانما يسجدون بعد الفراغ من الاتمام لان الطائفة الثانية بمنزلة المسبوقين اذ لم يدركوا مع الامام أول الصلاة والطائفة الأولى بمنزلة اللاحقين لادراكهم أول صلاة الامام ولو قام المسبوق الى قضاء ما سبق به ولم يتابع الامام فى السهو سجد فى آخر صلاته استحسانا والقياس أن يسقط لأنه منفرد فيما يقضى وصلاة المنفرد غير صلاة المقتدى فصار كمن لزمته السجدة فى صلاة فلم يسجد حتى خرج منها ودخل فى صلاة أخرى لا يسجد فى الثانية بل يسقط كذا هذا وجه الاستحسان ان التحريمة متحدة فان المسبوق يبنى ما يقضى على تلك التحريمة فجعل الكل كانها صلاة واحدة لاتحاد التحريمة واذا كان الكل صلاة واحدة وقد تمكن فيها النقصان بسهو الامام ولم يجبر ذلك بالسجدتين فوجب جبره وقد خرج الجواب عن وجه القياس انه منفرد فى القضاء لانا نقول نعم فى الافعال أما هو مقتد فى التحريمة ألا ترى انه لا يصح اقتداء غيره فجعل كانه خلف الامام فى حق التحريمة ولو سها فيما يقضى ولم يسجد لسهو الامام كفاه سجدتان لسهوه ولما عليه من قبل الامام لان تكرار السهو فى صلاة واحدة غير مشروع ولو سجد لسهو الامام ثم سها فيما يقضى فعليه السهو لما مر ان ذلك اذا سهوين فى صلاتين حكما فلم يكن تكرارا ولو أدرك الامام بعد ما سلم للسهو فهذا لا يخلو من ثلاثة أوجه اما ان أدركه قبل السجود أو فى حال السجود أو بعد ما فرغ من السجود فان أدركه قبل السجود أو فى حال السجود يتابعه فى السجود لانه بالاقتداء التزم متابعة الامام فيما أدرك من صلاته وسجود السهو من أفعال صلاة الامام فيتابعه فيه وليس عليه قضاء السجدة الأولى اذا أدركه فى الثانية لان المسبوق لم يوجد منه السهو وانما يجب عليه السجود لسهو الامام لتمكن النقص فى تحريمة الامام وحين دخل فى صلاة الامام كان النقصان بقدر ما يرتفع بسجدة واحدة وهو قد أتى بسجدة واحدة فانجبر النقص فلا يجب عليه شئ آخر بخلاف ما اذا اقتدى به قبل أن يسجد شيأ ثم لم يتابع امامه وقام وأتم صلاته حيث يسجد السجدتين استحسانا لان

هناك اقتدى بالامام وتحريمته ناقصة نقصانا لا ينجبر الا بسجدتين و بقى النقصان لانعدام الجابر فيأتى به فى آخر الصلاة لاتحاد التحريمة على ما مر وان أدركه بعد ما فرغ من السجود صح اقتداؤه به وليس عليه السهو بعد فراغه من صلاة نفسه لما ذكرنا ان وجوب السجود على المسبوق بسبب سهو الامام لتمكن النقص فى تحريمة الامام وحين دخل فى صلاة الامام كان النقص انجبر بالسجدتين ولا يعقل وجود الجابر من غير نقص والله أعلم ومن سلم وعليه سهو فسبقه الحدث فهذا لا يخلو اما ان كان منفردا أو اماما فان كان منفردا توضأ وسجد لان الحدث السابق لا يقطع التحريمة ولا يمنع بناء بعض الصلاة على البعض فلان لا يمنع بناء سجدتى السهو أولى وان كان اماما استخلف لانه عجز عن سجدتى السهو فيقدم الخليفة ليسجد كما لو بقى عليه ركن أو التسليم ثم لا ينبغى أن يقدم المسبوق ولا للمسبوق أن يتقدم لان غيره أقدر على اتمام صلاة الامام بل يقدم رجلا أدرك أول صلاة الامام فيسلم بهم و يسجد سجدتى السهو ولكن مع هذا لو قدمه أو تقدم جاز لانه قادر على اتمام الصلاة فى الجملة ولا يأتى بسجدتى السهو لان أوان السجود بعد التسليم وهو عاجز عن التسليم لان عليه البناء فلو سلم افسدت صلاته لانه سلام عمد وعليه ركن وحينئذ يتعذر عليه البناء فيتأخر و يقيم مدركا ليسلم بهم و يسجد سجدتى السهو و يسجد هو معهم كما لو كان الامام هو الذى يسجد للسهو ثم يقوم الى قضاء ما سبق به وحده وان لم يسجد مع خليفته سجد فى آخر صلاته استحسانا على ما ذكرنا فى حق الامام الأول فان لم يجد الامام المسبوق مدركا وكان الكل مسبوقين قاموا وقضوا ما سبقوا به فرادى لان تحريمة المسبوق انعقدت للاداء على الانفراد ثم اذا فرغوا لا يسجدون فى القياس وفى الاستحسان يسجدون وقد بينا وجه القياس والاستحسان ولو قام المسبوق الى قضاء ما سبق به بعد ما سلم الامام ثم تذكر الامام ان عليه سجود السهو فسجدهما يعود الى صلاة الامام ولا يقتدى ولا يعتد بما قرأ أو ركع (والجملة) فى المسبوق اذا قام الى قضاء ما عليه فقضاءه انه لا يخلو ما قام اليه وقضاءه اما أن يكون قبل أن يقعد الامام قدر التشهد أو بعد ما قعد قدر التشهد فان كان ما قام اليه وقضاه قبل أن يقعد الامام قدر التشهد لم يجزه لان الامام ما بقى عليه فرض لم ينفرد المسبوق به عنه لانه التزم متابعته فيما بقى عليه من الصلاة وهو قد بقى عليه فرض وهو القعدة فلم ينفرد فبقى مقتديا وقراءة المقتدى خلف الامام لا تعتبر قراءة من صلاته وانما تعتبر من قيامه وقراءته ما كان بعد ذلك فان كان مسبوقا بركعة او ركعتين فوجد بعد ما قعد الامام قدر التشهد قيام وقراءة قدر ما تجوز به الصلاة جازت صلاته لانه لما قعد الامام قدر التشهد فقد انفرد لانقطاع التبعية بانقضاء اركان صلاة الامام فقد أتى بما فرض عليه من القيام والقراءة فى أوانه فكان معتدا به وان لم يوجد مقدار ذلك أو وجد القيام دون القراءة لا تجوز صلاته لانعدام ما فرض عليه فى أوانه وان كان مسبوقا بثلاث ركعات فان لم يركع حتى فرغ الامام من التشهد ثم ركع وقرأ فى الركعتين بعد هذه الركعة جازت صلاته لان القيام فرض فى كل ركعة وفرض القراءة فى الركعتين ولا يعتد بقيامه ما لم يفرغ الامام من التشهد فاذا فرغ الامام من التشهد قبل أن يركع هو فقد وجد القيام وان قل فى هذه الركعة و وجدت القراءة فى الركعتين بعد هذه الركعة فقد أتى بما فرض عليه فتجوز صلاته وان كان ركع قبل فراغ الامام من التشهد لم تجز صلاته لانه لم يوجد قيام معتد به فى هذه الركعة لان ذلك هو القيام بعد تشهد الامام ولم يوجد فلهذا فسدت صلاته وأما اذا قام المسبوق الى قضاء ما عليه بعد فراغ الامام من التشهد قبل السلام فقضاءه أجزأه وهو مسىء أما الجواز فلان قيامه حصل بعد فراغ الامام من أركان الصلاة وأما الاساءة فلتركه انتظار سلام الامام لان أوان قيامه للقضاء بعد خروج الامام من الصلاة فينبغى أن يؤخر القيام عن السلام ولو قام بعد ما سلم ثم تذكر الامام سجدتى السهو فخرلهما فهذا على وجهين اما ان كان المسبوق قيد ركعته بالسجدة أو لم يقيد فان لم يقيد ركعته بالسجدة رفض ذلك و يسجد مع الامام لان ما أتى به ليس بفعل كامل وكان محتملا للرفض و يكون تركه قبل التمام منعا له عن الثبوت حقيقة فجعل كان لم يوجد فيعود و يتابع امامه لان متابعة الامام فى الواجبات واجبة وبطل ما أتى به من القيام والقراءة والركوع لما بينا فان لم يعد الى متابعة الامام ومضى على قضائه جازت صلاته لان عود

الامام الى سجود السهو ولا يرفع التشهد والباقى على الامام سجود السهو وهو واجب والمتابعة فى الواجب واجبة فترك الواجب لا يوجب فساد الصلاة ألا ترى لو تركه الامام لا تفسد صلاته فكذا المسبوق ويسجد سجدتى السهو بعد الفراغ من قضائه استحسانا وان كان المسبوق قيد ركعته بالسجدة لا يعود الى متابعة الامام لان الانفراد قد تم وليس على الامام ركن ولو عاد فسدت صلاته لانه اقتدى بغيره بعد وجود الانفراد ووجوبه فتفسد صلاته ولو ذكر الامام سجدة تلاوة فسجدها فان كان المسبوق لم يقيد ركعته بالسجدة فعليه أن يعود الى متابعة الامام لما مر فيسجد معه للتلاوة ويسجد للسهو ثم يسلم الامام ويقوم المسبوق الى قضاء ما عليه ولا يعتد بما أتى به من قبل لما مر ولو لم يعد فسدت صلاته لان عود الامام الى سجدة التلاوة يرفض القعدة فى حق الامام وهو بعد لم يصر منفردا الا ان ما أتى به دون فعل صلاة فترتفض القعدة فى حقه أيضا فاذا ارتفضت فى حقه لا يجوز له الانفراد لان هذا أوان وجوب المتابعة والانفراد فى هذه الحالة مفسد للصلاة وان كان قد قيد ركعته بالسجدة فان عاد الى متابعة الامام فسدت صلاته رواية واحدة وان لم يعد ومضى عليها ففيه روايتان ذكر فى الاصل أن صلاته فاسدة وذكر فى نوادر أبى سليمان أنه لا تفسد صلاته وجه رواية الاصل أن العود الى سجدة التلاوة يرفض القعدة فتبين أن المسبوق انفرد قبل أن يقعد الامام والانفراد فى موضع يجب فيه الاقتداء مفسد للصلاة وجه نوادر أبى سليمان أن ارتفاض القعدة فى حق الامام لا يظهر فى حق المسبوق لان ذلك بالعود الى التلاوة والعود حصل بعد ما تم انفراده عن الامام وخرج عن متابعته فلا يتعدى حكمه اليه الا ترى أن جميع الصلاة لو ارتفضت بعد انقطاع المتابعة لا يظهر فى حق المؤتم بأن ارتد الامام بعد الفراغ من الصلاة والعياذ بالله بطلت صلاته ولا تبطل صلاة القوم ففى حق القعدة أولى ولذا لو صلى الظهر بقوم يوم الجمعة ثم راح الى الجمعة فادركها ارتفض ظهره ولم يظهر الرفض فى حق القوم بخلاف ما اذا لم يقيد ركعته بالسجدة لان هناك الانفراد لم يتم على ما قررنا (ونظير) هذه المسئلة مقيم اقتدى بمسافر وقام الى اتمام صلاته بعد ما تشهد الامام قبل أن يسلم ثم نوى الامام الاقامة حتى تحول فرضه أربعا فان لم يقيد ركعته بالسجدة فعليه أن يعود الى متابعة الامام وان لم يعد فسدت صلاته وان كان قيد ركعته بالسجدة فان عاد فسدت صلاته وان لم يعد ومضى عليها وأتم صلاته لا تفسد ولو ذكر الامام ان عليه سجدة صلبية فان كان المسبوق لم يقيد ركعته بالسجدة لا شك انه يجب عليه العود ولو لم يعد فسدت صلاته لما مر فى سجدة التلاوة وان قيد ركعته بالسجدة فصلاته فاسدة عاد الى المتابعة أو لم يعد فى الروايات كلها لانه انتقل عن صلاة الامام وعلى الامام ركنان السجدة والقعدة وهو عاجز عن متابعته بعد اكمال الركعة ولو انتقل وعليه ركن واحد وعجز عن متابعته تفسد صلاته فههنا أولى (رجل) صلى الظهر خمسا ثم تذكر فهذا لا يخلو اما ان قعد فى الرابعة قدر التشهد أو لم يقعد وكل وجه على وجهين اما ان قيد الخامسة بالسجدة أو لم يقيد فان قعد فى الرابعة قدر التشهد وقام الى الخامسة فان لم يقيدها بالسجدة حتى تذكر يعود الى القعدة ويتمها ويسلم لما مر وان قيدها بالسجدة لا يعود عندنا خلافا للشافعى على ما مر ثم عندنا اذا كان ذلك فى الظهر أو فى العشاء فالاولى أن يضيف اليها ركعة أخرى ليصير له نفلا اذ التنفل بعدهما جائز وما دون الركعتين لا يكون صلاة تامة كما قال ابن مسعود والله ما أجزأت ركعة قط وان كان فى العصر لا يضيف اليها ركعة أخرى بل يقطع لان التنفل بعد العصر غير مشروع وروى هشام عن محمد أنه يضيف اليها أخرى أيضا لان التنفل بعد العصر انما يكره اذا شرع فيه قصدا فاما اذا وقع فيه بغير قصده فلا يكره وان لم يضف اليها ركعة أخرى فى الظهر بل قطعها لا قضاء عليه عندنا وعند زفر يقضى ركعتين وهى مسئلة الشروع فى الصلاة المظنونة والصوم المظنون لان الشروع ههنا فى الخامسة على ظن أنها عليه وان أضاف اليها أخرى فى الظهر هل تجزئ هاتان الركعتان عن السنة التى بعد الظهر قال بعضهم يجزيان لان السنة بعد الظهر ليست الا ركعتين يؤديان نفلا وقد وجد والصحيح انهما لا يجزيان عنها لان السنة أن يتنفل بركعتين بتحريمة على حدة لا بناء على تحريمة غيرها فلم يوجد هيئة السنة فلا تنوب عنها وبه كان يفتى الشيخ أبو عبد الله الجرجانى ثم اذا أضاف اليها ركعة

أخرى فعليه السهو استحسانا والقياس أن لا سهو عليه لان السهو تمكن في الفرض وقد أدى بعدها صلاة أخرى وجه الاستحسان أنه انما بنى النفل على تلك التحريمة وقد تمكن فيها النقص بالسهو فيجبر بالسجدتين على ماذكرنا في المسبوق (ثم) اختلف أصحابنا أن هاتين السجدتين للنقص المتمكن في الفرض أو للنقص المتمكن في النفل فعند أبي يوسف للنقص المتمكن في النفل لدخوله فيه لا على وجه السنة وعند محمد للنقص الذي تمكن في الفرض فالحاصل أن عند أبي يوسف انقطعت تحريمة الفرض بالانتقال الى النفل فلا وجه الى جبر نقصان الفرض بعد الخروج منه وانقطاع تحريمته وعند محمد التحريمة باقية لأنها اشتملت على أصل الصلاة ووصفها وبالانتقال الى النفل انقطع الوصف لا غير فبقيت التحريمة الا ترى أن بناء النفل على تحريمة الفرض جائز في حق الاقتداء حتى جاز اقتداء المتنفل بالمفترض فكذا بناء فعل نفسه على تحريمة فرضه يكون جائزا والاصل في البناء هو البناء في احرام واحد وفائدة هذا الخلاف أنه لو جاء انسان واقتدى به في هاتين الركعتين يصلي ركعتين عند أبي يوسف ولو أفسده يلزمه قضاء ركعتين وان كان لا امام لو أفسده لا قضاء عليه عند أصحابنا الثلاثة ومن هذا صحح مشايخ بلخ اقتداء البالغين بالصبيان في التطوعات فقالوا يجوز أن تكون الصلاة مضمونة في حق المقتدي وان لم تكن مضمونة في حق الامام استدلالا بهذه المسئلة ومشايخنا بما وراء النهر لم يجوزوا ذلك وعند محمد يصلي ستا ولو أفسدها لا يجب عليه القضاء كما لا يجب على الامام وذكر الشيخ أبو منصور الماتريدي أن الاصح أن تجعل السجدتان جبرا للنقص المتمكن في الاحرام وهو احرام واحد فيجبر بهما النقص المتمكن في الفرض والنفل جميعا واليه ذهب الشيخ أبو بكر بن أبي سعيد هذا الذي ذكرنا اذا قعد في الرابعة قدر التشهد فأما اذا لم يقعد وقام الى الخامسة فان لم يقيدها بالسجدة يعود لما مر وان قيد فسد فرضه وعند الشافعي لا يفسد ويعود الى القعدة ويخرج عن الفرض بلفظ السلام بعد ذلك وصلاته تامة بناء على أصله الذي ذكرنا أن الركعة الكاملة في احتمال النقص ومادونها سواء فكان كما لو تذكر قبل أن يقيد الخامسة بسجدة وروى أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى الظهر خمسا ولم ينقل انه كان قعد في الرابعة ولا انه أعاد صلاته (ولنا) ماذكرنا أنه وجد فعل كامل من افعال الصلاة وقد انعقد نفلا فصار خارجا من الفرض ضرورة حصوله في النفل لاستحالة كونه فيهما وقد بقي عليه فرض وهو القعدة الاخيرة والخروج عن الصلاة مع بقاء فرض من فرائضها يوجب فساد الصلاة وأما الحديث فتأويله انه كان قعد في الرابعة لا ترى أن الراوي قال صلى الظهر والظهر اسم لجميع أركانها ومنها القعدة وهذا هو الظاهر أنه قام الى الخامسة على تقدير أن هذه القعدة هي القعدة الأولى لان هذا أقرب الى الصواب فيحمل فعله عليه والله اعلم ثم الفساد عند أبي يوسف بوضع رأسه بالسجدة وعند محمد برفع رأسه عنها حتى لو سبقه الحدث في هذه الحالة لا تفسد صلاته عند محمد وعليه أن ينصرف ويتوضأ ويعود ويتشهد ويسلم ويسجد سجدتي السهو لان السجدة لا تصح مع الحدث فكأنه لم يسجد وعند أبي حنيفة وأبي يوسف فسدت صلاته بنفس الوضع فلا يعود ثم الذي يفسد عند أبي حنيفة وأبي يوسف الفرضية لا أصل الصلاة حتى كان الاولى ان يضيف اليها ركعة أخرى فتصير الست له نفلا ثم يسلم ثم يستقبل الظهر وعند محمد يفسد اصل الصلاة بناء على أن أصل الفرضية متى بطلت بطلت التحريمة عنده وعندهما لا تبطل وهذا الخلاف غير منصوص عليه وانما استخرج من مسئلة ذكرها في الاصل في باب الجمعة وهو أن مصلي الجمعة اذا خرج وقتها وهو وقت الظهر قبل اتمام الجمعة ثم قهقه تنتقض طهارته عندهما وعنده لا تنتقض وهذا يدل على أنه بقي نفلا عندهما خلافا له وكذا ترك القعدة في كل شفع من التطوع عنده مفسد وعندهما غير مفسد وهذه مسئلة عظيمة لها شعب كثيرة أعرضنا عن ذكر تفاصيلها وجملها ومعاني الفصول وعللها حالة الى الجامع الصغير وانما أفردنا هذه المسئلة بالذكر وان كان بعض فروعها دخل في بعض ماذكرنا من الاقسام لما أن لها فروعا أخر لا تناسب مسائل الفصل وكرهنا قطع الفرع عن الاصل فرأينا الصواب في ايرادها بفروعها في آخر الفصل تتميما للفائدة والله الموفق

﴿فصل﴾ وأما سجدة التلاوة فالكلام فيها يقع في مواضع في بيان وجوبها وفي بيان كيفية الوجوب وفي بيان سبب

الوجوب وفى بيان من تجب عليه ومن لا تجب ويتضمن بيان شرائط الوجوب وفى بيان شرائط جوازها وفى بيان محل ادائها وفى بيان كيفية ادائها وفى بيان سببها وفى بيان مواضعها من القرآن أما الاول فقد قال أصحابنا انها واجبة وقال الشافعى انها مستحبة وليست بواجبة واحتج بحديث الاعرابى حين علمه رسول الله صلى الله عليه وسلم الشرائع فقال هل على غيرهن قال لا الا ان تطوع فلو كانت سجدة التلاوة واجبة لما احتمل ترك البيان بعد السؤال وعن عمر رضى الله عنه أنه تلا آية السجدة على المنبر وسجد ثم تلاها فى الجمعة الثانية فتشوف الناس للسجود فقال أما انها لم تكتب علينا الا ان نشاء (ولنا) ما روى أبو هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال اذا تلا ابن آدم آية السجدة فسجد اعتزل الشيطان يبكى ويقول أمر ابن آدم بالسجود فسجد فله الجنة وأمرت بالسجود فلم أسجد فلى النار والاصل أن الحكيم متى حكى عن غير الحكيم أمرا ولم يعقبه بالنكير يدل ذلك على أنه صواب فكان فى الحديث دليل على كون ابن آدم مأمورا بالسجود ومطلق الأمر للوجوب ولان الله تعالى ذم أقواما بترك السجود فقال واذا قرئ عليهم القرآن لا يسجدون وانما يستحق الذم بترك الواجب ولان مواضع السجود فى القرآن منقسمة منها ما هو أمر بالسجود والزام للوجوب كما فى آخر سورة القلم ومنها ما هو اخبار عن استكبار الكفرة عن السجود فيجب علينا مخالفتهم بتحصيله ومنها ما هو اخبار عن خشوع المطيعين فيجب علينا متابعتهم لقوله تعالى فبهداهم اقتده وعن عثمان وعلى وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رضى الله عنهم أنهم قالوا السجدة على من تلاها وعلى من سمعها وعلى من جلس لها على اختلاف الفاظهم وعلى كلمة ايجاب وأما حديث الاعرابى فيه بيان الواجب ابتداء لا ما يجب بسبب يوجد من العبد الا ترى أنه لم يذكر المنذور وهو واجب وأما قول عمر رضى الله عنه فنقول بموجبه انها لم تكتب علينا بل أوجبت وفرق بين الفرض والواجب على ما عرف فى موضعه

﴿فصل﴾ وأما بيان كيفية وجوبها فاما خارج الصلاة فانها تجب على سبيل التراخى دون الفور عند عامة أهل الاصول لان دلائل الوجوب مطلقة عن تعيين الوقت فتجب فى جزء من الوقت غير عين ويتعين ذلك بتعيينه فعلا وانما يتضيق عليه الوجوب فى آخر عمره كما فى سائر الواجبات الموسعة (وأما) فى الصلاة فانها تجب على سبيل التضييق لقيام دليل التضييق وهو انها وجبت بما هو من أفعال الصلاة وهو القراءة فالتحقت بافعال الصلاة وصارت جزأ من أجزائها ولهذا يجب اداؤها فى الصلاة ولا يوجب حصولها فى الصلاة نقصانا فيها وتحصيل ما ليس من الصلاة فى الصلاة ان لم يوجب فسادها يوجب نقصانا واذا التحقت بافعال الصلاة وجب اداؤها مضيقا كسائر افعال الصلاة بخلاف خارج الصلاة لان هناك لا دليل على التضييق ولهذا قلنا اذا تلا آية السجدة فلم يسجد ولم يركع حتى طالت القراءة ثم ركع ونوى السجود لم يجزه وكذا اذا نواها فى السجدة الصلبية لانها صارت دينا والدين يقضى بماله لا بما عليه والركوع والسجود عليه فلا يتأدى به الدين على ما نذكر ولهذا قلنا انه لا يجوز التيمم للتلاوة فى المصر لأن عدم الماء فى المصر لا يتحقق عادة والجواز بالتيمم مع وجود الماء ان يكون الا لخوف الفوت أصلا كما فى صلاة الجنازة والعيد ولا خوف ههنا لانعدام وقت معين لها خارج الصلاة فلم يتحقق التيمم طهارة والطهارة شرط لادائها بالاجماع

﴿فصل﴾ وأما سبب وجوب السجدة فسبب وجوبها أحد شيئين التلاوة أو السماع كل واحد منهما على حاله موجب فيجب على التالى الاصم والسامع الذى لم يتل أما التلاوة فلا يشكل وكذا السماع لما بينا أن الله تعالى الحق اللائمة بالكفار لتركهم السجود اذا قرئ عليهم القرآن بقوله تعالى فما لهم لا يؤمنون واذا قرئ عليهم القرآن لا يسجدون وقال تعالى انما يؤمن بآياتنا الذين اذا ذكروا بها خروا سجدا الآية من غير فصل فى الآيتين بين التالى والسامع وروينا عن كبار الصحابة رضى الله عنهم السجدة على من سمعها ولان حجة الله تعالى تلزمه بالسماع كما تلزمه بالتلاوة فيجب أن يخضع لحجة الله تعالى بالسماع كما يخضع بالقراءة ويستوى الجواب فى حق التالى

بين ما اذا تلى السجدة بالعربية أو بالفارسية فى قول أبى حنيفة رحمه الله تعالى حتى قال أبو حنيفة يلزمه السجود فى الحالين وأما فى حق السامع فان سمعها ممن يقرأ بالعربية فقالوا يلزمه بالاجماع فهم أو لم يفهم لان السبب قد وجد فيثبت حكمه ولا يقف على العلم اعتبارا بسائر الاسباب وان سمعها ممن يقرأ بالفارسية فكذلك عند أبى حنيفة بناء على أصله ان القراءة بالفارسية جائزة وقال أبو يوسف فى الامالى ان كان السامع يعلم انه يقرأ القرآن فعليه السجدة والا فلا وهذا ليس بسديد لانه ان جعل الفارسية قرآنا ينبغى ان يجب سواء فهم أو لم يفهم كما لو سمعها ممن يقرأ بالعربية وان لم يجعله قرآنا ينبغى أن لا يجب وان فهم ولو اجتمع سببا الوجوب وهما التلاوة والسماع بان تلا السجدة ثم سمعها أو سمعها ثم تلاها أو تكرر أحدهما فنقول الاصل ان السجدة لا يتكرر وجوبها الا بأحد أمور ثلاثة اما اختلاف المجلس أو التلاوة أو السماع حتى ان من تلا آية واحدة مرارا فى مجلس واحد تكفيه سجدة واحدة والاصل فيه ما روى ان جبريل عليه السلام كان ينزل بالوحى فيقرأ آية السجدة على رسول الله صلى الله عليه وسلم ورسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسمع ويتلقن ثم يقرأ على أصحابه وكان لا يسجد الا مرة واحدة وروى عن أبى عبد الرحمن السلمى معلم الحسن والحسين رضى الله عنهم انه كان يعلم الآية مرارا وكان لا يزيد على سجدة واحدة والظاهر أن عليا رضى الله عنه كان عالما بذلك ولم ينكر عليه وروى عن أبى موسى الاشعرى رضى الله عنه انه كان يكرر آية السجدة حين كان يعلم الصبيان وكان لا يسجد الا مرة واحدة ولان المجلس الواحد جامع للكلمات المتفرقة كما فى الايجاب والقبول ولان فى ايجاب السجدة فى كل مرة ايقاعا فى الحرج لكون المعلمين مبتلين بتكرار الآية لتعليم الصبيان والحرج منفى بنص الكتاب ولان السجدة متعلقة بالتلاوة والمرة الاولى هى الحاصلة للتلاوة فاما التكرار فلم يكن لحق التلاوة بل للتحفظ أو للتدبر والتأمل فى ذلك وكل ذلك من عمل القلب ولا تعلق لوجوب السجدة به بل الاجراء على اللسان الذى هو من ضرورة ما هو فعل القلب أو وسيلة اليه من أفعاله فالتحق بما هو فعل القلب وذلك ليس بسبب كذا علل الشيخ أبو منصور (وأما) الصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم بان ذكره أو سمع ذكره فى مجلس واحد مرارا فلم يذكر فى الكتب وذهب المتقدمون من اصحابنا الى انه يكفيه مرة واحدة قياسا على السجدة وقال بعض المتأخرين يصلى عليه فى كل مرة لقوله صلى الله عليه وسلم لا تجفونى بعد موتى فقيل له وكيف نجفوك يا رسول الله فقال ان أذكر فى موضع فلا يصلى على وبه تبين انه حق رسول الله صلى الله عليه وسلم وحقوق العباد لا تتداخل وعلى هذا اختلفوا فى تشميت العاطس ان من عطس وحمد الله تعالى فى مجلس واحد مرارا فقال بعضهم ينبغى للسامع أن يشمت فى كل مرة لانه حق العاطس والاصح انه اذا زاد على الثلاث لا يشمته لما روى عن عمر رضى الله عنه انه قال للعاطس فى مجلسه بعد الثلاث قم فانتثر فانك مزكوم (ثم) لا فرق ههنا بين ما اذا تلا مرارا ثم سجد وبين ما اذا تلا وسجد ثم تلا بعد ذلك مرارا فى مجلس واحد حتى لا يلزمه سجدة أخرى فرق بين هذا وبين ما اذا زنى مرارا انه لا يحد الا مرة واحدة ولو زنى مرة ثم حد ثم زنى مرة أخرى يحد ثانيا وكذا ثالثا ورابعا والفرق ان هناك تكرر السبب لمساواة كل فعل الاول فى المأثم والقبح وفساد الفراش وكل معنى صار به الاول سببا الا انه لما أقيم عليه الحد جعل ذلك حكما لكل سبب بل يكون له حكما لهذا وحكما لذاك وجعل كان كل سبب ليس غيره فى حق نفسه لحصول ما شرع له الحد وهو الزجر عن المعاودة فى المستقبل فاذا وجد الزنا بعد ذلك انعقد سببا كالذى تقدم فلا بد من وجود حكمه بخلاف ما نحن فيه لان ههنا السبب هو التلاوة والمرة الاولى هى الحاصلة بحق التلاوة على ما مر فلم يتكرر السبب وهذا المعنى لا يتبدل بتخلل السجدة بينهما وعدم التخلل لحصول الثانية بحق التأمل والتحفظ فى الحالين وكذا السامع لتلك التلاوات المتكررة لا يلزمه الا بالمرة الاولى لان ما وراءها فى حقه جعل غير سبب بل تابعا للتأمل والحفظ لانه فى حقه يفيد المعنيين جميعا أعنى الاعانة على الحفظ والتدبر بخلاف ما اذا سمع انسان آخر المرة الثانية أو الثالثة أو الرابعة وذلك فى حقه أول ما سمع حيث تلزمه السجدة لان ذلك فى حقه سماع التلاوة ولان كل مرة تلاوة حقيقة لان الحقيقة جعلت ساقطة

فى حق من تكررت فى حقه فى حق من لم تتكرر بقيت على حقيقتها وبخلاف ما اذا قرأ آية واحدة فى مجالس مختلفة لان هنالك النصوص منعدمة والجامع وهو المجلس غير ثابت والحرج منفى ومعنى التفكر والتدبر زائل لانها فى المجلس الآخر حصلت بحق التلاوة لينال ثوابها فى ذلك المجلس وبخلاف ما اذا قرأ آيات متفرقة فى مجلس واحد لزوال هذه المعانى أيضا أما النصوص فلا تشكل وكذا المعنى الجامع لان المجلس لا يجعل الكلمات المختلفة الجنس بمنزلة كلمة واحدة كمن أقر لانسان بألف درهم ولآخر بمائة دينار ولعبده بالعتق فى مجلس واحد لا يجعل المجلس الكل اقرارا واحدا وكذا الحرج منتف وكذا التلاوة الثانية لا تكون للتدبر فى الاولى والله أعلم ولو تلاها فى مكان وذهب عنه ثم انصرف اليه فاعادها فعليه أخرى لانها عند اختلاف المجلس حصلت بحق التلاوة فتجدد السبب وعن محمد ان هذا اذا بعد عن ذلك المكان فان كان قريبا منه لم يلزمه أخرى ويصير كانه تلاها فى مكانه لحديث أبى موسى الاشعرى انه كان يعلم الناس بالبصرة وكان يزحف الى هذا تارة والى هذا تارة أخرى فيعلمهم آية السجدة ولا يسجد الا مرة واحدة ولو تلاها فى موضع ومعه رجل يسمعها ثم ذهب التالى عنه ثم انصرف اليه فاعادها والسامع على مكانه سجد التالى لكل مرة لتجدد السبب فى حقه وهو التلاوة عند اختلاف المجلس وأما السامع فليس عليه الا سجدة واحدة لان السبب فى حقه سماع التلاوة والثانية ما حصلت بحق التلاوة فى حقه لاتحاد المجلس وكذلك اذا كان التالى على مكانه ذلك والسامع يذهب ويجىء ويسمع تلك الآية سجد السامع لكل مرة سجدة وليس على التالى الا سجدة واحدة لتجدد السبب فى حق السامع دون التالى على ما مر ولو تلاها فى مسجد جماعة أو فى المسجد الجامع فى زاوية ثم تلاها فى زاوية أخرى لا يجب عليه الا سجدة واحدة لان المسجد كله جعل بمنزلة مكان واحد فى حق الصلاة ففى حق السجدة أولى وكذا حكم السماع وكذلك البيت والمحمل والسفينة فى حكم التلاوة والسماع سواء كانت السفينة واقفة أو جارية بخلاف الدابة على ما نذكر ولو تلاها وهو يمشى لزمه لكل مرة سجدة لتبدل المكان وكذلك لو كان يسبح فى نهر عظيم أو بحر لما ذكرنا فان كان يسبح فى حوض أو غدير له حد معلوم قيل يكفيه سجدة واحدة ولو تلاها على غصن ثم انتقل الى غصن آخر اختلف المشايخ فيه وكذا فى التلاوة عند الكرس وقالوا فى تسدية الثوب انه يتكرر الوجوب ولو قرأ آية السجدة مرارا وهو يسير على الدابة ان كان خارج الصلاة سجد لكل مرة سجدة على حدة بخلاف ما اذا قرأها فى السفينة وهى تجرى حيث تكفيه واحدة (والفرق) ان قوائم الدابة جعلت كرجليه حكما لنفوذ تصرفه عليها فى السير والوقوف فكان تبدل مكانها كتبدل مكانه فحصلت القراءة فى مجالس مختلفة فتعلقت بكل تلاوة سجدة بخلاف السفينة فانها لم تجعل بمنزلة رجلى الراكب لخروجها من قبول تصرفه فى السير والوقوف ولهذا أضيف سيرها اليها دون راكبها قال الله تعالى حتى اذا كنتم فى الفلك وجرين بهم وقال وهى تجرى بهم فى موج كالجبال فلم يجعل تبدل مكانها تبدل مكانه بل مكانه ما استقر هو فيه من السفينة من حيث الحقيقة والحكم وذلك لم يتبدل فكانت التلاوة متكررة فى مكان واحد فلم يجب لها الا سجدة واحدة كما فى البيت وعلى هذا حكم السماع بان سمعها من غيره مرتين وهو يسير على الدابة لتبدل مكان السامع هذا اذا كان خارج الصلاة فاما اذا كان فى الصلاة بان تلاها وهو يسير على الدابة ويصلى عليها ان كان ذلك فى ركعة واحدة لا يلزمه الا سجدة واحدة بالاجماع لان الشرع حيث جوز صلاته عليها مع حكمه ببطلان الصلاة فى الاماكن المختلفة دل على انه أسقط اعتبار اختلاف الأمكنة أو جعل مكانه فى هذه الحالة ظهر الدابة لا ما هو مكان قوائمها وهذا أولى من اسقاط اعتبار الاماكن المختلفة لانه ليس بتغيير للحقيقة أو هو أقل تغييرا لها وذلك تغيير للحقيقة من جميع الوجوه والظهر متحد فلا يلزمه الا سجدة واحدة وصار راكب الدابة فى هذه الحالة كراكب السفينة يحققه ان الشرع جوز صلاته ولو جعل مكانه أمكنة قوائم الدابة لصار هو ماشيا بمشيها والصلاة ماشيا لا تجوز (واما) اذا كرر التلاوة فى ركعتين فالقياس ان يكفيه سجدة واحدة وهو قول أبى يوسف الأخير وفى الاستحسان يلزمه لكل تلاوة سجدة وهو قول أبى يوسف الأول وهو قول محمد وهذه من المسائل الثلاث التى رجع فيها أبو يوسف

عن

عن الاستحسان الى القياس احداها هذه المسئلة والثانية أن الرهن بمهر المثل لا يكون رهنا بالمتعة قياسا وهو قول أبي يوسف الأخير وفي الاستحسان يكون رهنا وهو قول أبي يوسف الاول وهو قول محمد والثانية ان العبد اذا جنى جناية فيما دون النفس فاختار المولى الفداء ثم مات المجنى عليه القياس ان يخير المولى ثانيا وهو قول أبي يوسف الأخير وفي الاستحسان لا يخير وهو قول أبي يوسف الأول وهو قول محمد لا يخير وعلى هذا الخلاف اذا صلى على الارض وقرأ آية السجدة في ركعتين ولا خلاف فيما اذا قرأها في ركعة واحدة وجه الاستحسان وهو قول محمد ان المكان ههنا وان اتحد حقيقة وحكما لكن مع هذا لا يمكن أن يجعل الثانية تكرارا الان لكل ركعة قراءة مستحقة فلو جعلنا الثانية تكرارا للاولى والتحقت القراءة بالركعة الاولى لخلت الثانية عن القراءة ولفسدت وحيث لم تفسد دل انها لم تجعل مكررة بخلاف ما اذا كرر التلاوة في ركعة واحدة لان هناك امكن جعل التلاوة المتكررة متحدة حكما وجه القياس أن المكان متحد حقيقة وحكما فيوجب كون الثانية تكرارا للاولى كما في سائر المواضع وما ذكره محمد لا يستقيم لان القراءة لها حكمان جواز الصلاة ووجوب سجدة التلاوة ونحن انما نجعل القراءة الثانية ملتحقة بالأولى في حق وجوب السجدة لا في غيره من الاحكام ولو افتتح الصلاة على الدابة بالايماء فقرأ آية السجدة في الركعة الاولى فسجد بالايماء ثم أعادها في الركعة الثانية فعلى قول أبي يوسف الاخير لا يشكل أنه لا يلزمه أخرى واختلف المشايخ على قوله الاول وهو قول محمد قال بعضهم يلزمه أخرى وقال بعضهم يكفيه سجدة واحدة ثم تبدل المجلس قد يكون حقيقة وقد يكون حكما بان تلا آية السجدة ثم أكل أو نام مضطجعا أو ارضعت صبيا أو أخذ في بيع أو شراء أو نكاح أو عمل يعرف أنه قطع لما كان قبل ذلك ثم أعادها فعليه سجدة أخرى لان المجلس يتبدل بهذه الاعمال الا ترى أن القوم يجلسون لدرس العلم فيكون مجلسهم مجلس الدرس ثم يشتغلون بالنكاح فيصير مجلسهم مجلس النكاح ثم بالبيع فيصير مجلسهم مجلس البيع ثم بالاكل فيصير مجلسهم مجلس الاكل ثم بالقتال فيصير مجلسهم مجلس القتال فصار تبدل المجلس بهذه الاعمال كتبدله بالذهاب والرجوع لما مر ولو نام قاعدا أو أكل لقمة أو شرب شربة أو تكلم بكلمة أو عمل عملا يسيرا ثم أعادها فليس عليه أخرى لان بهذا القدر لا يتبدل المجلس والقياس فيهما سواء أنه لا يلزمه أخرى لاتحاد المكان حقيقة الا انا استحسنا اذا طال العمل اعتبارا بالمخيرة اذا عملت عملا كثيرا خرج الامر عن يدها وكان قطعا للمجلس بخلاف ما اذا أكل لقمة أو شرب شربة ولو قرأ آية السجدة فاطال القراءة بعدها أو أطال الجلوس ثم أعادها ليس عليه سجدة أخرى لان مجلسه لم يتبدل بقراءة القرآن وطول الجلوس وكذا لو اشتغل بالتسبيح أو بالتهليل ثم أعادها لا يلزمه أخرى وان قرأها وهو جالس ثم قام فقرأها وهو قائم الا أنه في مكانه ذلك يكفيه سجدة واحدة لان المجلس لم يتبدل حقيقة وحكما أما الحقيقة فلانه لم يبرح مكانه وأما الحكم فلان الموجود قيام وهو عمل قليل كاكل لقمة أو شرب شربة وبمثله لا يتبدل المجلس وهذا بخلاف ما اذا خير امرأته فقامت من مجلسها حيث خرج الامر من يدها كما لو انتقلت الى مجلس آخر لان خروج الامر من يدها موجب الاعراض عن قبول التمليك اذ التخيير تمليك على ما يعرف في كتاب الطلاق ومن ملك شيأ فاعرض عنه يبطل ذلك التمليك وهذا لان القيام دليل الاعراض لان اختيارها نفسها أو زوجها أمر تحتاج فيه الى الرأي والتدبير لتنظر أي ذلك أعود لها وانفع والقعود أجمع للذهن وأشد احضارا للرأي فالقيام من هذه الحالة الى ما يوجب تفرق الذهن وفوات الرأي دليل الاعراض اما ههنا فالحكم يختلف باتحاد المجلس وتعدده لا بالاعراض وعدمه والمجلس لم يتبدل فلم يعد متعددا متفرقا وكذلك لو قرأها وهو قائم فقعد ثم أعادها يكفيه سجدة واحدة لما قلنا ولو قرأها في مكان ثم قام وركب الدابة على مكانه ثم أعادها قبل أن يسير فعليه سجدة واحدة على الارض ولو سارت الدابة ثم تلا بعدها فعليه سجدتان وكذلك اذا قرأها راكبا ثم نزل قبل السير فاعادها يكفيه سجدة واحدة استحسانا وفي القياس عليه سجدتان لتبدل مكانه بالنزول أو الركوب وجه الاستحسان أن النزول أو الركوب عمل قليل فلا يوجب تبدل المجلس وان كان سار ثم نزل فعليه سجدتان لان سير الدابة بمنزلة مشيه فيتبدل به المجلس وكذلك لو قرأها ثم قام في مكانه ذلك وركب ثم نزل

قبل السير فاعادها لا تجب عليه الا سجدة واحدة لما قلنا ولو قرأها راكبا ثم نزل ثم ركب فاعادها وهو على مكانه فعليه سجدة واحدة لما بينا والاصل أن النزول والركوب ليسا عملين كثيرين ولو قرأ آية السجدة خارج الصلاة ولم يسجد لها ثم افتتح الصلاة وتلاها فى عين ذلك المكان صارت احدى السجدتين تابعة للاخرى فتستتبع التى وجدت فى الصلاة التى وجدت قبلها ويسقط اعتبار تلك التلاوة وتجعل كانه لم يتل الا فى الصلاة حتى انه لو سجد للمتلوة فى الصلاة خرج عن عهدة الوجوب واذا لم يسجد لم يبق عليه شئ الا المأثم وهذا على رواية الجامع الكبير وكتاب الصلاة من الاصل ونوادر الصلاة التى رواها الشيخ أبو حفص الكبير ولنا على رواية الصلاة التى رواها أبو سليمان لا تستتبع احداهما الاخرى بل كل واحدة منهما تستقل بنفسها ولا يسقط اعتبار تلك التلاوة الاولى وبقيت السجدة واجبة عليه سواء سجد للمتلوة فى الصلاة أو لم يسجد وأما اذا تلاها وسجد لها ثم افتتح الصلاة وأعادها فى ذلك المكان يسجد للمتلوة فى الصلاة باتفاق الروايتين أما على رواية النوادر فلعدم الاستتباع وثبوت الاستقلال وأما على رواية الجامع والمبسوط فلكون الموجودة خارج الصلاة تابعة للموجودة فى الصلاة والتابع لا يستتبع المتبوع فلا تصير السجدة لتلك التلاوة مانعة من لزوم السجدة بهذه التلاوة وجه رواية نوادر أبى سليمان أن الآية تليت فى مجلسين مختلفين حكما لان الاولى وجدت فى مجلس التلاوة والثانية فى مجلس الصلاة والمجلس يتبدل بتبدل الافعال فيه لما ذكرنا أنه قد يكون مجلس عقد ثم يصير مجلس مذاكرة ثم يصير مجلس اكل واعتبر هذا التبدل فى حق الايجاب والقبول فى باب العقود وكل ما يتعلق باتحاد المجلس فكذا هذا لان التعدد الحكمى ملحق بالتعدد الحقيقى فى المواضع أجمع فيتعلق بكل تلاوة حكم ولا تستتبع احداهما الاخرى ولان الثانية أن تفوت لا لحاقها بأجزاء الصلاة لتعلقها بما هو ركن من الصلاة فلم يمكن أن تجعل تابعة للاولى فالاولى أيضا تفوت بالسبق فلا تصير تابعة لما بعدها اذ الشئ لا يتبع ما بعده ولا يستتبع ما قبله وجه رواية الجامع والمبسوط أن المجلس متحد حقيقة وحكما أما الحقيقة فظاهرة وأما الحكم فلانه وان صار مجلس صلاة ولكن فى الصلاة تلاوة مفروضة فكان مجلس الصلاة مجلس التلاوة ضرورة فلم يوجد التبدل لا حقيقة ولا حكما فلا بد من اثبات صفة الاتحاد من حيث الحكم للتلاوتين المتعددتين حقيقة لوجود الموجب لصفة الاتحاد وهو المجلس المتحد وكذا المتعدد من أسباب السجدة قابل للاتحاد حكما كالسماع والتلاوة فان كل واحد منهما على الانفراد سبب ثم من قرأ وسمع من نفسه لا يلزمه الا سجدة واحدة فالتحق السببان بسبب واحد فدل أن المتعدد من أسباب السجدة قابل للاتحاد حكما فصار متحدا حكما وزمان وجود الواحد واحد فجعل كان التلاوتين وجدتا فى زمان واحد ولا وجه أن يجعل كانهما وجدتا خارج الصلاة ولان الموجودة فى الصلاتين متقررة فى محلها بدليل جواز الصلاة ولو جعل كانهما وجدتا خارج الصلاة فى حق وجوب السجدة دون جواز الصلاة لبقى التعدد من وجه مع وجود دليل الاتحاد ومهما أمكن العمل بالدليلين من جميع الوجوه كان أولى من العمل بالدليل من وجه دون وجه ولا يمكن أن تجعل الموجودة فى الصلاة فى حكم التفكر لتعلق جواز الصلاة بها وهو من أحكام القراءة دون التفكر ولا مانع من أن تجعل الاولى كانها وجدت فى الصلاة فصار كما لو تليتا فى الصلاة فى ركعة واحدة ولو كان كذلك لا يتعلق بذلك الا سجدة واحدة وهى من جملة الصلاة كذا هذا وعلى هذا اذا سمع من غيره آية السجدة ثم شرع فى الصلاة فى ذلك المكان وتلا تلك الآية بعينها فى الصلاة فهذا والذى تلا بنفسه ثم شرع فى الصلاة مكانه ثم أعادها سواء وقدمر الكلام فيه ولو قرأها فى الصلاة أولا ثم سلم فاعادها قبل أن يبرح مكانه ذكر فى كتاب الصلاة أنه يلزمه أخرى وذكر فى النوادر أنه لا يلزمه وجه رواية النوادر أن الموجودة فى الصلاة تفوت بالسبق وحرمة الصلاة جميعا فيستتبع الادنى درجة المتأخرة وقتا وبهذه المسئلة تبين أن التعليل لرواية النوادر فى المسئلة الاولى باختلاف المجلس حكما ليس بصحيح وجه رواية كتاب الصلاة أن المتلوة فى الصلاة لا وجود لها بعد الصلاة لا حقيقة ولا حكما أما الحقيقة فلا يشكل وكذا الحكم فان بعد انقطاع التحريمة لا بقاء لما هو من أجزاء الصلاة أصلا والموجود هو الذى يستتبع دون المعدوم بخلاف ما اذا كانت الاولى متلوة خارج الصلاة فان

تلك

تلك باقية بعد التلاوة من حيث الحكم لبقاء حكمها وهو وجوب السجدة فاذا تلاها فى الصلاة وجدت والاولى موجودة فاستتبع الاقوى الاضعف الاوهى وذكر الامام السرخسى أنه انما اختلف الجواب لاختلاف الموضوع فوضع المسئلة فى النوادر فيما اذا أعادها بعد ماسلم قبل أن يتكلم وبالسلام لم ينقطع فور الصلاة فكانه أعادها فى الصلاة ووضعها فى كتاب الصلاة فيما اذا أعادها بعد ماسلم وتكلم وبالكلام ينقطع فور الصلاة الاترى أنه لوتذكر سجدة تلاوة بعد السلام يأتى بها وبعد الكلام لا يأتى بها فيكون هذا فى معنى تبدل المجلس وان لم يسجدها فى الصلاة حتى سجدها الآن قال فى الاصل أجزأه عنهما وهو محمول على ما اذا أعادها بعد السلام قبل الكلام لانه لم يخرج عن حرمة الصلاة فكانه كررها فى الصلاة وسجدا ما لا يستقيم هذا الجواب فيما اذا أعادها بعد الكلام لان الصلاتية قد سقطت عنه بالكلام ولو تلاها فى صلاته ثم سمعها من أجنبى أجزأته سجدة واحدة وروى ابن سماعة عن محمد أنه لا تجزيه لان السماعية ليست بصلاتية والتى أداها صلاتية فلا تنوب عما ليست بصلاتية وجه ظاهر الرواية أن التلاوة الاولى من أفعال صلاته والثانية لا حصلت الثانية تكرارا للاولى من حيث الاصل والاولى باقية فجعل وصف الاولى للثانية فصارت من الصلاة فيكتفى بسجدة واحدة وقالوا على رواية النوادر أيضا تكون تكرارا لان الثانية ليست بمستحقة بنفسها فى محلها فتلتحق بالاولى بخلاف تلك المسئلة لان الثانية ركن من أركان الصلاة فكانت مستحقة بنفسها فى محلها فلا يمكن أن تجعل ملحقة بالاولى ولو سمعها أولا من أجنبى وهو فى الصلاة ثم تلاها بنفسه ففيه روايتان على ما نذكر ولو تلاها فى الصلاة ثم سجد ثم أحدث فذهب وتوضأ ثم عاد الى مكانه وبنى على صلاته ثم قرأ ذلك الاجنبى تلك الآية فعلى هذا للمصلى أن يسجدها اذا فرغ من صلاته لانه تحول عن مكانه فسمع الثانية بعد ما تبدل المجلس وفرق بين هذا وبين ما اذا قرأ آية سجدة ثم سبقه الحدث فذهب وتوضأ ثم جاء وقرأ مرة أخرى لا يلزمه سجدة أخرى وان قرأ الثانية بعد ما تبدل المكان والفرق أن فى هذه المسئلة الاولى المكان قد تبدل حقيقة وحكما أما الحقيقة فلا يشكل وأما الحكم فلان التحريمة لا تجعل الاماكن المتفرقة كمكان واحد فى حق ما ليس من أفعال الصلاة وسماع السجدة ليس من أفعال الصلاة فلم يتحد المكان حقيقة وحكما فيلزمه بكل مرة سجدة على حدة بخلاف تلك المسئلة فان هناك القراءة من أفعال الصلاة والتحريمة تجعل الأماكن المتفرقة مكانا واحدا حكما لان الصلاة الواحدة لا تجوز فى الامكنة المختلفة فجعلت الامكنة كمكان واحد فى حق أفعال الصلاة لضرورة الجواز والقراءة من أفعال الصلاة فصار المكان فى حقها متحدا فاما السماع فليس من أفعال الصلاة فتبقى الامكنة فى حقه متفرقة لعدم ضرورة توجب الاتحاد والحقائق لا يسقط اعتبارها حكما الا لضرورة ولو سمعها رجل من امام ثم دخل فى صلاته فان كان الامام لم يسجدها سجدها مع الامام وان كان سجدها الامام سقطت عنه حتى لا يجب عليه قضاؤها خارج الصلاة لانه لما اقتدى بالامام صارت قراءة الامام قراءة له وجعل من حيث التقدير كان الامام قرأها ثانيا فصارت تلك السجدة من أفعال الصلاة ولو قرأ ثانيا لا يجب عليه مرة أخرى لان الاولى صارت من أفعال الصلاة فكذا ههنا واذا صارت من أفعال صلاته لا تؤدى خارج الصلاة لما مر وذكر فى زيادات الزيادات انه يسجد لما سمع قبل الاقتداء بعد ما فرغ من صلاته وذكر فى نوادر الصلاة لابى سليمان انه لو تلا ما سمع خارج الصلاة فى صلاة نفسه فى غير ذلك المكان وسجد لها لا يسقط عنه ما لزمه خارج الصلاة وهذا موافق لما ذكره فى زيادات الزيادات فصار فى المسئلة روايتان وجه تلك الرواية ان الثانية ليست بتكرار للاولى لان التكرار اعادة الشئ بصفته وههنا الاولى لم تكن واجبة ولا فعلا من أفعال الصلاة والثانية واجبة وهى فعل من أفعال الصلاة فاختلف الوصف فلم تكن اعادة بخلاف ما اذا كانتا فى الصلاة أو كانتا جميعا خارج الصلاة حيث كان تكرارا لاتحاد الوصف ألا ترى ان من باع بالف ثم باع بمائة دينار ما كان تكرارا بل كان فسخا للاول ولو باع فى الثانية بالف كان تكرارا واذا لم يكن تكرارا جعل كانه قرأ آيتين مختلفتين فى مكان أو آية فى مكانين فيتعلق بكل واحدة منهما حكم على حدة دل عليه انه لو كان

قرأ الأولى وسجد ثم شرع في الصلاة في غير ذلك المكان وأعادها يلزمه أخرى في الروايات أجمع لما بينا انه ليس باعادة ولو كان اعادة لما لزمه أخرى وجه ظاهر الرواية ان الثانية اعادة للاولى من حيث الاصل لانها عين تلك الآية وليست باعادة من حيث الوصف لان وصف كونها ركنا من أركان الصلاة لم يكن في الاولى ووجد في الثانية والاولى باقية حكما لبقاء حكمها وهو وجوب السجدة فاذا كانت باقية والثانية من حيث الأصل تكرار للاولى فجعلت من حيث الأصل كأنها عين الاولى فبقيت الصفة الثانية للتلاوة الثانية للاولى لصيرورة الثانية عين الاولى فتصير صفتها صفة تلك فصارت هي أيضا موصوفة بكونها صلاتية فلا تؤدى خارج الصلاة لما مر بخلاف ما اذا كان سجد للاولى لانها لم تبق حكما بل انقضت بنفسها وحكمها فلم يجعل وصف الثانية وصفا للاولى فبقيت الثانية اعادة من حيث الأصل ابتداء من حيث الوصف فتجب سجدة أخرى من حيث الوصف ولا تجب من حيث الأصل فلم يعتبر جانب الأصل وان كان هو المتبوع لما ان الاحتياط في باب العبادات اعتبار جانب الوجوب فيرجح جانب الوصف فوجبت سجدة أخرى على ان اعتبار جانب الوصف موجب واعتبار جانب الاصل ليس بمانع لكنه ليس بموجب فلم يقع التعارض والله أعلم ولو قرأ الامام سجدة في ركعة وسجدها ثم أحدث في الركعة الثانية فقدم رجلا جاء ساعتئذ فقرأ تلك السجدة فعليه ان يسجدها لوجود سبب الوجوب في حقه وهو ابتداء التلاوة ولم يوجد منه أداء قبل هذا وعلى القوم أن يسجدوها معه لانهم التزموا متابعته

﴿ فصل ﴾ وأما بيان من تجب عليه فكل من كان أهلا لوجوب الصلاة عليه اما أداء أو قضاء فهو من أهل وجوب السجدة عليه ومن لا فلا لان السجدة جزء من أجزاء الصلاة فيشترط لوجوبها أهلية وجوب الصلاة من الاسلام والعقل والبلوغ والطهارة من الحيض والنفاس حتى لا تجب على الكافر والصبي والمجنون والحائض والنفساء قرؤا أو سمعوا لان هؤلاء ليسوا من أهل وجوب الصلاة عليهم وتجب على المحدث والجنب لانهما من أهل وجوب الصلاة عليهما وكذا تجب على السامع بتلاوة هؤلاء الا المجنون لان التلاوة منهم صحيحة كتلاوة المؤمن والبالغ وغير الحائض والمتطهر لان تعلق السجدة بقليل القراءة وهو ما دون آية فلم يتعلق به النهي فينظر الى أهلية التالي وأهليته بالتمييز وقد وجد فوجد سماع تلاوة صحيحة فتجب السجدة بخلاف السماع من الببغاء والصدى فان ذلك ليس بتلاوة وكذا اذا سمع من المجنون لان ذلك ليس بتلاوة صحيحة لعدم أهليته لانعدام التمييز

﴿ فصل ﴾ وأما شرائط الجواز فكل ما هو شرط جواز الصلاة من طهارة الحدث وهي الوضوء والغسل وطهارة النجس وهي طهارة البدن والثوب ومكان السجود والقيام والقعود فهو شرط جواز السجدة لانها جزء من أجزاء الصلاة فكانت معتبرة بسجدات الصلاة ولهذا لا يجوز اداؤها بالتيمم الا أن لا يجد الماء أو يكون مريضا لان شرط صيرورة التيمم طهارة حال وجود الماء خشية الفوت ولم يوجد لان وجوبها على التراخي على ما بينا فيما تقدم وكذا لا يجوز اداؤها لا الى القبلة حال الاختيار اذا تلاها على الأرض ولا يجزيه الايماء كما في سجدات الصلاة فان اشتبهت عليه القبلة فتحرى وسجد الى جهة فأخطأ القبلة أجزأه لان الصلاة بالتحري الى غير جهة القبلة جائزة فالسجدة أولى ولو تلاها على الراحلة وهو مسافر أو تلاها على الأرض وهو مريض لا يستطيع السجود أجزأه الايماء والقياس أن لا يجزئه الايماء على الراحلة وهو قول بشر لانها واجبة فلا يجوز اداؤها على الراحلة من غير عذر كالنذر فان الراكب اذا نذر أن يصلي ركعتين لم يجز أن يؤديهما على الدابة من غير عذر كذا هذا (ولنا) ان التلاوة أمر دائم بمنزلة التطوع فكان في اشتراط النزول حرج بخلاف الفرض والنذر وما وجب من السجدة في الارض لا يجوز على الدابة وما وجب على الدابة يجوز على الأرض لان ما وجب على الأرض وجب تاما فلا يسقط بالايماء الذي هو بعض السجود فأما ما وجب على الدابة وجب بالايماء لما روى عن علي رضي الله عنه انه تلا سجدة وهو راكب فأومأ بها ايماء وروى عن ابن عمر انه سئل عمن سمع سجدة وهو راكب قال فليوم

إيماء وإذا وجب الإيماء فإذا نزل وأداها على الأرض فقد أداها تامة فكانت أولى بالجواز كما في الصلاة على ماص ولو تلاها على الدابة فنزل ثم ركب فأداها بالإيماء جاز إلا على قول زفر هو يقول لما نزل وجب أداؤها على الأرض فصار كما لو تلاها على الأرض (ولنا) أنه لو أداها قبل نزوله بالإيماء جاز فكذلك بعدما نزل وركب لأنه يؤديها بالإيماء في الوجهين جميعا وقد وجبت بهذه الصفة وصار كما لو افتتح الصلاة في وقت مكروه فأفسدها ثم قضاها في وقت آخر مكروه أجزأه لأنه أداها على الوصف الذي وجبت كذا هذا وكذا يشترط لها ستر العورة لما قلنا ويشترط النية لأنها عبادة فلا تصح بدون النية وكذا الوقت حتى لو تلاها أو سمعها في وقت غير مكروه فأداها في وقت مكروه لا تجزئه لأنها وجبت كاملة فلا تتأدى بالناقص كالصلاة ولو تلاها في وقت مكروه وسجدها فيه أجزأه لأنه أداها كما وجبت وإن لم يسجدها في ذلك الوقت وسجدها في وقت آخر مكروه جاز أيضا لأنه أداها كما وجبت لأنها وجبت ناقصة وأداها ناقصة كما في الصلاة إلا أنه لا يشترط لها التحريمة عندنا لأنها لتوحيد الأفعال المختلفة ولم توجد وكذلك كل ما يفسد الصلاة عندنا من الحدث والعمل والكلام والقهقهة فهو مفسد لها وعليه إعادتها كما لو وجدت في سجدة الصلاة وقيل هذا على قول محمد لأن العبرة عنده لتمام الركن وهو الرفع ولم يحصل بعد فأما عند أبي يوسف فقد حصل الوضع قبل هذه العوارض والعبرة عنده للوضع فينبغي أن لا تفسدها إلا أنه لا وضوء عليه في القهقهة فيها لما ذكرنا في كتاب الطهارة وكذا محاذاة المرأة الرجل فيها لا تفسد عليه السجدة وإن نوى إمامتها لانعدام الشركة إذ هي مبنية على التحريمة ولا تحريمة لهذه السجدة ولأن المحاذاة إنما عرفناها مفسدة بأمر الشرع بتأخيرها والأمر ورد في صلاة مطلقة وهذه ليست بصلاة مطلقة فلم تكن المحاذاة فيها مفسدة كما في صلاة الجنازة

﴿ فصل ﴾ وأما بيان محل أدائها فما تلا خارج الصلاة لا يؤديها في الصلاة وكذا ما تلا في الصلاة لا يؤديها خارج الصلاة وإنما كان كذلك لأن ما وجب خارج الصلاة فليس بفعل من أفعال الصلاة لأنه ما وجب حكما لفعل من أفعال الصلاة لخروج التلاوة خارج الصلاة عن أفعال الصلاة فإذا أداها في الصلاة فقد أدخل في الصلاة ما ليس منها فهي وإن لم تفسد لعدم المضادة تنتقص لإدخاله فيها ما ليس منها لأن الزائد الداخل فيها لا بد أن يقطع نظمها ويمنع وصل فعل بفعل وذا ترك الواجب فصار المؤدى منهيا عنه وهو وجب خارج الصلاة على وجه الكمال فلا يسقط بأدائه على وجه يكون منهيا عنه وأما ما تلا في الصلاة فقد صار فعلا من أفعال الصلاة لكونه حكما لما هو من أركان الصلاة وهو القراءة ولهذا يجب أداؤه في الصلاة فلا يوجب نقصانها وأداء ما هو من أفعال الصلاة لن يتصور بدون التحريمة فلا يجوز الأداء خارج الصلاة ولا في صلاة أخرى لأنه ليس من أفعال هذه الصلاة لأنه ليس بحكم لقراءة هذه الصلاة فلا يتصور أداؤه فسقط إذا عرف هذا الأصل فنقول إذا قرأ الرجل آية السجدة في الصلاة وهو إمام أو منفرد فلم يسجدها حتى سلم وخرج من الصلاة سقطت عنه لما قلنا وكذلك لو سمعها في صلاته ممن ليس معه في الصلاة لم يسجدها في الصلاة لما قلنا وإن سجدها فيها كان مسيئا لما ذكرنا ولا تسقط عنه السجدة لكن لا تفسد صلاته في ظاهر الرواية وروي عن محمد أنها تفسد لأن هذه السجدة معتبرة في نفسها لأنها وجبت بسبب مقصود فكان إدخالها في الصلاة رفضا لها (ولنا) أن هذه زيادة من جنس ما هو مشروع في الصلاة وهو دون الركعة فلا تفسد الصلاة كما لو سجد سجدة زائدة في الصلاة تطوعا وعلى هذا الأصل يخرج ما إذا قرأ المقتدي آية السجدة خلف الإمام فسمعها الإمام والقوم فنقول أجمعوا على أنه لا يجب على المقتدي أن يسجدها في الصلاة وكذا على الإمام والقوم لأنه لو سجد بنفسه إذا خافت فقد انفرد عن إمامه فصار مختلفا عليه ولو سجدوا السماع تلاوته إذا جهر به لانقلب التبع متبوعا لأن التالي يكون بمنزلة الإمام للسامعين وفي حق بقية المقتدين تصير صلاتهم بإمامين من غير أن يكون أحدهما قائما مقام الآخر وكل ذلك لا يجوز وأما بعد الفراغ فلا يسجدون أيضا في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد يسجدون ولو سمعوا ممن ليس في صلاتهم لا يسجدون في الصلاة ويسجدون بعد الفراغ

بالاجماع ولو سمع من المقتدى من ليس فى صلاته يسجد كذا ذكر فى نوادر الصلاة عقيب قول محمد وجه قول محمد أن السبب قد تحقق وهو التلاوة الصحيحة فى حق المؤتم وسماعها فى حق الامام والقوم ولهذا يجب على من سمع منه وهو ليس فى صلاتهم الا انه لا يمكنهم الأداء فى الصلاة لان تلاوته ليست من أعمال الصلاة لان قراءة المقتدى غير محسوبة من الصلاة فيجب عليهم الأداء خارج الصلاة كما اذا سمعوا ممن ليس فى صلاتهم (ولأبى حنيفة وأبى يوسف) أن الوجوب يعتمد القدرة على الاداء وهم يعجزون عن أدائها الا انه لا وجه الى الاداء فى الصلاة لما مر ولا وجه الى الأداء بعد الفراغ من الصلاة لان هذه السجدة من أفعال هذه الصلاة لأنها وجبت بسبب التلاوة وتلاوة المقتدى محسوبة من صلاته لان الصلاة مفتقرة الى القراءة الا أن الامام يتحمل عنه هذه القراءة فاذا أدى بنفسه ما يتحمل عنه غيره وقع موقعه فكانت القراءة محسوبة من هذه الصلاة فصار ما هو حكم هذه القراءة من أفعال الصلاة فصارت السجدة من أفعال هذه الصلاة واذا صارت فى حق التالى من أفعال هذه الصلاة صارت فى حق الكل من أفعال هذه الصلاة لان مبنى الصلاة على انها جعلت من أناس مختلفين عند اتحاد التحريمة فى حق القراءة كالموجودة من شخص واحد لحصول ثمرات القراءة بالسماع ولهذا جعلت القراءة الموجودة من الامام كالقراءة الموجودة من الكل بخلاف غيرها من الاركان وقياس هذه النكتة يقتضى أن الامام لو لم يقرأ كانت هذه القراءة قراءة للكل فى حق جواز الصلاة الا أن ذلك لم يمكن لئلا ينقلب التبع متبوعا والمتبوع تبعا فبقيت فى حق كونها من الصلاة مشتركة فى حق الكل فصارت السجدة من أفعال الصلاة فى حق الكل واذا صارت من أفعال الصلاة لا يتصور أداؤها بلا تحريمة الصلاة فلا تؤدى بعد الصلاة ومن سلك هذه الطريقة يقول تجب على من سمع هذه التلاوة من المقتدى ممن لا يشاركه فى الصلاة لأنها ليست فى حقه من أفعال الصلاة وبخلاف ما اذا سمع المصلى ممن ليس معه فى الصلاة حيث يسجد خارج الصلاة لان السجدة وجبت عليه وليست من أفعال الصلاة لأن تلك التلاوة ليست من أفعال الصلاة لعدم الشركة بينه وبين التالى فى الصلاة والوجوب عليه بسبب سماعه والسماع ليس من أفعال الصلاة واذا لم يكن من أفعال الصلاة أمكن أداؤها خارج الصلاة فيؤدى ومن أصحابنا من قال ان هذه القراءة منهى عنها فلا يتعلق بها حكم يؤمر به بخلاف قراءة الصبى والكافر حيث يوجب السجدة على من سمعها لانهما ليسا منهيين وبخلاف الجنب والحائض لانهما لم ينهيا عما يتعلق به وجوب السجدة لان ذلك القدر دون الآية وهما ليسا منهيين عن تلاوة ما دون الآية اما المقتدى فهو منهى عن قراءة كلمة واحدة فكان منهيا عن قدر ما يتعلق به وجوب السجدة فلم يجب أو نقول ان المقتدى محجور عليه فى حق القراءة بدليل نفاذ تصرف الامام عليه وتصرف المحجور لا ينعقد فى حق الحكم ومن سلك هاتين الطريقتين يقول لا تجب السجدة على السامع الذى لا يشاركهم فى الصلاة أيضا ولهذا اختلف المشايخ فى هذه المسئلة لاختلاف الطرق

﴿ فصل ﴾ وأما كيفية أدائها فان كان تلا خارج الصلاة يؤديها على نعت سجدات الصلاة وان كان تلا فى الصلاة فالافضل ان يؤديها على هيئة السجدات أيضا كذا روى عن أبى حنيفة لأنه اذا سجد ثم قام وقرأ وركع حصلت له قربتان ولو ركع تحصل له قربة واحدة ولأنه لو سجد لادى الواجب بصورته ومعناه ولو ركع لاداه بمعناه لا بصورته ولا شك ان الاول أفضل ثم اذا سجد وقام يكره له ان يركع كما رفع رأسه سواء كانت آية السجدة فى وسط السورة أو عند ختمها أو بقى بعدها الى الختم قدر آيتين أو ثلاث آيات لانه يصير بانيا للركوع على السجود فينبغى أن يقرأ ثم يركع فينظر ان كانت آية السجدة فى وسط السورة فينبغى ان يختم السورة ثم يركع وان كانت عند ختم السورة فينبغي أن يقرأ آيات من سورة أخرى ثم يركع وان كان بقى منها الى الختم قدر آيتين أو ثلاث آيات كما فى سورة بنى اسرائيل وسورة اذا السماء انشقت ينبغى أن يقرأ بقية السورة ثم يركع ان شاء وان شاء وصل اليها سورة أخرى فهو أفضل لان الباقى من خاتمة السورة دون ثلاث آيات فكان الاولى ان يقرأ ثلاث آيات كيلا يكون بانيا للركوع على السجود فلو لم يفعل ذلك ولكنه ركع كما رفع رأسه من السجدة

أجزأه لحصول القراءة قبل السجدة ولو لم يأت بها على هيئة السجود ولكنه ركع بها ذكر في الأصل ان القياس أن الركوع والسجود سواء وفي الاستحسان ينبغي أن يسجد قال وبالقياس نأخذ وانما أخذ أصحابنا بالقياس لان التفاوت ما بين القياس والاستحسان ان ما ظهر من المعاني فهو قياس وما خفي منها فهو استحسان ولا يرجح الخفي لخفائه ولا الظاهر لظهوره فيرجع في طلب الرجحان الى ما اقترن بهما من المعاني فمتى قوي الخفي أخذوا به ومتى قوي الظاهر أخذوا به وههنا قوي دليل القياس على ما نذكر فأخذوا به ثم ان مشايخنا اختلفوا في محل القياس والاستحسان لاختلافهم فيما يقوم مقام سجدة التلاوة فقال عامة مشايخنا ان الركوع هو القائم مقام سجدة التلاوة ومحل القياس والاستحسان هذا أن القياس أن يقوم الركوع مقامها وفي الاستحسان لا يقوم وقال بعضهم محل القياس والاستحسان خارج الصلاة بان تلاها في غير الصلاة وركع في القياس يجزئه وفي الاستحسان لا يجزئه وهذا ليس بسديد بل لا يجزئه ذلك قياسا واستحسانا لان الركوع خارج الصلاة لم يجعل قربة فلا ينوب مناب القربة وذكر الشيخ صدر الدين أبو المعين وقال رأيت في فتاوى أهل بلخ بخط الشيخ أبي عبد الله الحديدي عن محمد بن سلمة أنه قال السجدة الصلبية هي التي تقوم مقام سجدة التلاوة لا الركوع فكان القياس على قوله ان تقوم الصلبية مقام التلاوة وفي الاستحسان لا تقوم وجه قوله ان التحقيق لكون الجواز ثابتا بالقياس وعدم الجواز في الاستحسان ان يتصور الا على هذا فان القياس ان يجوز لان الواجب السجدة وقد وجدت وسقوط ما وجب من السجدة بالسجدة أمر ظاهر فكان قياسا وفي الاستحسان لا يجوز لان السجدة قائمة مقام نفسها فلا تقوم مقام غيرها كصوم يوم من رمضان لا يقع عن نفسه وعن قضاء يوم آخر عليه فكذا هذا ولا شك أن دليل القياس أظهر ودليل الاستحسان أخفى لان التسوية بين الشيئين من نوع واحد واقامة أحدهما مقام الآخر أمر ظاهر والتفرقة بينهما المعنى من المعاني أمر خفي لان التسوية باعتبار الذات والتفرقة باعتبار المعاني والعلم بذات ما يعاين أظهر من العلم بوصفه لحصول العلم بالذات بالحس وبالمعنى بالعقل عقيب التأمل ولا شك أن ذلك أظهر فثبت أن التسمية لكون الجواز ثابتا بالقياس وعدم الجواز بالاستحسان ممكن من هذا الوجه فاما لو كان الكلام في قيام الركوع مقام السجود فالقياس يأبى الجواز وفي الاستحسان يجوز لان الركوع مع السجود مختلفان ذاتا فلو ثبت بينهما مساواة لثبت من حيث المعنى فكان عدم جواز اقامة أحدهما مقام صاحبه من توابع الذات والعلم به ظاهر وجواز القيام من توابع المعنى والعلم به خفي فاذا كانت قضية القياس أن لا يجوز وقضية الاستحسان ان يجوز وجواب الكتاب على القلب من هذا فدل أن الصحيح ما ذكرنا وعامة مشايخنا يقولون لا بل الركوع هو القائم مقام سجدة التلاوة كذا ذكر محمد في الكتاب فانه قال في الكتاب قلت فان أراد أن يركع بالسجدة بعينها هل يجزئه ذلك قال أما في القياس فالركعة في ذلك والسجدة سواء لان كل ذلك صلاة الا ترى الى قوله تعالى وخر راكعا وتفسيرها خر ساجدا فالركعة والسجدة سواء في القياس وأما في الاستحسان ينبغي له أن يسجد وبالقياس نأخذ وهذا كله لفظ محمد فثبت أن محل القياس والاستحسان ما بينا وما قاله محمد بن سلمة خلاف الرواية وذكر أبو يوسف في الامالي واذا قرأ آية السجدة في الصلاة فان شاء ركع لها وان شاء سجد لها يعني ان شاء أقام ركوع الصلاة مقامها وان شاء سجد لها ذكر هذا التفسير أبو يوسف في الاملاء عن أبي حنيفة وجه القياس على ما ذكرنا ان معنى التعظيم فيهما ظاهر فكانا في حق حصول التعظيم بهما جنسا واحدا والحاجة الى تعظيم الله تعالى أما اقتداء بمن عظم الله تعالى واما مخالفة لمن استكبر عن تعظيم الله تعالى فكان الظاهر هو الجواز وجه الاستحسان أن الواجب هو التعظيم بجهة مخصوصة وهي السجود بدليل انه لو لم يركع على الفور حتى طالت القراءة ثم نوى بالركوع ان يقع عن السجدة لا يجوز وكذا خارج الصلاة لو تلا آية السجدة وركع ولم يسجد لا يخرج عن الواجب كذا ههنا ثم أخذوا بالقياس لقوة دليله وذلك لما روي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه وعبد الله بن عمر رضي الله عنهما انهما

كانا أجازا أن يركع عن السجود فى الصلاة ولم يرو عن غيرهما خلاف ذلك فكان ذلك بمنزلة الاجماع والمعنى ما بينا أن الواجب هو التعظيم لله تعالى عند قراءة آية السجدة وقد وجد التعظيم وهذا لان الخضوع لله والتعظيم له بالركوع ليس بأدون من الخضوع والتعظيم له بالسجود ولا حاجة هنا الى السجود لعينه بل الحاجة الى تعظيم الله تعالى مخالفة لمن استكبر عن تعظيمه أو اقتداء بمن خضع له واذعن لربوبيته واعترف على نفسه بالعبودية وقد حصلت هذه المعانى بالركوع حسب حصولها بالسجود وهذا المعنى يقتضى انه لو ركع خارج الصلاة مكان السجود ان يكون جائزا غير انه لم يجز لا لمكان أن الركوع أدون من السجود ولكن لان الركوع لم يجعل عبادة يتقرب بها الى الله تعالى اذا انفرد عن تحريمة الصلاة والسجود جعل عبادة بدون تحريمة الصلاة ثبت ذلك شرعا غير معقول المعنى فاذا لم توجد تحريمة الصلاة لم يكن الركوع مما يتقرب به الى الله تعالى فلا يتأدى به التعظيم والخضوع لله اللذان وجبا بالتلاوة بخلاف السجدة وبخلاف ما اذا ركع مكان السجدة الصلبية لأن الواجب هناك عين السجدة مقصودة بنفسها فلا يقوم غيرها من حيث الصورة مقامها وبيان هذا أن الصلاة عبادة اشتملت على افعال مختلفة شكرا لما أنعم الله عليه من التقلب فى الاحوال المختلفة بهذه الاعضاء اللينة والمفاصل السليمة وبالركوع لا يحصل شكر حالة السجود فيتعلق ذلك بعين السجود لا بما يوازيه فى كونه تعظيما لله تعالى أما ههنا فبخلافه وبخلاف ما اذا لم يركع عقيب التلاوة ولم يسجد حتى طالت القراءة ثم ركع ونوى الركوع عن السجدة حيث لم يجز لأنها تجب فى الصلاة مضيقا لانها وجبت بما هو من أفعال الصلاة التحقت بافعال الصلاة ولهذا يجب اداؤها فى الصلاة ولا يوجب حصولها فيها نقصانا مافيها أو تحصيل ما ليس من الصلاة فيها ان لم يوجب فسادها يوجب نقصا ولهذا لا تؤدى بعد الفراغ من الصلاة لو ترك اداءها فى الصلاة لانها صارت جزأ من أجزاء الصلاة لما بينا فلا يتصور اداؤها الا بتحريمة الصلاة كسائر أفعال الصلاة ومبنى أفعال الصلاة أن يؤدى كل فعل منها فى محله المخصوص فكذا هذه واذا لم تؤد فى محلها حتى فات صار دينا والدين يقضى بماله لا بما عليه والركوع والسجود عليه فلا يتأدى به الدين بخلاف ما اذا لم يصر دينا بعد لان الحاجة هناك الى التعظيم والخضوع وقد وجد فيكتفى بذلك كداخل المسجد اذا اشتغل بالفرض ناب ذلك مناب تحية المسجد لحصول تعظيم المسجد والمعتكف فى رمضان اذا صام عن رمضان وكان أوجب اعتكاف شهر رمضان على نفسه كان ذلك كافيا عن صوم هو شرط الاعتكاف وبمثله لو أوجب على نفسه اعتكاف شعبان فلم يعتكف حتى دخل رمضان فاعتكف لا ينوب ذلك عما وجب عليه من الصوم الذى هو شرط صحة الاعتكاف لان ذلك صار دينا عليه حقا لله تعالى بمضى الوقت والدين يؤدى بما هو له لمن هو عليه لا بما عليه فكذا هذا وهذا بخلاف ما اذا نذر أن يصلى ركعتين يوم الجمعة فلم يصل حتى مضى يوم الجمعة ثم أداها بوضوء حصل بقصد التبرد حيث يجوز ولا يقال ان الوضوء الذى هو شرط صحة هذه العبادة وجب عليه بوجوب العبادة ثم بالفوات عن الوقت المعين صار دينا عليه والدين يؤدى بماله لا بما عليه أو فاتته فريضة عن وقتها فاداها بوضوء حصل للتبرد أو للتعليم جاز لان هناك الوضوء شرط الاهلية وليس هو مما يتقرب به الى الله تعالى فلم يصر بفواته عن محله حقا لله تعالى بل بقى فى نفسه غير عبادة فيجب تحصيله لضرورة حصول الاهلية لاداء ما عليه وقد حصل بأى طريق كان فاما السجدة والصوم فكل واحد منهما مما يتقرب به الى الله تعالى فاذا فاتا عن المحل وجبا صارا حقين لله تعالى فلا يجوز اداؤهما بما عليه وهذا بخلاف ما اذا فاتت السجدة عن محلها فى الصلاة وصارت بمحل القضاء فركع ينوى به قضاء السجدة الفائتة أنه لم يجز وان حصل الركوع فى تحريمة الصلاة وهو فيها مما يتقرب به الى الله تعالى ويحصل بذلك التعظيم لله تعالى والواجب عليه هذا القدر وذلك لان الركوع لم يعرف قربة فى الشريعة فى غير محله المخصوص فما امكننا جعله قربة فلم يحصل به التعظيم بخلاف السجدة فانها عرفت قربة فى غير محلها الذى تكون فيه ولهذا ينجبر بها النقص المتمكن فى الصلاة بطريق السهو ولا ينجبر

بالركوع ثم اذاركع قبل أن يطول القراءة هل تشترط النية لقيام الركوع مقام سجدة التلاوة فقياس ماذكرنا من النكتة يوجب أن لا يحتاج الى النية لان الحاجة الى تحصيل الخضوع والتعظيم فى هذه الحالة وقد وجدا نوى أولم ينو كالمعتكف فى رمضان اذا لم ينو بصيامه عن الاعتكاف والذى دخل المسجد اذا اشتغل بالفرض غيرنا وأن يقوم مقام تحية المسجد ومن مشايخنا من قال يحتاج ههنا الى النية و يدعى أن محمدا أشار اليه فانه قال اذا تذكر سجدة تلاوة فى الركوع يخر ساجدا فيسجد كما تذكر ثم يقوم فيعود الى الركوع ولم يفصل بين أن يكون الركوع الذى تذكر فيه التلاوة كان عقيب التلاوة بلا فصل أو تخلل بينهما فاصل ولو كان الركوع مما ينوب عن السجدة من غير نية لكان لا يأمره بأن يسجد للتلاوة بل قام نفس الركوع مقام التلاوة ولكنا نقول ليس فى هذه المسئلة كثير اشارة لان المسئلة موضوعة فيما اذا تخلل بين التلاوة والركوع ما يوجب صيرورة السجدة دينا لانه قال تذكر سجدة والتذكر انما يكون بعد النسيان والنسيان لسجدة التلاوة عند عدم تخلل شئ بين التلاوة والركوع ممتنع أو نادر غاية الندرة بحيث لا ينبنى عليه حكم ثم يحتاج هذا القائل الى الفرق بين هذا و بين المعتكف فى رمضان حيث لا يحتاج الى أن ينوى كون صومه شرطا للاعتكاف لحصول ما هو المقصود وكذا الذى دخل المسجد وادى الفرض كما دخل فاشتغل بالفرق بينهما فقال الواجب الاصلى ههنا هو السجود الا أن الركوع أقيم مقامه من حيث المعنى و بينهما من حيث الصورة فرق فلموافقة المعنى تتأدى السجدة بالركوع اذا نوى ولمخالفة الصورة لا تتأدى اذا لم ينو بخلاف صوم الشهر فان بينه و بين صوم الاعتكاف موافقة من جميع الوجوه وكذا فى الصلاة ولكن هذا غير سديد لان المخالفة من حيث الصورة ان كان لها عبرة فلا يتأدى الواجب به وان نوى فان من نوى اقامة غير ما وجب عليه مقام ما وجب لا يقوم اذا كان بينهما تفاوت وان لم يكن لها عبرة فلا يحتاج الى النية كما فى الصوم والصلاة وعذر الصوم ليس بمستقيم لان بين الصومين مخالفة من حيث سبب الوجوب فكانا جنسين مختلفين ولهذا قال هذا القائل انه لو لم ينو بالركوع أن يكون قائما مقام سجدة التلاوة ولم يقم يحتاج فى السجدة الصلبية الى أن ينوى أيضا لان بينهما المخالفة لاختلاف سببى وجوبهما فدل أنه ليس بمستقيم وذكر القاضى الامام الاسبيجابى فى شرحه مختصر الطحاوى أنه اذا أراد أن يركع يحتاج الى النية ولو لم يوجد منه النية عند الركوع لا يجزئه ولو نوى فى الركوع اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يجوز وقال بعضهم لا يجوز ولو نوى بعد ما رفع رأسه من الركوع لا يجوز بالاجماع هذا الذى ذكرنا فى قيام الركوع مقام السجود فيما اذا لم تطل القراءة بين آية السجدة و بين الركوع فاما اذا طال فقد فاتت السجدة وصارت دينا فلا يقوم الركوع مقامها وأكثر مشايخنا لم يقدروا فى ذلك تقديرا فكان الظاهر أنهم فوضوا ذلك الى رأى المجتهد كما فعلوا فى كثير من المواضع و بعض مشايخنا قالوا ان قرأ آية أو آيتين لم تطل القراءة وان قرأ ثلاث آيات طالت وصارت السجدة بمحل القضاء ثم انه ناقض فانه قال لو لم ينو بالركوع أن يقوم مقام التلاوة ونوى بالسجدة الصلبية قام ولا شك أن مدة أداء الركوع ورفع الرأس من الركوع والانحطاط الى السجود يكون مثل مدة قراءة ثلاث آيات وكذا ان كانت ثلاث قراءة معتبرة فالركوع ركن معتبر والاوجه أن يفوض ذلك الى رأى المجتهد أو يعتبر ما يعد طويلا على ان جعل ثلاث آيات قاطعة للفور وادخالها فى حد الطول خلاف الرواية فان محمدا ذكر فى كتاب الصلاة قلت أرأيت الرجل يقرأ السجدة وهو فى الصلاة والسجدة فى آخر السورة الا آيات بقيت من السورة بعد آية السجدة قال هو بالخيار ان شاء ركع بها وان شاء سجد بها قلت فان أراد أن يركع بها ختم السورة ثم ركع بها قال نعم قلت فان أراد أن يسجد بها عند الفراغ من السجدة ثم يقوم فيتلو ما بعدها من السورة وهو آيتان أو ثلاث ثم يركع قال نعم ان شاء وان شاء وصل اليها سورة أخرى وهذا نص على أن ثلاث آيات ليست بقاطعة للفور ولا بمدخلة للسجدة فى حيز القضاء

﴿فصل﴾ وأما بيان وقت ادائها فما وجب اداؤها خارج الصلاة فوقتها جميع العمر لان وجوبها على التراخى على ما مر وأما ما وجب اداؤها فى الصلاة فوقتها فور الصلاة لما مر أن وجوبها فى الصلاة على الفور وهو أن

لا تطول المدة بين التلاوة وبين السجدة فاما اذا طالت فقد دخلت فى حيز القضاء وصار آثما بالتفويت عن الوقت ثم الامر فى مقدار الطول على ما ذكرنا من اختلاف المشايخ

﴿فصل﴾ وأما سنن السجود فمنها أن يكبر عند السجود وعند رفع الرأس من السجود وروى الحسن عن أبى حنيفة أنه لا يكبر عند الانحطاط وهى رواية عن أبى يوسف لان التكبير للانتقال من الركن ولم يوجد ذلك عند الانحطاط ووجد عند الرفع والصحيح ظاهر الرواية لما روى عن عبد الله بن مسعود أنه قال للتالى اذا قرأت سجدة فكبر واسجد واذا رفعت رأسك فكبر ولو ترك التحريمة يجوز عندنا وقال الشافعى لا يجوز لان هذا ركن من أركان الصلاة فلا يتأدى بدون التحريمة كالقيام فى صلاة الجنازة الا ترى أنه يشترط له جميع شرائط الصلاة من ستر العورة واستقبال القبلة ويفسدها الكلام عند محمد وحرمة ماوراءها من الافعال أن يكون بدون التحريمة (ولنا) أن الامر تعلق بمطلق السجود فلو أوجبنا شيأ آخر لزدنا على النص ولان السجود وجب تعظيما لله تعالى وخضوعا له وترك التحريمة ليس بمناف للتعظيم وأما انكشاف العورة واستدبار القبلة والتكلم بما هو من كلام الناس فيناف التعظيم والخشوع وحرمة الكلام ممنوعة بل لا يعتد بالسجود مع الكلام لانعدام ما هو المقصود ولان السجود فعل واحد والتحريمة تجعل الافعال المختلفة عبادة واحدة وههنا الفعل واحد فلا حاجة الى التحريمة بخلاف صلاة الجنازة لان هناك كل تكبيرة بمنزلة ركعة على ما يعرف هناك ان شاء الله تعالى ومنها أن يقول فى هذه السجدة من التسبيح ما يقول فى سجدة الصلاة فيقول سبحان ربى الاعلى ثلاثا وذلك أدناه وبعض المتأخرين استحبوا أن يقول فيها سبحان ربنا ان كان وعد ربنا لمفعولا لقوله تعالى يخرون للاذقان سجدا ويقولون سبحان ربنا الآية واستحبوا أيضا أن يقوم فيسجد لان الخرور سقوط من القيام والقرآن ورد به وان لم يفعل لم يضره ومنها أن الرجل اذا قرأ آية السجدة ومعه قوم فسمعوها فالسنة أن يسجدوا معه لا يسبقونه بالوضع ولا بالرفع لان التالى امام السامعين لما روى عن عمر رضى الله عنه انه قال للتالى كنت امامنا لو سجدت لسجدنا معك وان فعلوا أجزأهم لانه لا مشاركة بينه وبينهم فى الحقيقة ألا ترى انه لو فسدت سجدته بسبب لا يتعدى اليهم ولا تشهد فى هذه السجدة وكذا لا تسليم فيها لأن التسليم تحليل ولا تحريمة لها عندنا فلا يعقل التحليل وعلى قياس مذهب الشافعى يسلم للخروج عن التحريمة ويكره للرجل ترك آية السجدة من سورة يقرأها لانه قطع لنظم القرآن وتغيير لتأليفه واتباع النظم والتأليف مأمور به قال الله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه أى تأليفه فكان التغيير مكروها ولانه فى صورة الفرار عن وجوب العبادة والاعراض عن تحصيلها بالفعل وذلك مكروه وكذا فيه صورة هجر آية السجدة وليس شئ من القرآن مهجورا ولو قرأ آية السجدة من بين السورة لم يضره ذلك لانها من القرآن وقراءة ما هو من القرآن طاعة كقراءة سورة من بين السور والمستحب أن يقرأ معها آيات لتكون أدل على مراد الآية وليحصل بحق القراءة لا بحق ايجاب السجدة اذ القراءة للسجود ليست بمستحبة فيقرأ معها آيات ليكون قصده الى التلاوة لا الى الزام السجود ولو قرأ آية السجدة وعنده ناس فان كانوا متوضئين متهيئين للسجدة قرأها فان كانوا غير متهيئين ينبغى أن يخفض قراءتها لانه لو جهر بها لصار موجبا عليهم شيأ ربما يتكاسلون عن أدائه فيقعون فى المعصية ويكره للامام أن يتلو آية السجدة فى صلاة يخافت فيها بالقراءة وعند الشافعى لا يكره واحتج بما روى عن أبى سعيد الخدرى انه قال سجد بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فى احدى صلاتى العشاء اما الظهر واما العصر حتى ظننا انه قرأ الم السجدة ولو كان مكروها لما فعله النبى صلى الله عليه وسلم (ولنا) ان هذا لا ينفك عن أمر مكروه لانه اذا تلا ولم يسجد فقد ترك الواجب وان سجد فقد لبس على القوم لانهم يظنون انه سها عن الركوع واشتغل بالسجدة الصلبية فيسبحون ولا يتابعونه وذا مكروه وما لا ينفك عن مكروه كان مكروها وفعل النبى صلى الله عليه وسلم محمول على بيان الجواز فلم يكن مكروها وان تلاها مع ذلك سجد بها لتقرر السبب فى حقه وهو التلاوة وسجد القوم معه لوجوب المتابعة عليهم ألا ترى انه سجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وسجد القوم معه ولو

تلاها الامام على المنبر يوم الجمعة سجدها وسجد معه من سمعها لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه تلا سجدة على المنبر فنزل وسجد وسجد الناس — وفيه دليل على ان السامع يتبع التالي في السجدة

﴿ فصل ﴾ وأما بيان مواضع السجدة في القرآن فنقول انها في أربعة عشر موضعا من القرآن أربع في النصف الأول في آخر الاعراف وفي الرعد وفي النحل وفي بني اسرائيل وعشر في النصف الآخر في مريم وفي الحج في الاولى وفي الفرقان وفي النمل وفي الم تنزيل السجدة وفي ص وفي حم السجدة وفي النجم وفي اذا السماء انشقت وفي اقرأ وقد اختلف العلماء في ثلاثة مواضع منها أحدها ان في سورة الحج عندنا سجدة واحدة وعند الشافعي سجدتان احداهما في قوله تعالى اركعوا واسجدوا واحتج بما روى عن عقبة بن عامر الجهني انه قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم أفي سورة الحج سجدتان قال نعم أو قال فضلت الحج بسجدتين من لم يسجدهما لم يقرأها وهكذا روى عن عمر وعلي وابن عمر وأبي الدرداء رضي الله عنهم انهم قالوا فضلت سورة الحج بسجدتين ولنا ما روى عن أبي رضي الله عنه انه عد السجدات التي سمعها من رسول الله صلى الله عليه وسلم وعد في الحج سجدة واحدة وقال عبد الله ابن عباس وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم سجدة التلاوة في الحج هي الأولى والثانية سجدة الصلاة وهو تأويل الحديث وهذا لأن السجدة متى قرنت بالركوع كانت عبارة عن سجدة الصلاة كما في قوله تعالى فاسجدي واركعي والثاني ان في سورة ص عندنا سجدة التلاوة وعند الشافعي سجدة الشكر وفائدة الخلاف انه لو تلاها في الصلاة سجد عندنا وعنده لا يسجدها واحتج بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قرأ آية السجدة في ص وسجدها ثم قال سجدها داود توبة ونحن نسجدها شكرا وروى عن أبي سعيد الخدري أنه قال قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر سورة ص فنزل وسجد وسجد الناس — فلما كان في الجمعة الثانية قرأها فتشوف الناس للسجود فنزل وسجد وسجد الناس — وقال لم أرد أن أسجدها فانها توبة نبي من الأنبياء وانما سجدت لأني رأيتكم تشوفتم للسجود (ولنا) حديث عثمان رضي الله عنه انه قرأ في الصلاة سورة ص وسجد وسجد الناس معه وكان ذلك بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم ولم ينكر عليه أحد ولو لم تكن واجبة لما جاز ادخالها في الصلاة وروى ان رجلا من الصحابة قال يا رسول الله رأيت كما يرى النائم كأني أكتب سورة ص فلما انتهيت الى موضع السجدة سجدت الدواة والقلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم نحن أحق بها من الدواة والقلم فأمر حتى تليت في مجلسه وسجدها مع أصحابه وما تعلق به الشافعي فهو دليلنا فانا نقول نحن نسجد ذلك شكرا لما أنعم الله على داود بالغفران والوعد بالزلفى وحسن المآب ولهذا لا يسجد عندنا عقيب قوله وأناب بل عقيب قوله مآب وهذه نعمة عظيمة في حقنا فانه يطمعنا في اقالة عثراتنا وغفران خطايانا وزلاتنا فكانت سجدة تلاوة لأن سجدة التلاوة ما كان سببها التلاوة وسبب وجوب هذه السجدة تلاوة هذه الآية التي فيها الاخبار عن هذه النعم على داود عليه الصلاة والسلام واطماعنا في نيل مثله وكذا سجدة النبي صلى الله عليه وسلم في الجمعة الأولى وترك الخطبة لأجلها يدل على انها سجدة تلاوة وتركه في الجمعة الثانية لا يدل على انها ليست بسجدة تلاوة بل كان يريد التأخير وهي عندنا لا تجب على الفور فكان يريد أن لا يسجدها على الفور والثالث أن في المفصل عندنا ثلاث سجدات وعند مالك لا سجدة في المفصل واحتج بما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يسجد في المفصل بعد ما هاجر الى المدينة (ولنا) ما روى عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه قال اقرأني رسول الله صلى الله عليه وسلم خمس عشرة سجدة ثلاث منها في المفصل وعن علي رضي الله تعالى عنه انه قال عزائم السجود في القرآن أربعة الم تنزيل السجدة وحم السجدة والنجم واقرأ باسم ربك وعن ابن مسعود قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ سورة النجم بمكة فسجد وسجد معه الناس المسلمون والمشركون الا شيخا وضع كفا من تراب على جبهته وقال هذا يكفيني فلقيته قتل كافرا وعن أبي هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قرأ اذا السماء انشقت فسجد وسجد معه أصحابه ولأنه أمر بالسجود في سورة النجم واقرأ باسم ربك والأمر للوجوب وحديث ابن عباس رضي الله عنهما

محمول على أنه كان لا يسجدها عقيب التلاوة كما كان يسجد من قبل نحمله على هذا بدليل مارو ينا ثم في سورة حم السجدة عندنا السجدة عند قوله وهم لا يسأمون وهو مذهب عبد الله بن عباس ووائل بن حجر وعند الشافعي عند قوله ان كنتم اياه تعبدون وهو مذهب على رضى الله عنه واحتج بما روى عن ابن مسعود وابن عمر رضى الله عنهما هكذا ولأن الأمر بالسجود ههنا فكان السجود عنده (ولنا) ان السجود مرة بالأمر ومرة بذكر استكبار الكفار فيجب علينا مخالفتهم ومرة عند ذكر خشوع المطيعين فيجب علينا متابعتهم وهذه المعاني تتم عند قوله وهم لا يسأمون فكان السجود عنده أولى ولأن فيما ذهب اليه أصحابنا أخذا بالاحتياط عند اختلاف مذاهب الصحابة رضى الله عنهم فان السجدة لو وجبت عند قوله تعبدون فالتأخير الى قوله لا يسأمون لا يضر ويخرج عن الواجب ولو وجبت عند قوله لا يسأمون لكانت السجدة المؤداة قبله حاصلة قبل وجوبها ووجود سبب وجوبها فيوجب نقصانا في الصلاة ولم يؤد الثانية فيصير المصلي تاركا ما هو واجب في الصلاة فيصير النقص متمكنا في الصلاة من وجهين ولا نقص فيما قلنا البتة وهذا هو امارة التبحر في الفقه والله الموفق

(فصل) وأما الذي هو عند الخروج من الصلاة فلفظ السلام عندنا وعند مالك والشافعي فرض والكلام في التسليم يقع في مواضع في بيان صفته انه فرض أم لا وفي بيان قدره وفي بيان كيفيته وفي بيان سننه وفي بيان حكمه أما صفته فاصابة لفظة السلام ليست بفرض عندنا ولكنها واجبة ومن المشايخ من أطلق اسم السنة عليها وانها لا تنافي الوجوب لما عرف وعند مالك والشافعي فرض حتى لو تركها عامدا كان مسيأ ولو تركها ساهيا يلزمه سجود السهو عندنا وعندهما لو تركها افسد صلاته احتجا بقوله صلى الله عليه وسلم وتحليلها التسليم خص التسليم بكونه محللا فدل ان التحليل بالتسليم على التعيين فلا يتحلل بدونه ولان الصلاة عبادة لها تحليل وتحريم فيكون التحليل فيها ركنا قياسا على الطواف في الحج (ولنا) ماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لابن مسعود حين علمه التشهد اذا قلت هذا أو فعلت هذا فقد قضيت ما عليك ان شئت أن تقوم فقم وان شئت أن تقعد فاقعد والاستدلال به من وجهين أحدهما انه جعله قاضيا ما عليه عند هذا الفعل أو القول وما للعموم فيما لا يعلم فيقتضي أن يكون قاضيا جميع ما عليه ولو كان التسليم فرضا لم يكن قاضيا جميع ما عليه بدونه لأن التسليم يبقى عليه والثاني انه خيره بين القيام والقعود من غير شرط لفظ التسليم ولو كان فرضا ما خيره ولان ركن الصلاة ما تتأدى به الصلاة والسلام خروج عن الصلاة وترك لها لانه كلام وخطاب لغيره فكان منافيا للصلاة فكيف يكون ركنا لها وأما الحديث فليس فيه نفي التحليل بغير التسليم الا أنه خص التسليم لكونه واجبا والاعتبار بالطواف غير سديد لان الطواف ليس بمحلل انما المحلل هو الحلق الا أنه توقف بالاحلال على الطواف فاذا طاف حل بالحلق لا بالطواف والحلق ليس بركن فنزل السلام في باب الصلاة منزلة الحلق في باب الحج وينبني على هذا ان السلام ليس من الصلاة عندنا وعند الشافعي التسليمة الاولى من الصلاة والصحيح قولنا لما بينا (وأما) الكلام في قدره فهو انه يسلم تسليمتين احداهما عن يمينه والاخرى عن يساره عند عامة العلماء وقال بعضهم يسلم تسليمة واحدة تلقاء وجهه وهو قول مالك وقيل هو قول الشافعي وقال بعضهم يسلم تسليمة واحدة عن يمينه وقال مالك في قول يسلم المقتدى تسليمتين ثم يسلم تسليمة ثالثة ينوي بها رد السلام على الامام واحتجوا بما روى عن عائشة رضى الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يسلم تسليمة تلقاء وجهه وروى عن سهل بن سعد رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يسلم تسليمة عن يمينه ولان التسليم شرع للتحليل وانه يقع بالواحدة فلا معنى للثانية (ولنا) ماروى عن عبد الله بن مسعود انه قال صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف أبي بكر وعمر رضى الله عنهما وكانوا يسلمون تسليمتين عن ايمانهم وعن شمائلهم وروى عن على انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسلم تسليمتين أولهما أرفعهما ولان احدى التسليمتين للخروج عن الصلاة والثانية للتسوية بين القوم في التحية وأما الاحاديث فالاخذ بما روينا أولى لان عليا وابن مسعود كانا من كبار الصحابة وكانا يقومان بقرب منه صلى الله عليه وسلم كما قال ليليني منكم أولوا الاحلام والنهى فكانا أعرف بحال

النبي صلى الله عليه وسلم وعائشة رضي الله عنها كانت تقوم في حيز صفوف النساء وهو آخر الصفوف وسهل بن سعد كان من الصغار وكان في آخريات الصفوف وكانا يسمعان التسليمة الاولى لرفعه صلى الله عليه وسلم بها صوته ولا يسمعان الثانية لخفضه بها صوته وقولهم التحليل يحصل بالاولى فكذلك ولكن الثانية ليست للتحليل بل للتسوية بين القوم في التسليم عليهم والتحية وبه تبين انه لا حاجة الى التسليمة الثالثة لانه لا يحصل بها التحليل ولا التسوية بين القوم في التحية ورد السلام على الامام يحصل بالتسليمتين اليه أشار أبو حنيفة حين سأله أبو يوسف هل يرد على الامام السلام من خلفه فيقول وعليك قال لا وتسليمهم رد عليه ولان التسليمة الثالثة لو كانت ثابتة لفعلها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولعلمها الامة فعلا كما فعلوا التسليمتين (وأما) كيفية التسليم فهو أن يقول السلام عليكم ورحمة الله وهذا قول عامة العلماء وقال مالك يقول السلام عليكم ولا يزيد عليه والصحيح قول العامة لما روى عن ابن مسعود وعمار وعتبة وغيرهم عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقول هكذا (وأما) سنن التسليم فنذكرها في باب سنن هذه الصلوات (وأما) حكمه فهو الخروج من الصلاة ثم الخروج يتعلق باحدى التسليمتين عند عامة العلماء وروى عن محمد انه قال التسليمة الاولى للخروج والتحية والتسليمة الثانية للتحية خاصة وقال بعضهم لا يخرج ما لم يوجد التسليمتين جميعا وهو خلاف اجماع السلف ولان التسليم تكليم القوم لانه خطاب لهم فكان منافيا للصلاة الا ترى انه لو وجد في وسط الصلاة يخرجه عن الصلاة

﴿فصل﴾ وأما الذي هو في حرمة الصلاة بعد الخروج منها فالتكبير في أيام التشريق والكلام فيه يقع في مواضع في تفسيره وفي وجوبه وفي وقته وفي محل أدائه وفيمن يجب عليه وفي انه هل يقضى بعد الفوات في الصلاة التي دخلت في حد القضاء (أما) الاول فقد اختلفت الروايات عن الصحابة رضي الله عنهم في تفسير التكبير روى الله أكبر الله أكبر لا اله الا الله والله أكبر الله أكبر ولله الحمد وهو قول علي وابن مسعود رضي الله عنهما وكان ابن عمر يقول الله أكبر الله أكبر الله أكبر وأجل الله أكبر ولله الحمد وبه أخذ الشافعي وكان ابن عباس يقول الله أكبر الله أكبر لا اله الا الله الحي القيوم يحيي ويميت وهو على كل شيء قدير وانما أخذنا بقول علي وابن مسعود رضي الله عنهما لانه المشهور والمتوارث من الامة ولانه أجمع لاشتماله على التكبير والتهليل والتحميد فكان أولى

﴿فصل﴾ (وأما) بيان وجوبه فالصحيح انه واجب وقد سماه الكرخي سنة ثم فسره بالواجب فقال تكبير التشريق سنة ماضية نقلها أهل العلم وأجمعوا على العمل بها واطلاق اسم السنة على الواجب جائز لان السنة عبارة عن الطريقة المرضية أو السيرة الحسنة وكل واجب هذه صفته ودليل الوجوب قوله تعالى واذكروا الله في أيام معدودات وقوله وأذن في الناس بالحج الى قوله في أيام معلومات قيل الايام المعدودات أيام التشريق والمعلومات أيام العشر وقيل كلاهما أيام التشريق وقيل المعلومات يوم النحر ويومان بعده والمعدودات أيام التشريق لانه أمر في الايام المعدودات بالذكر مطلقا وذكر في الايام المعلومات الذكر على ما رزقهم من بهيمة الانعام وهي الذبائح وأيام الذبائح يوم النحر ويومان بعده ومطلق الامر للوجوب وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما من أيام أحب الى الله تعالى العمل فيهن من هذه الايام فاكثروا فيها من التكبير والتهليل والتسبيح

﴿فصل﴾ وأما وقت التكبير فقد اختلف الصحابة رضي الله عنهم في ابتداء وقت التكبير وانتهائه اتفق شيوخ الصحابة نحو عمر وعلي وعبد الله بن مسعود وعائشة رضي الله عنهم على البداية بصلاة الفجر من يوم عرفة وبه أخذ علماؤنا في ظاهر الرواية واختلفوا في الختم قال ابن مسعود يختم عند العصر من يوم النحر يكبر ثم يقطع وذلك ثمان صلوات وبه أخذ أبو حنيفة رحمه الله وقال علي يختم عند العصر من آخر أيام التشريق فيكبر لثلاث وعشرين صلاة وهو احدى الروايتين عن عمر رضي الله عنه وبه أخذ أبو يوسف ومحمد وفي رواية عن عمر رضي الله عنه يختم عند الظهر من آخر أيام التشريق وأما الشبان من الصحابة منهم ابن عباس وابن عمر فقد اتفقوا على البداية بالظهر من يوم النحر وروى عن أبي يوسف انه أخذ به غير انهما اختلفا في الختم فقال ابن عباس يختم عند

الظهر من آخر أيام التشريق وقال ابن عمر يختم عند الفجر من آخر أيام التشريق وبه أخذ الشافعي (اما) الكلام في البداية فوجه رواية أبي يوسف قول الله تعالى فاذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله أمر بالذكر عقيب قضاء المناسك وقضاء المناسك انما يقع في وقت الضحوة من يوم النحر فاقتضى وجوب التكبير في الصلاة التي تليه وهي الظهر وجه ظاهر الرواية قوله تعالى ويذكروا اسم الله في أيام معلومات وهي أيام العشر فكان ينبغي أن يكون التكبير في جميعها واجبا الا ان ماقبل يوم عرفة خص باجماع الصحابة ولا اجماع في يوم عرفة والاضحى فوجب التكبير فيهما عملا بعموم النص ولان التكبير لتعظيم الوقت الذي شرع فيه المناسك وأوله يوم عرفة اذ فيه يقام معظم أركان الحج وهو الوقوف ولهذا قال مكحول يبدأ بالتكبير من صلاة الظهر من يوم عرفة لان وقت الوقوف بعد الزوال ولا حجة له في الآية لانها ساكتة عن الذكر قبل قضاء المناسك فلا يصح التعلق بها (واما) الكلام في الختم فالشافعي مر على أصله من الاخذ بقول الأحداث من الصحابة رضى الله عنهم لوقوفهم على مااستقر من الشرائع دون مانسخ خصوصا في موضع الاحتياط لكون رفع الصوت بالتكبير بدعة الا في موضع ثبت بالشرع وأبو يوسف ومحمد احتجا بقوله تعالى واذكروا الله في أيام معدودات وهي أيام التشريق فكان التكبير فيها واجبا ولأن التكبير شرع لتعظيم أمر المناسك وأمر المناسك انما ينتهي بالرمي فيمتد التكبير الى آخر وقت الرمي ولأن الأخذ بالاكثر من باب الاحتياط لان الصحابة اختلفوا في هذا ولان يأتي بما ليس عليه أولى من ان يترك ماعليه بخلاف تكبيرات العيد حيث لم نأخذ هناك بالاكثر لان الأخذ بالاحتياط عند تعارض الأدلة وهناك ترجح قول ابن مسعود لما نذكر في موضعه والأخذ بالراجح أولى وههنا لا رجحان بل استوت مذاهب الصحابة رضى الله عنهم في الثبوت وفي الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم فيجب الأخذ بالاحتياط ولابي حنيفة ان رفع الصوت بالتكبير بدعة في الأصل لانه ذكر والسنة في الأذكار المخافتة لقوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية ولقول النبي صلى الله عليه وسلم خير الدعاء الخفي ولذا هو أقرب الى التضرع والأدب وأبعد عن الرياء فلا يترك هذا الأصل الا عند قيام الدليل المخصص جاء المخصص للتكبير من يوم عرفة الى صلاة العصر من يوم النحر وهو قوله تعالى ويذكروا اسم الله في أيام معلومات وهي عشر ذي الحجة والعمل بالكتاب واجب الا فيما خص بالاجماع وانعقد الاجماع فيما قبل يوم عرفة انه ليس بمراد ولا اجماع في يوم عرفة ويوم النحر فوجب العمل بظاهر الكتاب عند وقوع الشك في الخصوص واما فيما وراء العصر من يوم النحر فلا تخصيص لاختلاف الصحابة وتردد التكبير بين السنة والبدعة فوقع الشك في دليل التخصيص فلا يترك العمل بدليل عموم قوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية وبه تبين ان الاحتياط في الترك لا في الاتيان لان ترك السنة أولى من اتيان البدعة وأما قولهم ان أمر المناسك انما ينتهي بالرمي فنقول ركن الحج الوقوف بعرفة وطواف الزيارة وانما يحصلان في هذين اليومين فاما الرمي فمن توابع الحج فيعتبر في التكبير وقت الركن لا وقت التوابع واما الآية فقد اختلف أهل التأويل فيها قال بعضهم المراد من الآية الذكر على الاضاحي وقال بعضهم المراد منها الذكر عند رمي الجمار دليله قوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه والتعجل والتأخير انما يقعان في رمي الجمار لا في التكبير

﴿فصل﴾ واما محل ادائه فدبر الصلاة واثرها وفورها من غير ان يتخلل مايقطع حرمة الصلاة حتى لو قهقه أو أحدث متعمدا أو تكلم عامدا أو ساهيا أو خرج من المسجد أو جاوز الصفوف في الصحراء لا يكبر لان التكبير من خصائص الصلاة حيث لا يؤتى به الا عقيب الصلاة فيراعى لاتيانه حرمة الصلاة وهذه العوارض تقطع حرمة الصلاة فيقطع التكبير ولو صرف وجهه عن القبلة ولم يخرج من المسجد ولم يجاوز الصفوف أو سبقه الحدث يكبر لان حرمة الصلاة باقية لبقاء التحريمة الا ترى انه يبني والأصل ان كل مايقطع البناء يقطع التكبير ومالا فلا واذا سبقه الحدث فان شاء ذهب فتوضأ ورجع فكبر وان شاء كبر من غير تطهير لانه لا يؤدى في تحريمة الصلاة فلا تشترط له الطهارة قال الشيخ الامام السرخسي رحمه الله والاصح عندي انه يكبر ولا يخرج من المسجد

للطهارة لان التكبير لما لم يفتقر الى الطهارة كان خروجه مع عدم الحاجة قاطعا للفور بالصلاة فلا يمكنه التكبير بعد ذلك فيكبر للحال جزما ولو نسي الامام التكبير فللقوم ان يكبروا وقد ابتلى به أبو يوسف رحمه الله تعالى ذكر في الجامع الصغير قال أبو يعقوب صليت بهم المغرب فقمت وسهوت ان كبر فكبر أبو حنيفة رحمه الله تعالى وفرق بين هذا و بين سجدتي السهو اذا سلم الامام وعليه سهو فلم يسجد لسهوه ليس للقوم ان يسجدوا حتى لو قام وخرج من المسجد أو تكلم سقط عنه وعنهم والفرق ان سجود السهو جزء من أجزاء الصلاة لانه قائم مقام الجزء الفائت من الصلاة والجابر يكون بمحل النقص وهذا يؤدي في تحريمة الصلاة بالاجماع امالانه لم يخرج أولانه عاد وشيء من الصلاة لا يؤدي بعد انقطاع التحريمة ولا تحريمة بعد قيام الامام فلا يأتي به المقتدي فاما التكبير فليس من أجزاء الصلاة فيشترط له التحريمة و يوجب المتابعة لانه يؤتى به بعد التحلل فلا يجب فيه متابعة الامام غيرانه ان أتى به الامام يتبعه في ذلك لانه يؤتى به عقيب الصلاة متصلا بها فيندب الى اتباع من كان متبوعا في الصلاة فاذا لم يأت به الامام أتى به القوم لانعدام المتابعة بانقطاع التحريمة كالسامع مع التالي أي ان سجد التالي يسجد معه السامع وان لم يسجد التالي يأتي به السامع كذا ههنا ولهذا لا يتبع المقتدي رأي امامه حتى ان الامام لو رأى رأي ابن مسعود والمقتدي يرى رأي علي فصلى صلاة بعد يوم النحر فلم يكبر الامام اتباعا لرأيه يكبر المقتدي اتباعا لرأي نفسه لانه ليس بتابع له لانقطاع التحريمة التي بها صار تابعا له فكذا هذا وعلى هذا اذا كان محرما وقد سها في صلاته سجد ثم كبر ثم لبى لان سجود السهو يؤتى به في تحريمة الصلاة لما ذكرنا ولهذا يسلم بعده ولو اقتدى به انسان في سجود السهو صح اقتداؤه فاما التكبير والتلبية فكل واحد منهما يؤتى به بعد الفراغ من الصلاة ولهذا لا يسلم بعده ولا يصح اقتداء المقتدي به اتباعا لرأي نفسه لانه ليس بتابع له لانقطاع التحريمة التي بها صار تابعا له فكذلك هذا وعلى هذا اذا كان محرما وقد سها به في حال التكبير والتلبية فيقدم السجدة ثم يأتي بالتكبير ثم بالتلبية لان التكبير وان كان يؤتى به خارج الصلاة فهو من خصائص الصلاة فلا يؤتى به الا عقيب الصلاة والتلبية ليست من خصائص الصلاة بل يؤتى بها عند اختلاف الأحوال كلما هبط واديا أو علا شرفا أو لقي ركبا وما كان من خصائص الشيء يجعل كانه منه فيجعل التكبير كانه من الصلاة وما لم يفرغ من الصلاة لم يوجد اختلاف الحال فكذا ما لم يفرغ من التكبير يجعل كانه لم يتبدل الحال فلا يأتي بالتلبية ولو سها و بدأ بالتكبير قبل السجدة لا يوجب ذلك قطع صلاته وعليه سجدتا السهو لان التكبير ليس من كلام الناس ولو لبى أولا فقد انقطعت صلاته وسقطت عنه سجدتا السهو والتكبير لان التلبية تشبه كلام الناس لانها في الوضع جواب لكلام الناس وغيرها من كلام الناس يقطع الصلاة فكذا هي وتسقط سجدة لسهو لانها ما لم تشرع الا في التحريمة ولا تحريمة و يسقط التكبير أيضا لانه غير مشروع الا متصلا بالصلاة وقد زال الاتصال وعلى هذا المسبوق لا يكبر مع الامام لما بينا ان التكبير مشروع بعد الفراغ من الصلاة والمسبوق بعد في خلال الصلاة فلا يأتي به

﴿فصل﴾ وأما بيان من يجب عليه فقد قال أبو حنيفة انه لا يجب الا على الرجال العاقلين المقيمين الأحرار من أهل الأمصار والمصلين المكتوبة بجماعة مستحبة فلا يجب على النسوان والصبيان والمجانين والمسافرين وأهل القرى ومن يصلي التطوع والفرض وحده وقال أبو يوسف ومحمد يجب على كل من يؤدي مكتوبة في هذه الايام على أي وصف كان في أي مكان كان وهو قول ابراهيم النخعي وقال الشافعي في أحد قوليه يجب على كل مصل فرضا كانت الصلاة أو نفلا لان النوافل اتباع الفرائض فما شرع في حق الفرائض يكون مشروعا في حقها بطريق التبعية (ولنا) ماروى عن علي وابن مسعود انهما كانا لا يكبران عقيب التطوعات ولم يروعن غيرهما خلاف ذلك فحل محل الاجماع ولان الجهر بالتكبير بدعة الا في موضع ثبت بالنص وما ورد النص الا عقيب المكتوبات ولان الجماعة شرط عند أبي حنيفة لما نذكر والنوافل لا تؤدي بجماعة وكذا لا يكبر عقيب الوتر عندنا أما عند أبي يوسف ومحمد فلانه نفل وأما عند أبي حنيفة فلانه لا يؤدي بجماعة في هذه الايام ولانه وان كان واجبا فليس بمكتوبة والجهر

بالتكبير بدعة الا فى مورد النص والاجماع ولا نص ولا اجماع الا فى المكتوبات وكذا لا يكبر عقيب صلاة العيد عندنا لما قلنا ويكبر عقيب الجمعة لانها فريضة كالظهر وأما الكلام مع أصحابنا فهما احتجا بقوله تعالى ويذكروا اسم الله فى أيام معلومات وقوله واذكروا الله فى أيام معدودات من غير تقييد بمكان أو جنس او حال ولأنه من توابع الصلاة بدليل ان ما يوجب قطع الصلاة من الكلام ونحوه يوجب قطع التكبير فكل من صلى المكتوبة ينبغى أن يكبر ولأبى حنيفة رحمه الله تعالى قول النبى صلى الله عليه وسلم لا جمعة ولا تشريق الا فى مصر جامع وقول على رضى الله عنه لا جمعة ولا تشريق ولا فطر ولا أضحى الا فى مصر جامع والمراد من التشريق هو رفع الصوت بالتكبير كذا قال النضر بن شميل وكان من أرباب اللغة فيجب تصديقه ولان التشريق فى اللغة هو الاظهار والشروق هو الظهور يقال شرقت الشمس اذا طلعت وظهرت سمى موضع طلوعها وظهورها مشرقا لهذا والتكبير نفسه اظهار الكبرياء لله وهو اظهار ما هو من شعار الاسلام فكان تشريقا ولا يجوز حمله على صلاة العيد لان ذلك مستفاد بقوله ولا فطر ولا أضحى فى حديث على رضى الله عنه ولا على القاء لحوم الأضاحى بالمشرقة لان ذلك لا يختص بمكان دون مكان فتعين التكبير مرادا بالتشريق ولان رفع الصوت بالتكبير من شعائر الاسلام واعلام الدين وما هذا سبيله لا يشرع الا فى موضع يشتهر فيه ويشيع وليس ذلك الا فى المصر الجامع ولهذا اختص به الجمع والاعياد وهذا المعنى يقتضى أن لا يأتى به المنفرد والنسوان لان معنى الاشتهار يختص بالجماعة دون الافراد ولهذا لا يصلى المنفرد صلاة الجمعة والعيد وأمر النسوان مبنى على الستر دون الاشهار وأما الآية الثانية فقد ذكرنا اختلاف أهل التأويل فيها وأما الاولى فنحملها على خصوص المكان والجنس والحال عملا بالدليلين بقدر الامكان وما ذكروا من معنى التبعية مسلم عند وجود شرط المصر والجماعة وغيرهما من الشرائط فاما عند عدمها فلا نسلم التبعية ولو اقتدى المسافر بالمقيم وجب عليه التكبير لانه صار تبعا لامامه ألا ترى انه تغير فرضه أربعا فيكبر بحكم التبعية وكذا النساء اذا اقتدين برجل وجب عليهن على سبيل المتابعة فان صلين بجماعة وحدهن فلا تكبير عليهن لما قلنا وأما المسافرون اذا صلوا فى المصر بجماعة ففيه روايتان روى الحسن عن أبى حنيفة ان عليهم التكبير والاصح أن لا تكبير عليهم لان السفر مغير للفرض مسقط للتكبير ثم فى تغير الفرض لا فرق بين أن يصلوا فى المصر أو خارج المصر فكذا فى سقوط التكبير ولان المصر الجامع شرط والمسافر ليس من اهل المصر فالتحق المصر فى حقه بالعدم

❊﴿فصل﴾ وأما بيان حكم التكبير فيما دخل من الصلوات فى حد القضاء فنقول لا يخلو اما ان فاتته الصلاة فى غير أيام التشريق فقضاها فى أيام التشريق أو فاتته فى هذه الايام فقضاها فى غير هذه الايام أو فاتته فى هذه الايام فقضاها فى العام القابل من هذه الايام أو فاتته فى هذه الايام فقضاها فى هذه الأيام من هذه السنة فان فاتته فى غير أيام التشريق فقضاها فى أيام التشريق لا يكبر عقيبها لان القضاء على حسب الاداء وقد فاتته بلا تكبير فيقضيها كذلك وان فاتته فى هذه الايام فقضاها فى غير هذه الايام لا يكبر عقيبها أيضا وان كان القضاء على حسب الاداء وقد فاتته مع التكبير لان رفع الصوت بالتكبير بدعة فى الاصل الا حيث ورد الشرع والشرع ما ورد به فى وقت القضاء فبقى بدعة فان فاتته فى هذه الايام وقضاها فى العام القابل فى هذه الأيام لا يكبر أيضا وروى عن أبى يوسف انه يكبر والصحيح ظاهر الرواية لما بينا ان رفع الصوت بالتكبير بدعة الا فى مورد الشرع والشرع ورد بجعل هذا الوقت وقتا لرفع الصوت بالتكبير عقيب صلاة هى من صلوات هذه الايام ولم يرد الشرع بجعله وقتا لغير ذلك فبقى بدعة كأضحية فاتت عن وقتها انه لا يمكن التقرب باراقة دمها فى العام القابل وان عاد الوقت وكذا رمى الجمار لما ذكرنا فكذا هذا وان فاتته فى هذه الايام وقضاها فى هذه الايام من هذه السنة يكبر لان التكبير سنة الصلاة الفائتة وقد قدر على القضاء لكون الوقت وقتا لتكبيرات الصلوات المشروعات فيها

❊﴿فصل﴾❊ وأما سننها فكثيرة بعضها صلاة بنفسه وبعضها من لواحق الصلاة أما الذى هو صلاة بنفسه فالسنن

المعهودة التى يؤدى بعضها قبل المكتوبة وبعضها بعد المكتوبة ولها فصل منفرد نذكرها فيه بعلائقها وأما الذى هو من لواحق الصلاة فثلاثة أنواع نوع يؤتى به عند الشروع فى الصلاة ونوع يؤتى به بعد الشروع فى الصلاة ونوع يؤتى به عند الخروج من الصلاة أما الذى يؤتى به عند الشروع فى الصلاة فسنن الافتتاح وهى أنواع منها أن تكون النيـة مقارنة للتكبير لان اشتراط النية لاخلاص العمل لله تعالى وقران النية أقرب الى تحقيق معنى الاخلاص فكان افضل وهذا عندنا وعند الشافعى فرض والمسئلة قدمرت (ومنها) أن يتكلم بلسانه ما نواه بقلبه ولم يذكره فى كتاب الصلاة نصا ولكنه أشار اليـه فى كتاب الحج فقال واذا أردت أن تحرم بالحج ان شاء الله فقـل اللهم انى أريد الحج فيسره لى وتقبـله منى فكذا فى باب الصـلاة ينبغى أن يقول اللهم انى أريد صـلاة كذا فيسرها لى وتقبلها منى لان هذا سؤال التوفيق من الله تعالى للاداء والقبول بعده فيكون مسنونا (ومنها) حذف التكبير لما روى عن ابراهيم النخعى موقوفا عليه ومرفوعا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال الاذان جزم والاقامة جزم والتكبير جزم ولان ادخال المد فى ابتداء اسم الله تعالى يكون للاستفهام والاستفهام يكون للشك والشك فى كبرياء الله تعالى كفر وقوله أكبر لا مد فيه لانه على وزن افعل وأفعل لا يحتمل المد لغة ومنها رفع اليدين عند تكبيرة الافتتاح والكلام فيه يقع فى مواضع فى أصل الرفع وفى وقته وفى كيفيته وفى محله اما أصل الرفع فلما روى عن ابن عباس وابن عمر رضى الله عنهما موقوفا عليهما ومرفوعا الى رسول الله صـلى الله عليه وسلم انه قال لا ترفع الايدى الا فى سبعة مواطن وذكر من جملتها تكبيرة الافتتاح وعن أبى حميد الساعدى رضى الله عنه انه كان فى عشرة رهط من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لهم ألا أحدثكم عن صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا هات فقال رأيته اذا كبر عند فاتحة الصلاة رفع يديه وعلى هذا اجماع السلف وأما وقته فوقت التكبير مقارنا له لانه سنة التكبير شرع لاعلام الاصم الشروع فى الصلاة ولا يحصـل هـذا المقصود الا بالقران وأما كيفيته فلم يذكر فى ظاهر الرواية وذكر الطحاوى انه يرفع يديه ناشرا أصابعه مستقبلا بهما القبلة فمنهم من قال أراد بالنشر تفريج الاصابع وليس كذلك بل أراد أن يرفعهما مفتوحتين لا مضموتين حتى تكون الاصابع نحو القبلة وعن الفقيه ابى جعفر الهندوانى انه لا يفرج كل التفريج ولا يضم كل الضم بل يتركهما على ما عليه الأصابع فى العادة بين الضم والتفريج وأما محله فقد ذكر فى ظاهر الرواية انه يرفع يديه حذاء أذنيه وفسره الحسن بن زياد فى المجرد فقال قال أبو حنيفة يرفع حتى يحاذى بابهاميه شحمة أذنيه وكذلك فى كل موضع ترفع فيه الايدى عند التكبير وقال الشافعى يرفع حذو منكبيه وقال مالك حذاء رأسه احتج الشافعى بما روى أن النبى صـلى الله عليه وسلم كان اذا افتتح الصلاة كبر ورفع يديه حذو منكبيه (ولنا) ما روى أبو يوسف فى الامالى باسناده عن البراء بن عازب أنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا افتتح الصلاة كبر ورفع يديه حذاء اذنيه ولان هذا الرفع شرع لاعلام الاصم الشروع فى الصلاة ولهذا لم يرفع فى تكبيرة هى علم للانتقال عندنا لأن الاصم يرى الانتقال فلا حاجة الى رفع اليدين وهذا المقصود انما يحصل اذا رفع يديه الى أذنيـه وأما الحديث فالتوفيق عند تعارض الاخبار واجب فما روى محمول على حالة العـذر حين كانت عليهم الاكسية والبرانس فى زمن الشتاء فكان يتعذر عليهـم الرفع الى الاذنين يدل عليـه ما روى وائل بن حجر أنه قال قدمت المدينة فوجـدتهم يرفعون أيديهـم الى الآذان ثم قدمت عليهـم من القابل وعليهم الاكسية والبرانس من شدة البرد فوجدتهـم يرفعون أيديهم الى المناكب أو نقول المراد بما روينا رؤس الاصابع وبما روى الاكف والارساغ عمـلا بالدلائل بقدر الامكان وهـذا حكم الرجل فاما المرأة فلم يذكر حكمها فى ظاهر الرواية وروى الحسن عن أبى حنيفة انها ترفع يديها حـذاء اذنيها كالرجـل سواء لان كفيها ليسا بعورة وروى محمد بن مقاتل الرازى عن أصحابنا أنها ترفع يديها حـذو منكبيها لان ذلك استر لها وبناء أمرهن على الستر الا ترى أن الرجـل يعتدل فى سجوده ويبسط ظهره فى ركوعـه والمرأة تفعل كاستر ما يكون لها ومنها أن الامام يجهر بالتكبير ويخفى به المنفرد والمقتدى لان الاصل فى الاذكار هو الاخفاء وانما الجهر فى حق الامام

لحاجته الى الاعلام فان الاعمى لا يعلم بالشروع الا بسماع التكبير من الامام ولا حاجة اليه في حق المنفرد والمقتدى ومنها أن يكبر المقتدى مقارنا لتكبير الامام فهو أفضل باتفاق الروايات عن أبي حنيفة وفي التسليم عنه روايتان في رواية يسلم مقارنا لتسليم الامام كالتكبير وفي رواية يسلم بعد تسليم الامام بخلاف التكبير وقال أبو يوسف السنة أن يكبر بعد فراغ الامام من التكبير وان كبر مقارنا لتكبيره فعن أبي يوسف فيه روايتان في رواية يجوز وفي رواية لا يجوز وعن محمد يجوز ويكون مسيأ وجه قولهما أن المقتدى تبع للامام ومعنى التبعية لا تتحقق في القران (ولابي) حنيفة أن الاقتداء مشاركة وحقيقة المشاركة المقارنة اذ بها تتحقق المشاركة في جميع اجزاء العبادة وبهذا فارق التسليم على احدى الروايتين لانه اذا سلم بعده فقد وجدت المشاركة في جميع الصلاة لانه يخرج عنها بسلام الامام ومنها أن المؤذن اذا قال قد قامت الصلاة كبر الامام في قول أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف والشافعي لا يكبر حتى يفرغ المؤذن من الاقامة والجملة فيه أن المؤذن اذا قال حي على الفلاح فان كان الامام معهم في المسجد يستحب للقوم أن يقوموا في الصف وعند زفر والحسن بن زياد يقومون عند قوله قد قامت الصلاة في المرة الاولى ويكبرون عند الثانية لان المنبئ عن القيام قوله قد قامت الصلاة لا قوله حي على الفلاح ولنا أن قوله حي على الفلاح دعاء الى ما به فلاحهم وأمر بالمسارعة اليه فلابد من الاجابة الى ذلك ولن تحصل الاجابة الا بالفعل وهو القيام اليها فكان ينبغي أن يقوموا عند قوله حي على الصلاة لما ذكرنا غير أنا نمنعهم عن القيام كيلا يلغو قوله حي على الفلاح لان من وجدت منه المبادرة الى شئ فدعاؤه اليه بعد تحصيله اياه لغو من الكلام أما قوله ان المنبئ عن القيام قوله قد قامت الصلاة فنقول قوله قد قامت الصلاة ينبئ عن قيام الصلاة لا عن القيام اليها وقيامها وجودها وذلك بالتحريمة ليتصل بها جزء من أجزائها تصديقا لقاله على ما نذكر ثم اذا قاموا الى الصلاة اذا قال المؤذن قد قامت الصلاة كبروا على الاختلاف الذي ذكرنا وجه قول أبي يوسف والشافعي أن في اجابة المؤذن فضيلة وفي ادراك تكبيرة الافتتاح فضيلة فلابد من الفراغ احرازا للفضيلتين من الجانبين ولان فيما قلنا تكون جميع صلاتهم بالاقامة وفيما قالوا بخلافه (ولابي) حنيفة ومحمد ما روى عن سويد بن غفلة أن عمر كان اذا انتهى المؤذن الى قوله قد قامت الصلاة كبر وروى عن بلال رضي الله عنه أنه قال يارسول الله ان كنت تسبقني بالتكبير فلا تسبقني بالتامين ولو كبر بعد الفراغ من الاقامة لما سبقه بالتكبير فضلا عن التامين فلم يكن للسؤال معنى ولان المؤذن مؤتمن الشرع فيجب تصديقه وذلك فيما قلنا لما ذكرنا أن قيام الصلاة وجودها فلابد من تحصيل التحريمة المقترنة بركن من أركان الصلاة ليوجد جزء من أجزائها فيصير المخبر عن قيامها صادقا في مقالته لان المخبر عن المتركب من اجزاء لا بقاء لها لن يكون الا عن وجود جزء منها وان كان الجزء وحده مما لا ينطلق عليه اسم المتركب كمن يقول فلان يصلي في الحال يكون صادقا وان كان لا يوجد في الحالة الاخبار الا جزء منها لاستحالة اجتماع اجزائها في الوجود في حالة واحدة وبه تبين أن ما ذكروا من المعنيين لا يعتبر بمقابلة فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وفعل عمر رضي الله عنه ثم نقول في تصديق المؤذن فضيلة كما أن في اجابته فضيلة بل فضيلة التصديق فوق فضيلة الاجابة مع أن فيما قالوه فوات فضيلة الاجابة أصلا اذ لا جواب لقوله قد قامت الصلاة من حيث القول وليس فيما قلنا تفويت فضيلة الاجابة أصلا بل حصلت الاجابة بالفعل وهو اقامة الصلاة فكان ما قلناه سببا لاستدراك الفضيلتين فكان أحق وبه تبين أن لا بأس باداء بعض الصلاة بعد أكثر الاقامة واداء أكثرها بعد جميع الاقامة اذا كان سببا لاستدراك الفضيلتين وبعض مشايخنا اختاروا في الفعل مذهب ابي يوسف لتعذر احضار النية عليهم في حال رفع المؤذن صوته بالاقامة هذا اذا كان الامام في المسجد فان كان خارج المسجد لا يقومون ما لم يحضر لقول النبي صلى الله عليه وسلم لا تقوموا في الصف حتى تروني خرجت وروى عن علي رضي الله عنه أنه دخل المسجد فرأى الناس قياما ينتظرونه فقال مالي أراكم سامدين أي واقفين متحيرين ولان القيام لاجل الصلاة ولا يمكن اداؤها بدون الامام فلم يكن القيام مفيدا ثم ان دخل الامام من قدام الصفوف

فكما

فكبرأوه قاموا لانه كما دخل المسجد قام مقام الامامة وان دخل من وراء الصفوف فالصحيح أنه كما جاوز صفاقام ذلك الصف لانه صار بحال لو اقتدوا به جاز فصار فى حقهم كانه أخذ مكانه وأما الذى يؤتى به بعد الفراغ من الافتتاح فنقول اذا فرغ من تكبيرة الافتتاح يضع يمينه على شماله والكلام فيه فى أربعة مواضع أحدها فى أصل الوضع والثانى فى وقت الوضع والثالث فى محل الوضع والرابع فى كيفية الوضع أما الاول فقد قال عامة العلماء ان السنة هى وضع اليمين على الشمال وقال مالك السنة هى الارسال وجه قوله أن الارسال أشق على البدن والوضع للاستراحة دل عليه ما روى عن ابراهيم النخعى أنه قال انهم كانوا يفعلون ذلك مخافة اجتماع الدم فى رؤس الاصابع لانهم كانوا يطيلون الصلاة وأفضل الاعمال أحمزها على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم ولنا ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال ثلاث من سنن المرسلين تعجيل الافطار وتأخير السحور وأخذ الشمال باليمين فى الصلاة وفى رواية وضع اليمين على الشمال تحت السرة فى الصلاة وأما وقت الوضع فكما فرغ من التكبير فى ظاهر الرواية وروى عن محمد فى النوادر أنه يرسلهما حالة الثناء فاذا فرغ منه يضع بناء على أن الوضع سنة القيام الذى له قرار فى ظاهر المذهب وعن محمد سنة القراءة واجمعوا على أنه لا يسن الوضع فى القيام المتخلل بين الركوع والسجود لانه لا قرار له ولا قراءة فيه والصحيح جواب ظاهر الرواية لقوله صلى الله عليه وسلم انا معشر الانبياء أمرنا أن نضع أيماننا على شمائلنا فى الصلاة من غير فصل بين حال وحال فهو على العموم الا ما خص بدليل ولان القيام من أركان الصلاة والصلاة خدمة الرب تعالى وتعظيم له والوضع فى التعظيم أبلغ من الارسال كما فى الشاهد فكان أولى وأما القيام المتخلل بين الركوع والسجود فى صلاة الجمعة والعيدين فقال بعض مشايخنا الوضع أولى لان له ضرب قرار وقال بعضهم الارسال أولى لانه كما يضع يحتاج الى الرفع فلا يكون مفيدا وأما فى حال القنوت فذكر فى الاصل اذا أراد أن يقنت كبر ورفع يديه حذاء أذنيه ناشرا أصابعه ثم يكفهما قال أبو بكر الاسكاف معناه يضع يمينه على شماله وكذلك روى عن أبى حنيفة ومحمد أنه يضعهما كما يضع يمينه على يساره فى الصلاة وذكر الكرخى والطحاوى أنه يرسلهما فى حالة القنوت وكذا روى عن أبى يوسف واختلفوا فى تفسير الارسال قال بعضهم لا يضع يمينه على شماله ومنهم من قال لا بل يضع ومعنى الارسال أن لا يبسطهما كما روى عن أبى يوسف أنه يبسط يديه بسطا فى حالة القنوت وهو الصحيح لعموم الحديث الذى روينا ولان هذا قيام فى الصلاة له قرار فكان الوضع فيه أقرب الى التعظيم فكان أولى وأما فى صلاة الجنازة فالصحيح أيضا أنه يضع لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه صلى على جنازة ووضع يمينه على شماله تحت السرة ولان الوضع أقرب الى التعظيم فى قيام له قرار فكان الوضع أولى وأما محل الوضع فما تحت السرة فى حق الرجل والصدر فى حق المرأة وقال الشافعى محله الصدر فى حقهما جميعا واحتج بقوله تعالى فصل لربك وانحر قوله وانحر أى ضع اليمين على الشمال فى النحر وهو الصدر وكذا روى عن على فى تفسير الآية ولنا ما روينا عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال ثلاث من سنن المرسلين من جملتها وضع اليمين على الشمال تحت السرة فى الصلاة وأما الآية فمعناه أى صل صلاة العيد وانحر الجزور وهو الصحيح من التأويل لانه حينئذ يكون عطف الشئ على غيره كما هو مقتضى العطف فى الاصل ووضع اليد من أفعال الصلاة وابعاضها ولا مغايرة بين البعض وبين الكل أو يحتمل ما قلنا فلا يكون حجة مع الاحتمال على انه روى عن على وأبى هريرة رضى الله عنهما انهما قالا السنة وضع اليمين على الشمال تحت السرة فلم يكن تفسير الآية عنه وأما كيفية الوضع فلم يذكر فى ظاهر الرواية واختلف فيها قال بعضهم يضع كفه اليمنى على ظهر كفه اليسرى وقال بعضهم يضع على ذراعه اليسرى وقال بعضهم يضع على المفصل وذكر فى النوادر اختلافا بين أبى يوسف ومحمد فقال على قول أبى يوسف يقبض بيده اليمنى على رسغ يده اليسرى وعند محمد يضع كذلك وعن الفقيه أبى جعفر الهندوانى انه قال قول أبى يوسف أحب الى لان فى القبض وضعا وزيادة وهو اختيار مشايخنا بما وراء النهر فيأخذ المصلى رسغ يده اليسرى بوسط كفه اليمنى ويحلق ابهامه وخنصره وبنصره ويضع الوسطى والمسبحة على

معصمه ليصير جامعا بين الاخذ والوضع وهذا لان الاخبار اختلفت ذكر فى بعضها الوضع وفى بعضها الاخذ فكان الجمع بينهما عملا بالدلائل أجمع فكان أولى ثم يقول سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا اله غيرك سواء كان اماما أو مقتديا أو منفردا هكذا ذكر فى ظاهر الرواية وزاد عليه فى كتاب الحج وجل ثناؤك وليس ذلك فى المشاهير ولا يقرأ انى وجهت وجهى لا قبل التكبير ولا بعده فى قول أبى حنيفة ومحمد وهو قول أبى يوسف الاول ثم رجع وقال فى الاملاء يقول مع التسبيح انى وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض حنيفا وما أنا من المشركين ان صلاتى ونسكى ومحياى ومماتى لله رب العالمين لا شريك له وبذلك أمرت وأنا من المسلمين ولا يقول وأنا أول المسلمين لانه كذب وهل تفسد صلاته اذا قال ذلك قال بعضهم تفسد لانه أدخل الكذب فى الصلاة وقال بعضهم لا تفسد لانه من القرآن ثم عن أبى يوسف روايتان فى رواية يقدم التسبيح عليه وفى رواية هو بالخيار ان شاء قدم وان شاء أخر وهو أحد قولى الشافعى وفى قول يفتتح بقوله وجهت وجهى لا بالتسبيح واحتجا بحديث ابن عمر أن النبى كان اذا افتتح الصلاة قال وجهت وجهى الخ وقال سبحانك اللهم وبحمدك الى آخره والشافعى زاد عليه ما رواه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو قوله اللهم انى ظلمت نفسى ظلما كثيرا وانه لا يغفر الذنوب الا أنت فاغفر لى مغفرة من عندك وتب على انك أنت التواب الرحيم وفى بعض الروايات اللهم أنت الملك لا اله الا أنت أنت ربى وأنا عبدك وأنا على عهدك ووعدك ما استطعت أبوء لك بنعمتك على وأبوء لك بذنبى فاغفر لى ذنوبى انه لا يغفر الذنوب الا أنت واهدنى لاحسن الاخلاق انه لا يهدى لاحسنها الا أنت واصرف عنى سيئها انه لا يصرف عنى سيئها الا أنت أنا بك ولك تباركت وتعاليت أستغفرك وأتوب اليك وجه ظاهر الرواية قوله تعالى فسبح بحمد ربك حين تقوم ذكر الجصاص عن الضحاك عن عمر رضى الله عنه انه قول المصلى عند الافتتاح سبحانك اللهم وبحمدك وروى هذا الذكر عمر وعلى وعبد الله بن مسعود عن النبى صلى الله عليه وسلم انه كان يقول عند الافتتاح ولا تجوز الزيادة على الكتاب والخبر المشهور بالآحاد ثم تأويل ذلك كله انه كان يقول ذلك فى التطوعات والامر فيها أوسع فاما فى الفرائض فلا يزاد على ما اشتهر فيه الاثر أو كان فى الابتداء ثم نسخ بالآية أو تأيد ما روينا بمعاضدة الآية ثم لم يرو عن أصحابنا المتقدمين انه يأتى به قبل التكبير وقال بعض مشايخنا المتأخرين انه لا بأس به قبل التكبير لاحضار النية وهذا القنوه العوام ثم يتعوذ بالله من الشيطان الرجيم فى نفسه اذا كان منفردا أو اماما والكلام فى التعوذ فى مواضع فى بيان صفته وفى بيان وقته وفى بيان من يسن فى حقه وفى بيان كيفيته اما الاول فالتعوذ سنة فى الصلاة عند عامة العلماء وعند مالك ليس بسنة والصحيح قول العامة لقوله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم من غير فصل بين حال الصلاة وغيرها وروى ان أبا الدرداء قام ليصلى فقال له النبى صلى الله عليه وسلم تعوذ بالله من الشيطان الرجيم ومن شياطين الانس والجن وكذا الناقلون صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم نقلوا تعوذه بعد الثناء قبل القراءة وأما وقت التعوذ فبعد الفراغ من التسبيح قبل القراءة عند عامة العلماء وقال أصحاب الظواهر وقته ما بعد القراءة [illegible]هر قوله تعالى فاذا قرأت القرآن الآية أمر بالاستعاذة بعد قراءة القرآن لان الفاء للتعقيب ولنا ان الذين نقلوا صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم نقلوا تعوذه بعد الثناء قبل القراءة ولان التعوذ شرع صيانة للقراءة عن وساوس الشيطان ومعنى الصيانة انما يحتاج اليه قبل القراءة لا بعدها والارادة مضمرة فى الآية معناه فاذا أردت قراءة القرآن فاستعذ بالله كذا قال أهل التفسير كما فى قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة أى اذا أردتم القيام اليها وأما من يسن فى حقه التعوذ فهو الامام والمنفرد دون المقتدى فى قول أبى حنيفة ومحمد وعند أبى يوسف هو سنة فى حقه أيضا ذكر الاختلاف فى السير الكبير وحاصل الخلاف راجع الى أن التعوذ تبع للثناء أو تبع للقراءة فعلى قولهما تبع للقراءة لانه شرع لافتتاح القراءة صيانة لها عن وساوس الشيطان فكان كالشرط لها وشرط الشئ تبع له وعلى قوله تبع للثناء لانه شرع بعد الثناء وهو من جنسه وتبع الشئ كاسمه ما يتبعه ويتفرع على هذا الاصل ثلاث مسائل احداها انه لا تعوذ على المقتدى عندهما

لانه

لانه لا قراءة عليه وعنده يتعوذ لانه يأتى بالثناء فيأتى بما هو تبع له والثانية المسبوق اذا شرع فى صلاة الامام وسبح لا يتعوذ فى الحال وانما يتعوذ اذا قام الى قضاء ما سبق به عندهما لان ذلك وقت القراءة وعنده يتعوذ بعد الفراغ من التسبيح لانه تبع له والثالثة الامام فى صلاة العيد يأتى بالتعوذ بعد التكبيرات عندهما اذا كان يرى رأى ابن عباس أو رأى ابن مسعود لان ذلك وقت القراءة وعنده يأتى به بعد التسبيح قبل التكبيرات لكونه تبعا له وأما كيفية التعوذ فالمستحب له أن يقول استعيذ بالله من الشيطان الرجيم أو أعوذ بالله من الشيطان الرجيم لان أولى الالفاظ ما وافق كتاب الله وقد ورد هذان اللفظان فى كتاب الله تعالى ولا ينبغى أن يزيد عليه ان الله هو السميع العليم لان هذه الزيادة من باب الثناء وما بعد التعوذ محل القراءة لا محل الثناء وينبغى أن لا يجهر بالتعوذ لان الجهر بالتعوذ لم ينقل عن النبى صلى الله عليه وسلم وعن على وابن مسعود رضى الله عنهما انهما قالا أربع يخفيهن الامام وذكر منها التعوذ ولان الاصل فى الاذكار هو الاخفاء لقوله تعالى واذكر ربك فى نفسك تضرعا وخيفة فلا يترك الا لضرورة ثم يخفى بسم الله الرحمن الرحيم وقال الشافعى يجهر به والكلام فى التسمية فى مواضع أحدها انها من القرآن أم لا والثانى انها من الفاتحة أم لا والثالث انها من رأس كل سورة أم لا وينبنى على كل فصل ما يتعلق به من الاحكام أما الاول فالصحيح من مذهب أصحابنا انها من القرآن لان الامة أجمعت على ان ما كان بين الدفتين مكتوبا بقلم الوحى فهو من القرآن والتسمية كذلك وكذا روى المعلى عن محمد فقال قلت لمحمد التسمية آية من القرآن أم لا فقال ما بين الدفتين كله قرآن فقلت فما بالك لا تجهر بها فلم يجبنى وكذا روى الجصاص عن محمد انه قال التسمية آية من القرآن أنزلت للفصل بين السور للبداءة بها تبركا وليست بآية من كل واحدة منها واليه أشار فى كتاب الصلاة فانه قال ثم يفتتح القراءة ويخفى بسم الله الرحمن الرحيم وينبنى على هذا ان فرض القراءة فى الصلاة يتأدى بها عند أبى حنيفة اذا قرأها على قصد القراءة دون الثناء عند بعض مشايخنا لانها آية من القرآن وكذا روى عن عبد الله بن المبارك ان من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فى القرآن فقد ترك مائة وثلاثة عشر آية وقال بعضهم لا يتأدى لان فى كونها آية تامة احتمال فانه روى عن الاوزاعى انه قال ما أنزل الله فى القرآن بسم الله الرحمن الرحيم الا فى سورة النمل وانها فى النمل وحدها ليست بآية تامة وانما الآية قوله انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم فوقع الشك فى كونها آية تامة فلا تجوز الصلاة بالشك وكذا يحرم على الجنب والحائض والنفساء قراءتها على قصد القرآن اما على قياس رواية الكرخى فظاهر لان ما دون الآية يحرم عليهم وكذا على رواية الطحاوى لاحتمال انها آية تامة فتحرم قراءتها عليهم احتياطا واما الثانى والثالث فعند أصحابنا ليست من الفاتحة ولا من رأس كل سورة وقال الشافعى انها من الفاتحة قولا واحدا وله فى كونها من رأس كل سورة قولان وقال الكرخى لا أعرف فى هذه المسئلة بعينها عن متقدمى أصحابنا فى الاختلاف نصا لكن أمرهم بالاخفاء دليل على انها ليست من الفاتحة لامتناع أن يجهر ببعض السورة دون البعض احتج الشافعى بما روى أبو هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم انه كان يقول الحمد لله رب العالمين سبع آيات احداهن بسم الله الرحمن الرحيم فقد عد التسمية آية من الفاتحة دل انها من الفاتحة ولانها كتبت فى المصاحف على رأس الفاتحة وكل سورة بقلم الوحى فكانت من الفاتحة ومن كل سورة ولنا قول النبى صلى الله عليه وسلم خبرا عن الله تعالى انه قال قسمت الصلاة بينى وبين عبدى نصفين فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله حمدنى عبدى واذا قال الرحمن الرحيم قال الله تعالى مجدنى عبدى واذا قال مالك يوم الدين قال الله تعالى أثنى على عبدى واذا قال اياك نعبد واياك نستعين قال الله تعالى هذا بينى وبين عبدى نصفين ولعبدى ما سأل ووجه الاستدلال به من وجهين أحدهما انه بدأ بقوله الحمد لله رب العالمين لا بقوله بسم الله الرحمن الرحيم ولو كانت من الفاتحة لكانت البداءة بها لا بالحمد والثانى انه نص على المناصفة ولو كانت التسمية من الفاتحة لم تتحقق المناصفة بل يكون ما لله أكثر لانه يكون فى النصف الاول أربع آيات ونصف ولان كون الآية من سورة كذا ومن موضع كذا لا يثبت الا بالدليل المتواتر من النبى صلى الله عليه

وسلم وقد ثبت بالتواتر انها مكتوبة فى المصاحف ولا تواتر على كونها من السورة ولهذا اختلف أهل العلم فيه فعدها قراء أهل الكوفة من الفاتحة ولم يعدها قراء أهل البصرة منها وذا دليل عدم التواتر ووقوع الشك والشبهة فى ذلك فلا يثبت كونها من السورة مع الشك ولان كون التسمية من كل سورة مما اختص به الشافعى لا يوافقه فى ذلك أحد من سلف الأمة وكفى به دليلا على بطلان المذهب والدليل عليه ماروى عن أبى هريرة رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال سورة فى القرآن ثلاثون آية شفعت لصاحبها حتى غفر له تبارك الذى بيده الملك وقد اتفق القراء وغيرهم على انها ثلاثون آية سوى بسم الله الرحمن الرحيم ولو كانت هى منها لكانت احدى وثلاثين آية وهو خلاف قول النبى صلى الله عليه وسلم وكذا انعقد الاجماع من الفقهاء والقراء أن سورة الكوثر ثلاث آيات وسورة الاخلاص أربع آيات ولو كانت التسمية منها لكانت سورة الكوثر أربع آيات وسورة الاخلاص خمس آيات وهو خلاف الاجماع وأما ماروى من الحديث ففيه اضطراب فان بعضهم شك فى ذكر أبى هريرة فى الاسناد ولان مداره على عبد الحميد بن جعفر عن نوح بن أبى بلال عن سعيد المقبرى عن أبى هريرة ولم يرفعه وذكر أبو بكر الحنفى وقال لقيت نوحا فحدثنى به عن سعيد المقبرى عن أبى هريرة ولم يرفعه والاختلاف فى السند والوقف والرفع يوجب ضعفا فيه ولانه فى حد الآحاد وخبر الواحد لا يوجب العلم وكون التسمية من الفاتحة لا يثبت الا بالنقل الموجب للعلم مع انه عارضه ماهو أقوى منه وأثبت وأشهر وهو حديث القسمة فلا يقبل فى معارضته أما قوله انها كتبت فى المصاحف بقلم الوحى على رأس السور فنعم لكن هذا يدل على كونها من القرآن لا على كونها من السور لجواز انها كتبت للفصل بين السور لا لانها منها فلا يثبت كونها من السور بالاحتمال وينبنى على هذا انه لا يجهر بالتسمية فى الصلاة عندنا لانه لا نص فى الجهر بها وليست من الفاتحة حتى يجهر بها ضرورة الجهر بالفاتحة وعنده يجهر بها فى الصلوات التى يجهر فيها بالقراءة كما يجهر بالفاتحة لكونها من الفاتحة ولان التسمية متى ترددت بين أن تكون من الفاتحة وبين أن لا تكون تردد الجهر بين السنة والبدعة لانها اذا لم تكن منها فالسنة الخفت بالأذكار والجهر بالأذكار بدعة والفعل اذا تردد بين السنة والبدعة تغلب جهة البدعة لان الامتناع عن البدعة فرض ولا فرضية فى تحصيل السنة أو الواجب فكان الاخفاء بها أولى والدليل عليه ماروى عن أبى بكر وعمر وعثمان وعلى وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن المغفل وعبد الله بن عباس وأنس وغيرهم رضى الله عنهم انهم كانوا يخفون التسمية وكثير منهم قال الجهر بالتسمية اعرابية والمنسوب اليهم باطل لغلبة الجهل عليهم بالشرائع وروى عن أنس رضى الله عنه انه قال صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف أبى بكر وعمر رضى الله عنهما وكانوا لا يجهرون بالتسمية ثم عندنا ان لم يجهر بالتسمية لكن يأتى بها الامام لافتتاح القراءة بها تبركا كما يأتى بالتعوذ فى الركعة الأولى باتفاق الروايات وهل يأتى بها فى أول الفاتحة فى الركعات الأخر عن أبى حنيفة روايتان روى الحسن عنه انه لا يأتى بها الا فى الركعة الأولى لانها ليست من الفاتحة عندنا وانما يفتتح القراءة بها تبركا وذلك مختص بالركعة الأولى كالتعوذ وروى المعلى عن أبى يوسف عن أبى حنيفة انه يأتى بها فى كل ركعة وهو قول أبى يوسف ومحمد لان التسمية ان لم تجعل من الفاتحة قطعا بخبر الواحد لكن خبر الواحد يوجب العمل فصارت من الفاتحة عملا فمن لزمه قراءة الفاتحة يلزمه قراءة التسمية احتياطا وأما عند رأس كل سورة فى الصلاة فلا يأتى بالتسمية عند أبى حنيفة وأبى يوسف وقال محمد يأتى بها احتياطا كما فى أول الفاتحة والصحيح قولهما لان احتمال كونها من السورة منقطع باجماع السلف على مامر وفى انها ليست من الفاتحة لا اجماع فبقى الاحتمال فوجب العمل به فى حق القراءة احتياطا ولكن لا يعتبر هذا الاحتمال فى حق الجهر لان المخافتة أصل فى الأذكار والجهر بها بدعة فى الأصل فاذا احتمل انها ذكر فى هذه الحالة واحتمل انها من الفاتحة كانت المخافتة أبعد عن البدعة فكانت أحق وروى عن محمد انه اذا كان يخفى بالقراءة يأتى بالتسمية بين الفاتحة والسورة لانه أقرب الى متابعة المصحف واذا كان يجهر بها لا يأتى لانه لو فعل لاخفى بها فيكون

سكتة له في وسط القراءة وذلك غير مشروع ثم يقرأ بفاتحة الكتاب والسورة وقد بينا أصل فرضية القراءة وقدرها ومحل القراءة المفروضة في بيان أركان الصلاة وههنا نذكر المقدار الذي يخرج به عن حد الكراهة والمقدار المستحب من القراءة أما الاول فالقدر الذي يخرج به عن حد الكراهة هو أن يقرأ الفاتحة وسورة قصيرة قدر ثلاث آيات أو ثلاث آيات من أي سورة كانت حتى لو قرأ الفاتحة وحدها أو قرأ معها آية أو آيتين يكره لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وسورة معها وأقصر السور ثلاث آيات ولم يرد به نفي الجواز بل نفي الكمال وأداء المفروض على وجه النقصان مكروه وأما القدر المستحب من القراءة فقد اختلفت الروايات فيه عن أبي حنيفة ذكر في الأصل و يقرأ الامام في الفجر في الركعتين جميعا بأربعين آية مع فاتحة الكتاب أي سواها وذكر في الجامع الصغير بأربعين خمسين ستين سوى فاتحة الكتاب وروى الحسن في المجرد عن أبي حنيفة ما بين ستين الي مائة وانما اختلفت الروايات لاختلاف الأخبار روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقرأ في صلاة الفجر سورة ق حتى أخذ بعض النسوان منه في صلاة الفجر منهن أم هشام بنت الحرث بن النعمان وعن مورق العجلي قال تلقنت سورة ق واقتربت من في رسول الله صلى الله عليه وسلم من كثرة قراءته لهما في صلاة الفجر وعن أبي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قرأ في صلاة الفجر والمرسلات وعم يتساءلون وفي رواية اذا الشمس كورت واذا السماء انفطرت وروى ابن مسعود وابن عباس وأبو هريرة رضي الله عنهم ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في الركعة الأولي من الفجر بالم تنزيل السجدة وفي الأخرى بهل أتى على الانسان وعن ابي برزة الأسلمي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في صلاة الفجر ما بين ستين آية الي مائة كذا ذكر وكيع وروى ان أبا بكر قرأ في الفجر سورة البقرة فلما فرغ قال له عمر كادت الشمس تطلع يا خليفة رسول الله فقال رضي الله عنه لو طلعت لم تجدنا غافلين وروى ان عمر رضي الله عنه قرأ سورة يوسف فلما انتهى الي قوله انما أشكو بثي وحزني الي الله خنقته العبرة فركع ووفق بعضهم بين الروايات فقال المساجد ثلاثة مسجد له قوم زهاد وعباد يرغبون في العبادة ومسجد له قوم كسالي غير راغبين في العبادة ومسجد له قوم أوساط فينبغي للامام أن يعمل بأكثر الروايات قراءة في الاول و بأدناها قراءة في الثاني و بأوسطها قراءة في الثالث عملا بالروايات كلها بقدر الامكان و يجوز أن يكون اختلاف الروايات محمولا على هذا ويقرأ في الظهر بنحو من ذلك أو دونه ذكره في الأصل لما روى عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه انه قال حزرنا قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم في صلاة الظهر في الركعتين بثلاثين آية وعن عبد الله بن أبي قتادة عن أبيه انه قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر وقرأ والسماء والطارق والشمس وضحاها وفي العصر يقرأ بعشرين آية مع فاتحة الكتاب أي سواها ذكره في الأصل لما روى عن أبي هريرة وجابر بن سمرة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في العصر بسورة سبح اسم ربك الاعلى وهل أتاك حديث الغاشية وفي العشاء مثل ذلك في رواية الاصل لقول النبي صلى الله عليه وسلم لمعاذ حين كان قرأ البقرة في صلاة العشاء أين أنت من الشمس وضحاها والليل اذا يغشى ولانها تؤخر الي ثلث الليل فلو طول القراءة لتشوش أمر الصلاة على القوم لغلبة النوم اياهم وفي المغرب بسورة قصيرة خمس آيات أو ست آيات مع فاتحة الكتاب أي سواها ذكره في الاصل لما روى عن عمر رضي الله عنه انه كتب الى أبي موسى الاشعري ان اقرأ في الفجر والظهر بطوال المفصل وفي العصر والعشاء بأوساط المفصل وفي المغرب بقصار المفصل ولانا أمرنا بتعجيل المغرب وفي تطويل القراءة تأخيرها وذكر في الجامع الصغير و يقرأ في الظهر في الاولين مثل ركعتي الفجر والعصر والعشاء سواء والمغرب دون ذلك وروى الحسن في المجرد عن أبي حنيفة انه يقرأ في الظهر بعبس أو اذا الشمس كورت في الاولي وفي الثانية بلا أقسم أو والشمس وضحاها وفي العصر يقرأ في الاولى والضحى أو والعاديات وفي الثانية بالهاكم أو ويل لكل همزة وفي المغرب في الاولى مثل ما في العصر وفي العشاء في الاولين مثل ما في الظهر فقد جعلها في الاصل كالعصر وفي المجرد كالظهر وذكر الكرخي

وقال وقدر القراءة فى الفجر للمقيم قدر ثلاثين آية الى ستين آية سوى الفاتحة فى الركعة الاولى وفى الثانية مابين عشرين الى ثلاثين وفى الظهر فى الركعتين جميعا سوى فاتحة الكتاب مثل القراءة فى الركعة الاولى من الفجر وفى العصر والعشاء يقرأ فى كل ركعة قدر عشرين آية سوى فاتحة الكتاب وفى المغرب فى الركعتين الاوليين بفاتحة الكتاب وسورة من قصار المفصل قال وهذه الرواية أحب الروايات التى رواها المعلى عن أبى يوسف عن أبى حنيفة ويحتمل أن يكون اختلاف مقادير القراءة فى الصلوات لاختلاف أحوال الناس فوقت الفجر وقت نوم وغفلة فتطول فيه القراءة كيلا تفوتهم الجماعة وكذا وقت الظهر فى الصيف لانهم يقيلون ووقت العصر وقت رجوع الناس الى منازلهم فينقص عما فى الظهر والفجر وكذا وقت العشاء وقت عزمهم على النوم فكان مثل وقت العصر ووقت المغرب وقت عزمهم على الاكل فقصر فيها القراءة لقلة صبرهم عن الاكل خصوصا للصائمين وهذا كله ليس بتقدير لازم بل يختلف باختلاف الوقت والزمان وحال الامام والقوم والجملة فيه انه ينبغى للامام ان يقرأ مقدار مايخف على القوم ولا يثقل عليهم بعد ان يكون على التمام لماروى عن عثمان بن أبى العاص الثقفى انه قال آخر ماعهد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان أصلى بالقوم صلاة أضعفهم وروى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال من أم قوما فليصل بهم صلاة أضعفهم فان فيهم الصغير والكبير وذا الحاجة وروى ان قوم معاذ لما شكوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم تطويل القراءة دعاه فقال أفتان أنت يامعاذ قالها ثلاثا أين أنت من والسماء والطارق والشمس وضحاها قال الراوى فما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فى موعظة أشد منه فى تلك الموعظة وعن أنس رضى الله عنه أنه قال ماصليت خلف احد دائم وأخف مما صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وروى أنه صلى الله عليه وسلم قرأ بالمعوذتين فى صلاة الفجر يوما فلما فرغ قالوا أوجزت فقال صلى الله عليه وسلم سمعت بكاء صبى فخشيت على أمه أن تفتتن دل أن الامام ينبغى له أن يراعى حال قومه ولان مراعاة حال القوم سبب لتكثير الجماعة فكان ذلك مندوبا اليه هذا الذى ذكرنا فى المقيم فاما المسافر فينبغى أن يقرأ مقدار مايخف عليه وعلى القوم بأن يقرأ الفاتحة وسورة من قصار المفصل لماروى عن عقبة بن عامر الجهنى أنه قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فى السفر صلاة الفجر فقرأ بفاتحة الكتاب والمعوذتين ولان السفر مكان المشقة فلو قرأ فيه مثل مايقرأ فى الحضر لوقعوا فى الحرج وانقطع بهم السير وهذا لايجوز ولهذا أثر فى قصر الصلاة فلان يؤثر فى قصر القراءة أولى ويستحب للامام أن يفضل الركعة الاولى فى القراءة على الثانية فى الفجر بالاجماع وأما فى سائر الصلوات فيسوى بينهما عند أبى حنيفة وأبى يوسف وقال محمد يفضل فى الصلوات كلها وكذا هذا الاختلاف فى الجمعة والعيدين واحتج محمد بما روى أبو قتادة رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يطيل الركعة الاولى على غيرها فى الصلوات كلها ولان التفضيل تسبيب الى ادراك الجماعة فيفضل كما فى صلاة الفجر ولهما ماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه كان يقرأ فى الجمعة سورة الجمعة فى الركعة الاولى وفى الثانية سورة المنافقين وهما فى الآى مستويتان وكان يقرأ فى الاولى سورة الاعلى وفى الثانية الغاشية وهما مستويتان ولانهما مستويتان فى استحقاق القراءة فلا تفضل احداهما على الأخرى الالداع وقد وجد الداعى فى الفجر وهو الحاجة الى الاعانة على ادراك الجماعة لكون الوقت وقت نوم وغفلة فكان التفضيل من باب النظر ولا داعى له فى سائر الصلوات لكون الوقت وقت يقظة فالتخلف عن الجماعة يكون تقصيرا والمقصر لا يستحق النظر وأما الحديث فنقول كان يطيل الركعة الاولى بالثناء فى أول الصلاة لا بالقراءة والمستحب أن يقرأ فى كل ركعة بفاتحة الكتاب وسورة تامة كذا ورد فى الحديث ولو قرأ سورة واحدة فى الركعتين قال بعض المشايخ يكره لانه خلاف ماجاء به الاثر وقال عامتهم لا يكره وكذا روى عيسى بن أبان عن أصحابنا أنه لا يكره وروى فى ذلك حديثا باسناده عن ابن مسعود أنه قرأ فى الفجر سورة بنى اسرائيل الى قوله قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن فى الركعة الاولى ثم قام الى الثانية وختم السورة ولو جمع بين السورتين فى ركعة

لايكره لماروى أن النبى صلى الله عليه وسلم أوتر بسبع سور من المفصل والافضل أن لايجمع ولو قرأ من وسط
السورة أو آخرها لابأس به كذا روى الفقيه أبو جعفر الهندوانى رحمه الله لكن المستحب ما ذكرنا فاذا فرغ من
الفاتحة يقول آمين اماما كان أو مقتديا أو منفردا وهذا قول عامة العلماء وقال بعض الناس لا يؤتى بالتأمين أصلا
وقال مالك يأتى به المقتدى دون الامام والمنفرد والصحيح قول العامة لما روى عن أبى هريرة عن النبى صلى
الله عليه وسلم أنه قال اذا أمن الامام فأمنوا فان الملائكة تؤمن فمن وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر له ما تقدم من
ذنبه وما تأخر حثنا على التأمين من غير فصل ثم السنة فيه المخافتة عندنا وعند الشافعى الجهر فى صلاة الجهر واحتج
بما روينا من الحديث ووجه التعلق به أنه صلى الله عليه وسلم علق تأمين القوم بتأمين الامام ولو لم يكن مسموعا
لم يكن معلوما فلا معنى للتعلق وعن وائل بن حجر أن النبى صلى الله عليه وسلم قال آمين ومد بها صوته (ولنا) ماروى
عن وائل بن حجر أن النبى صلى الله عليه وسلم أخفى بالتأمين وهو قول على وابن مسعود وروى عنه صلى الله عليه
وسلم انه قال اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا آمين فان الامام يقولها ولو كان مسموعا لما احتيج الى قوله فان الامام
يقولها ولانه من باب الدعاء لان معناه اللهم أجب أو ليكن كذلك قال الله تعالى قد أجيبت دعوتكما وموسى كان
يدعو وهارون كان يؤمن والسنة فى الدعاء الاخفاء وحديث وائل طعن فيه النخعى وقال أشهد وائل وغاب عبد
الله على أنه يحتمل أنه صلى الله عليه وسلم جهر مرة للتعليم ولا حجة له فى الحديث الآخر لان مكانه معلوم وهو
ما بعد الفراغ من الفاتحة فكان التعليق صحيحا واذا فرغ من القراءة ينحط للركوع ويكبر مع الانحطاط ولا يرفع
يديه أما التكبير عند الانتقال من القيام الى الركوع فسنة عند عامة العلماء وقال بعضهم لا يكبر حال ماركع وانما
يكبر حال ما رفع رأسه من الركوع والصحيح قول العامة لما روى عن على وابن مسعود وأبى موسى الاشعرى
وغيرهم أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يكبر عند كل خفض ورفع وروى أنه كان يكبر وهو يهوى والواو للحال
ولأن الذكر سنة فى كل ركن ليكون معظما الله تعالى فيما هو من أركان الصلاة بالذكر كما هو معظم له بالفعل فيزداد
معنى التعظيم والانتقال من ركن الى ركن بمعنى الركن لكونه وسيلة اليه فكان الذكر فيه مسنونا وأما رفع اليدين
عند التكبير فليس بسنة فى الفرائض عندنا الا فى تكبيرة الافتتاح وقال الشافعى يرفع يديه عند الركوع وعند رفع
الرأس من الركوع وقال بعضهم يرفع يديه عند كل تكبيرة واجمعوا على أنه يرفع الايدى فى تكبير القنوت
وتكبيرات العيدين احتج الشافعى بما روى عن جماعة من الصحابة مثل على وابن عمر ووائل بن حجر وأبى
هريرة رضى الله عنهم أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع
(ولنا) ماروى أبو حنيفة باسناده عن عبد الله بن مسعود أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه عند تكبيرة
الافتتاح ثم لا يعود بعد ذلك وعن علقمة أنه قال صليت خلف عبد الله بن مسعود فلم يرفع يديه عند الركوع
وعند رفع الرأس من الركوع فقلت له لم لا ترفع يديك فقال صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف
أبى بكر وعمر فلم يرفعوا أيديهم الا فى التكبيرة التى تفتتح بها الصلاة وروى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال
ان العشرة الذين شهد لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالجنة ما كانوا يرفعون أيديهم الا لافتتاح الصلاة وخلاف
هؤلاء الصحابة قبيح وفى المشاهير أن النبى صلى الله عليه وسلم قال لا ترفع الايدى الا فى سبع مواطن عند افتتاح
الصلاة وفى العيدين والقنوت فى الوتر وعند استلام الحجر وعلى الصفا والمروة وبعرفات وبجمع وعند المقامين عند
الجمرتين وروى أنه صلى الله عليه وسلم رأى بعض أصحابه يرفعون أيديهم عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع
فقال مالى أراكم رافعى أيديكم كأنها أذناب خيل شمس اسكنوا فى الصلاة وفى رواية قاروا فى الصلاة ولان هذه
تكبيرة يؤتى بها فى حالة الانتقال فلا يسن رفع اليدين عندها كتكبيرة السجود وتأثيره أن المقصود من رفع
اليدين اعلام الاصم الذى خلفه وانما يحتاج الى الاعلام بالرفع فى التكبيرات التى يؤتى بها فى حالة الاستواء
كتكبيرات الزوائد فى العيدين وتكبير القنوت فاما فيما يؤتى به فى حالة الانتقال فلا حاجة اليه لأن الاصم يرى

الانتقال فلاحاجة الى رفع اليدين ومارواه منسوخ فانه روى أنه صلى الله عليه وسلم كان يرفع ثم ترك ذلك بدليل ماروى ابن مسعود رضى الله عنه أنه قال رفع رسول الله صلى الله عليه وسلم فرفعنا وترك فتركنا دل عليه أن مدار حديث الرفع على على وابن عمر وعاصم بن كليب قال صليت خلف على سنتين فكان لا يرفع يديه الا فى تكبيرة الافتتاح ومجاهد قال صليت خلف عبد الله بن عمر سنتين فكان لا يرفع يديه الا فى تكبيرة الافتتاح فدل عملهما على خلاف ماروبا على معرفتهما انتساخ ذلك على ان ترك الرفع عند تعارض الاخبار أولى لانه لو ثبت الرفع لا تربو درجته على السنة ولو لم يثبت كان بدعة وترك البدعة أولى من اتيان السنة ولان ترك الرفع مع ثبوته لا يوجب فساد الصلاة والتحصيل مع عدم الثبوت يوجب فساد الصلاة لانه اشتغال بعمل ليس من أعمال الصلاة باليدين جميعا وهو تفسير العمل الكثير وقد بينا المقدار المفروض من الركوع فى موضعه وأما سنن الركوع فمنها أن يبسط ظهره لما روى عن أبى هريرة وعائشة رضى الله عنهما أن النبى صلى الله عليه وسلم كان اذا ركع بسط ظهره حتى لو وضع على ظهره قدح من ماء لاستقر ومنها أن لا ينكس رأسه ولا يرفعه أى يسوى رأسه بعجزه لما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم كان اذا ركع لم يرفع رأسه ولم ينكسه وروى أنه نهى أن يدبج المصلى تدبيج الحمار وهو أن يطأطئ رأسه اذا شم البول أو أراد أن يتمرغ ولان بسط الظهر سنة وأنه لا يحصل مع الرفع والتنكيس ومنها أن يضع يديه على ركبتيه وهو قول عامة الصحابة وقال ابن مسعود السنة هى التطبيق وهو أن يجمع بين كفيه ويرسلهما بين فخذيه والصحيح قول العامة لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال لانس رضى الله عنه اذا ركعت فضع كفيك على ركبتيك وفرج بين أصابعك وفى رواية وفرق بين أصابعك وروى عن عمر رضى الله عنه أنه قال ثنيت لكم الركب فخذوا بالركب والتطبيق منسوخ لما روى أن سعيد بن العاص رأى ابنه يطبق فى الصلاة فنهاه عن ذلك فقال رأيت ابن مسعود يطبق فى الصلاة فقال رحم ابن مسعود كنا نطبق فى الابتداء ثم نهينا عنه فيحتمل أن ابن مسعود كان يفعله لان النسخ لم يبلغه ومنها أنه يفرق بين أصابعه لما روينا ولان السنة هى الوضع مع الاخذ لحديث عمر رضى الله عنه والتفريق أمكن من الاخذ ومنها أن يقول فى ركوعه سبحان ربى العظيم ثلاثا وهذا قول العامة وقال مالك فى قول من ترك التسبيح فى الركوع تبطل صلاته وفى رواية عنه أنه قال لانجد فى الركوع دعاء موقتا وروى عن أبى مطيع البلخى أنه قال من نقص من الثلاث فى تسبيحات الركوع والسجود لم تجزه صلاته وهذا فاسد لان الامر تعلق بفعل الركوع والسجود مطلقا عن شرط التسبيح فلا يجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد فقلنا بالجواز مع كون التسبيح سنة عملا بالدليلين بقدر الامكان ودليل كونه سنة ماروى عن عقبة بن عامر أنه قال لما نزل قوله تعالى فسبح باسم ربك العظيم قال النبى صلى الله عليه وسلم اجعلوها فى ركوعكم ولما نزل قوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى قال اجعلوها فى سجودكم ثم السنة فيه أن يقول ثلاثا وذلك أدناه وقال الشافعى يقول مرة واحدة لان الأمر بالفعل لا يقتضى التكرار فيصير ممتثلا بتحصيله مرة واحدة ولنا ماروى عن ابن مسعود عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال اذا صلى أحدكم فليقل فى ركوعه سبحان ربى العظيم ثلاثا وفى سجوده سبحان ربى الأعلى ثلاثا وذلك أدناه والأمر بالفعل يحتمل التكرار فيحمل عليه عند قيام الدليل وروى عن محمد انه اذا سبح مرة واحدة يكره لان الحديث جعل الثلاث أدنى التمام فما دونه يكون ناقصا فيكره ولو زاد على الثلاث فهو أفضل لان قوله وذلك أدناه دليل استحباب الزيادة وهذا اذا كان منفردا فان كان مقتديا يسبح الى أن يرفع الامام رأسه واما اذا كان اماما فينبغى أن يسبح ثلاثا ولا يطول على القوم لما روينا من الأحاديث ولأن التطويل سبب التنفير وذلك مكروه وقال بعضهم يقولها أربعا حتى يتمكن القوم من أن يقولوها ثلاثا وعن سفيان الثورى انه يقولها خمسا وقال الشافعى يزيد فى الركوع على التسبيحة الواحدة اللهم لك ركعت ولك خشعت ولك أسلمت وبك آمنت وعليك توكلت ويقول فى السجود سجد وجهى للذى خلقه وشق سمعه وبصره فتبارك الله أحسن الخالقين كذا روى عن على رضى الله عنه وهو عندنا محمول

على النوافل ثم الامام اذا كان فى الركوع فسمع خفق النعل ممن دخل المسجد هل ينتظره أم لا قال أبو يوسف سألت أبا حنيفة وابن أبى ليلى عن ذلك فكرهاه وقال أبو حنيفة أخشى عليه أمرا عظيما يعنى الشرك وروى هشام عن محمد انه كره ذلك وعن أبى مطيع انه كان لا يرى به بأسا وقال الشافعى لا بأس به مقدار تسبيحة أو تسبيحتين وقال بعضهم يطول التسبيحات ولا يزيد على العدد وقال أبو القاسم الصفار ان كان الرجل غنيا لا يجوز له الانتظار وان كان فقيرا يجوز وقال الفقيه أبو الليث ان كان الامام قد عرف الجائى فانه لا ينتظره لانه يشبه الميل وان لم يعرفه فلا بأس به لان فى ذلك اعانة على الطاعة واذا اطمأن راكعا رفع رأسه وقال سمع الله لمن حمده ولم يرفع يديه فيحتاج فيه الى بيان المفروض والمسنون اما المفروض فقد ذكرناه وهو الانتقال من الركوع الى السجود لما بينا أنه وسيلة الى الركن فاما رفع الرأس وعوده الى القيام فهو تعديل الانتقال وانه ليس بفرض عند أبى حنيفة ومحمد بل هو واجب أو سنة عندهما وعند أبى يوسف والشافعى فرض على ما مر وأما سنن هذا الانتقال فمنها ان يأتى بالذكر لان الانتقال فرض فكان الذكر فيه مسنونا واختلفوا فى ماهية الذكر والجملة فيه ان المصلى لا يخلو اما ان كان اماما أو مقتديا أو منفردا فان كان اماما يقول سمع الله لمن حمده ولا يقول ربنا لك الحمد فى قول أبى حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد والشافعى يجمع بين التسميع والتحميد وروى عن أبى حنيفة مثل قولهما احتجوا بما روى عن عائشة رضى الله عنها انها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا رفع رأسه من الركوع قال سمع الله لمن حمده ربنا لك الحمد وغالب أحواله كان هو الامام وكذا روى أبو هريرة رضى الله عنه ولان الامام منفرد فى حق نفسه والمنفرد يجمع بين هذين الذكرين فكذا الامام ولان التسميع تحريض على التحميد فلا ينبغى ان يأمر غيره بالبر وينسى نفسه كيلا يدخل تحت قوله تعالى أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب واحتج أبو حنيفة بما روى أبو موسى الاشعرى وأبو هريرة رضى الله عنهما عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال انما جعل الامام اماما ليؤتم به فلا تختلفوا عليه فاذا كبر فكبروا واذا قرأ فأنصتوا واذا قال ولا الضالين فقولوا آمين واذا ركع فاركعوا واذا قال سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا لك الحمد قسم التحميد والتسميع بين الامام والقوم فجعل التحميد لهم والتسميع له وفى الجمع بين الذكرين من أحد الجانبين ابطال هذه القسمة وهذا لا يجوز وكان ينبغى ان لا يجوز للامام التأمين أيضا بقضية هذا الحديث وانما عرفناه لما روينا من الحديث ولان اتيان التحميد من الامام يؤدى الى جعل التابع متبوعا والمتبوع تابعا وهذا لا يجوز بيان ذلك ان الذكر يقارن الانتقال فاذا قال الامام مقارنا للانتقال سمع الله لمن حمده يقول المقتدى مقارنا له ربنا لك الحمد فلو قال الامام بعد ذلك لوقع قوله بعد قول المقتدى فينقلب المتبوع تابعا والتابع متبوعا ومراعاة التبعية فى جميع اجزاء الصلاة واجبة بقدر الامكان وحديث عائشة رضى الله عنها محمول على حالة الانفراد فى صلاة الليل وقولهم الامام منفرد فى حق نفسه مسلم لكن المنفرد لا يجمع بين الذكرين على احدى الروايتين عن أبى حنيفة ولان ماذكرنا من معنى التبعية لا يتحقق فى المنفرد فبطل الاستدلال وأما قولهم انه يأمر غيره بالبر فينبغى أن لا ينسى نفسه فنقول اذا أتى بالتسميع فقد صار دالا على التحميد والدال على الخير كفاعله فلم يكن ناسيا نفسه هذا اذا كان اماما فان كان مقتديا يأتى بالتحميد لا غير عندنا وعند الشافعى يجمع بينهما استدلالا بالمنفرد لان الاقتداء لا أثر له فى اسقاط الاذكار بالاجماع وان اختلفا فى القراءة (ولنا) ان النبى صلى الله عليه وسلم قسم التسميع والتحميد بين الامام والمقتدى وفى الجمع بينهما من الجانبين ابطال القسمة وهذا لا يجوز ولان التسميع دعاء الى التحميد وحق من دعى الى شئ الاجابة الى ما دعى اليه لا اعادة قول الداعى وان كان منفردا فانه يأتى بالتسميع فى ظاهر الرواية وكذا يأتى بالتحميد عندهم وعن أبى حنيفة روايتان روى المعلى عن أبى يوسف عن أبى حنيفة انه يأتى بالتسميع دون التحميد واليه ذهب الشيخ الامام أبو القاسم الصفار والشيخ أبو بكر الاعمش وروى الحسن عن أبى حنيفة انه يجمع بينهما وذكر فى بعض النوادر عنه انه يأتى بالتحميد لا غير وفى الجامع الصغير ما يدل عليه فان أبا يوسف قال سألت أبا حنيفة رحمه الله تعالى عن الرجل يرفع رأسه من

الركوع فى الفريضة أيقول اللهم اغفر لي قال يقول ربنا لك الحمد ويسكت وما أراد به الامام لانه لا يأتى بالتحميد عنده فكان المراد منه المنفرد وجه هذه الرواية ان التسميع ترغيب فى التحميد وليس معه من يرغبه والانسان لا يرغب نفسه فكانت حاجته الى التحميد لا غير وجه رواية المعلى أن التحميد يقع فى حالة القومة وهى مسنونة وسنة الذكر تختص بالفرائض والواجبات كالتشهد فى القعدة الاولى ولهذا لم يشرع فى القعدة بين السجدتين وجه رواية الحسن ان رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع بينهما فى حديث عائشة رضى الله عنها ولا محمل له سوى حالة الانفراد لما مر ولهذا كان عمل الامة على هذا وما كان الله ليجمع أمة محمد صلى الله عليه وسلم على ضلالة واختلفت الاخبار فى لفظ التحميد فى بعضها ربنا لك الحمد وفى بعضها ربنا ولك الحمد وفى بعضها اللهم ربنا لك الحمد والاشهر هو الاول واذا اطمأن قائما ينحط للسجود لانه فرغ من الركوع وأتى به على وجه التمام فيلزمه الانتقال الى ركن آخر وهو السجود اذ الانتقال من ركن الى ركن فرض لانه وسيلة الى الركن لما مر ومن سنن الانتقال أن يكبر مع الانحطاط ولا يرفع يديه لما تقدم ومنها أن يضع ركبتيه على الارض ثم يديه وهذا عندنا وقال مالك والشافعى يضع يديه أولا واحتجا بما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن بروك الجمل فى الصلاة وهو يضع ركبتيه أولا ولنا عين هذا الحديث لان الجمل يضع يديه أولا وروى عن عمر وابن مسعود رضى الله عنهما مثل قولنا وهذا اذا كان الرجل حافيا يمكنه ذلك فان كان ذا خف لا يمكنه وضع الركبتين قبل اليدين فانه يضع يديه أولا ويقدم اليمنى على اليسرى ومنها أن يضع جبهته ثم أنفه وقال بعضهم أنفه ثم جبهته والكلام فى فرضية أصل السجود والقدر المفروض منه ومحل اقامة الفرض قد مر فى موضعه وههنا نذكر سنن السجود منها أن يسجد على الاعضاء السبعة لما روينا فيما تقدم ومنها أن يجمع فى السجود بين الجبهة والانف فيضعهما وعند الشافعى فرض لقوله صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله صلاة من لم يمس أنفه الارض كما يمس جبهته وهو عندنا محمول على التهديد ونفى الكمال لما مر ومنها أن يسجد على الجبهة والانف من غير حائل من العمامة والقلنسوة ولو سجد على كور العمامة ووجد صلابة الارض جاز عندنا كذا ذكر محمد فى الآثار وقال الشافعى لا يجوز والصحيح قولنا لما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يسجد على كور عمامته ولانه لو سجد على عمامته وهى منفصلة عنه ووجد صلابة الارض يجوز فكذا اذا كانت متصلة به ولو سجد على حشيش أو قطن ان تسفل جبينه فيه حتى وجد حجم الارض أجزأه والا فلا وكذا اذا صلى على طنفسة محشوة جاز اذا كان متلبدا وكذا اذا صلى على الثلج اذا كان موضع سجوده متلبدا يجوز والا فلا ولو زحمه الناس فلم يجد موضعا للسجود فسجد على ظهر رجل أجزأه لقول عمر اسجد على ظهر أخيك فانه مسجد لك وروى الحسن عن أبى حنيفة انه ان سجد على ظهر شريكه فى الصلاة يجوز والا فلا لان الجواز للضرورة وذلك عند المشاركة فى الصلاة ومنها أن يضع يديه فى السجود حذاء أذنيه لما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم كان اذا سجد وضع يديه حذاء أذنيه ومنها أن يوجه أصابعه نحو القبلة لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال اذا سجد العبد سجد كل عضو منه فليوجه من أعضائه الى القبلة ما استطاع ومنها أن يعتمد على راحتيه لقوله صلى الله عليه وسلم لعبد الله ابن عمر اذا سجدت فاعتمد على راحتيك ومنها أن يبدى ضبعيه لقوله صلى الله عليه وسلم لابن عمر وابد ضبعيك أى أظهر الضبع وهو وسط العضد بلحمه وروى جابر رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم كان اذا سجد جافى عضديه عن جنبيه حتى يرى بياض ابطيه ومنها أن يعتدل فى سجوده ولا يفترش ذراعيه لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال اعتدلوا فى السجود ولا يفترش أحدكم ذراعيه افتراش الكلب وقال مالك يفترش فى النفل دون الفرض وهو فاسد لما روينا من الحديث من غير فصل وهذا فى حق الرجل فاما المرأة فينبغى أن تفترش ذراعيها وتنخفض ولا تنتصب كانتصاب الرجل وتلزق بطنها بفخذيها لان ذلك أستر لها ومنها أن يقول فى سجوده سبحان ربى الاعلى ثلاثا وذلك أدناه لما ذكرنا ثم يرفع رأسه ويكبر حتى يطمئن قاعدا والرفع فرض لان السجدة الثانية فرض فلا بد من الرفع للانتقال اليها والطمأنينة فى القعدة بين السجدتين للاعتدال وليست بفرض فى قول

أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى ولكنها سنة أو واجبة وعند أبي يوسف والشافعي رحمهما الله تعالى فرض على ما مر وأما مقدار الرفع بين السجدتين فقد روى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى فيمن رفع رأسه من السجدة مقدار ما تمر الريح بينه وبين الأرض انه تجوز صلاته وروى أبو يوسف عن أبي حنيفة انه اذا رفع رأسه مقدار ما يسمى به رافعا جاز وكذا قال محمد بن سلمة انه اذا رفع رأسه مقدار ما لا يشكل على الناظر انه رفع رأسه جاز وهو الصحيح لأنه وجد الفصل بين الركنين والانتقال وهذا هو المفروض فاما الاعتدال فمن باب السنة أو الواجب على ما مر والسنة فيه أن يكبر مع الرفع لما مر ثم ينحط للسجدة الثانية مكبرا ويقول ويفعل فيها مثل ما فعل في الاولى ثم ينهض على صدور قدميه ولا يقعد يعني اذا قام من الاولى الى الثانية ومن الثالثة الى الرابعة وقال الشافعي يجلس جلسة خفيفة ثم يقوم واحتج بما روى مالك بن الحويرث ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا رفع رأسه من السجدة الثانية استوى قاعدا واعتمد بيديه على الارض حالة القيام ولنا ما روى أبو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا قام من السجدة الثانية ينهض على صدور قدميه وروى عن عمر وعلي وعبد الله بن مسعود وعبد الله ابن عمر وعبد الله بن الزبير رضي الله عنهم انهم كانوا ينهضون على صدور أقدامهم وما رواه الشافعي محمول على حالة الضعف حتى كان يقول لأصحابه لا تبادروني بالركوع والسجود فاني قد بدنت أي كبرت وأسننت فاختار ايسر الأمرين ويعتمد بيديه على ركبتيه لا على الأرض ويرفع يديه قبل ركبتيه وعند الشافعي يعتمد بيديه على الأرض ويرفع ركبتيه قبل يديه لما روينا من حديث مالك بن الحويرث ولنا ما روى عن علي انه قال من السنة في الصلاة المكتوبة أن لا يعتمد بيديه على الارض الا أن يكون شيخا كبيرا وبه تبين ان النبي صلى الله عليه وسلم انما فعل ذلك في حالة العذر ثم يفعل ذلك في الركعة الثانية مثل ما فعل في الأولى ويقعد على رأس الركعتين وقد بينا فيما تقدم صفة القعدة الأولى وانها واجبة شرعت للفصل بين الشفعين وههنا نذكر كيفية القعدة وذكر القعدة اما كيفيتها فالسنة أن يفترش رجله اليسرى في القعدتين جميعا ويقعد عليها وينصب اليمنى نصبا وقال الشافعي السنة في القعدة الاولى كذلك فاما في الثانية فانه يتورك وقال مالك يتورك فيهما جميعا وتفسير التورك أن يضع اليتيه على الأرض ويخرج رجليه الى الجانب الأيمن ويجلس على وركه الأيسر احتج الشافعي بما روى عن أبي حميد الساعدي انه قال فيما وصف صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا جلس في الاولى فرش رجله اليسرى وقعد عليها ونصب اليمنى نصبا واذا جلس في الثانية اماط رجليه وأخرجهما من تحت وركه اليمنى ولنا ما روى عن عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا قعد فرش رجله اليسرى وقعد عليها ونصب اليمنى نصبا وروى أنس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى عن التورك في الصلاة وحديث أبي حميد محمول على حال الكبر والضعف وهذا في حق الرجل فاما المرأة فانها تقعد كاستر ما يكون لها فتجلس متوركة لان مراعاة فرض الستر أولى من مراعاة سنة القعدة ويوجه أصابع رجله اليمنى نحو القبلة لما مر وينبغي أن يضع يده اليمنى على فخذه الايمن واليسرى على فخذه الايسر في حالة القعدة كذا روى عن محمد في النوادر وذكر الطحاوي انه يضع يديه على ركبتيه والاول أفضل لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا قعد وضع مرفقه اليمنى على فخذه الايمن وكذا اليسرى على فخذه الايسر ولان في هذا توجيه أصابعه الى القبلة وفيما قاله الطحاوي توجيهها الى الارض وأما ذكر القعدة فالتشهد والكلام في التشهد في مواضع في بيان كيفية التشهد وفي بيان قدر التشهد وفي بيان انه واجب أو سنة وفي بيان سنة التشهد اما الاول فقد اختلف الصحابة رضي الله عنهم في كيفيته وأصحابنا أخذوا بتشهد عبد الله بن مسعود وهو أن يقول التحيات لله والصلوات والطيبات السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين أشهد أن لا اله الا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله والشافعي أخذ بتشهد عبد الله بن عباس وهو أن يقول التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله سلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته سلام علينا وعلى عباد الله الصالحين أشهد أن لا اله الا الله وأشهد أن محمدا رسول الله ومالك أخذ بتشهد عمر رضي الله عنه وهو أن يقول

التحيات الناميات الزاكيات المباركات الطيبات لله والباقى كتشهد ابن مسعود رضى الله عنه ومن الناس من اختار تشهد أبى موسى الاشعرى وهو أن يقول التحيات لله الطيبات والصلوات لله والباقى كتشهد ابن مسعود وفى هذا حكاية فانه روى ان اعرابيا دخل على أبى حنيفة فقال أبواو ام بواوين فقال بواوين فقال الاعرابى بارك الله فيك كما بارك فى لا ولا ثم ولى فتحير أصحابه فسألوه عن سؤاله فقال ان هذا سألنى عن التشهد أبواوين كتشهد ابن مسعود أم بواو كتشهد أبى موسى الاشعرى فقلت بواوين قال بارك الله فيك كما بارك فى شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية وانما أوردت هذه الحكاية ليعلم كمال فطنة أبى حنيفة ونفاذ بصيرته حيث كان يقف على المراد بحرف تمده الله برحمته احتج الشافعى بأن ابن عباس كان من شبان الصحابة وانما كان يختار ما استقر عليه الامر فاما ابن مسعود فهو من الشيوخ ينقل ما كان فى الابتداء كما نقل عنه التطبيق وغيره ولان هذا موافق لكتاب الله لان فيه وصف التحية بالبركة على ما قال الله تعالى تحية من عند الله مباركة طيبة وفيه ذكر السلام منكرا كما فى قوله تعالى سلام على نوح فى العالمين سلام على ابراهيم سلام على موسى وهارون سلام قولا من رب رحيم فكان الاخذ به أولى احتج مالك بأن عمر رضى الله عنه علم الناس التشهد بهذه الصفة على منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا ماروى عن عبد الله بن مسعود انه قال أخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدى وعلمنى التشهد كما كان يعلمنى السورة من القرآن وقال قل التحيات لله والصلوات والطيبات الى آخرها وقال اذا قلت هذا أو فعلت هذا فقد تمت صلاتك وأخذ اليد عند التعليم لتأكيد التعليم وتقريره عند المتعلم وكذا أمر به بقوله قل وكذا علق تمام الصلاة بهذا التشهد فمن لم يأت به لا توصف صلاته بالتمام ولان هذا التشهد هو المستفيض فى الامة الشائع فى الصحابة فانه روى عن أبى بكر الصديق رضى الله عنه انه علم الناس التشهد على منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم هكذا ولم ينكر عليه أحد من الصحابة فكان اجماعا وكذا روى ابن عمر عن الصديق رضى الله عنهما انه كان يعلم الناس التشهد كما يعلم الصبيان فى الكتاب وذكر مثل تشهد ابن مسعود وكذا روى عن معاوية انه علم الناس التشهد على المنبر على نحو ما نقله ابن مسعود وكذا المروى عن على رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم علمه التشهد وذكر تشهد ابن مسعود وكذا المروى عن عائشة رضى الله عنها وقالت هكذا تشهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولان تشهد ابن مسعود أبلغ فى الثناء لان الواو توجب عطف بعض الكلمات على البعض فكان كل لفظ ثناء على حدة وفيما ذكره ابن عباس اخراج الكلام مخرج الصفة فيكون الكل كلاما واحدا كما فى اليمين فان قوله والله والرحمن والرحيم ثلاثة أيمان وقوله والله الرحمن الرحيم يمين واحد وكذا السلام فى هذا التشهد مذكور بالالف واللام وفى ذلك التشهد مذكور على طريق التنكير ولا شك ان اللام أبلغ لان اللام لاستغراق الجنس مع ان هذا موافق لكتاب الله أيضا قال الله تعالى والسلام على من اتبع الهدى والسلام على يوم ولدت وما ذكر الشافعى من الترجيح غير سديد لانه يؤدى الى تقديم رواية الاحداث على رواية المهاجرين واحد لا يقول به وما ذكره مالك ضعيف فان أبا بكر رضى الله عنه علم الناس التشهد على منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم كما هو تشهد ابن مسعود فكان الاخذ به أولى وأما مقدار التشهد فمن قوله التحيات لله الى قوله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله ويكره أن يزيد فى التشهد حرفا أو يبتدئ بحرف قبله لما روى عن ابن مسعود انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأخذ علينا التشهد بالواو والالف فهذا نص على انه لا يجوز الزيادة عليه وما نقل فى أول التشهد باسم الله وبالله أو باسم الله خير الاسماء وفى آخره ارسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون فشاذ لم يشتهر فلا يقبل فى معارضة المشهور وكذا لا يزيد على هذا المقدار من الصلوات والدعوات فى القعدة الاولى عندنا وعند مالك والشافعى يزيد عليه اللهم صل على محمد واحتجا بقول النبى صلى الله عليه وسلم وفى كل ركعتين فتشهد وسلم على المرسلين وعلى من تبعهم من عباد الله الصالحين ولنا ماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه كان لا يزيد فى الركعتين الاولين على التشهد وروى انه كان يسرع النهوض فى الشفع الاول ولا يزيد على التشهد ولان الزيادة على التشهد

مخالفة للاجماع فان الطحاوى قال من زاد على هذا فقد خالف الاجماع وهو كان أعلم الناس بمذاهب السلف وكفى بمخالفة الاجماع فسادا فى المذهب ولان هذا دعاء ومحل الدعاء آخر الصلاة والمراد من الحديث سلام التشهد أو نحمله على التطوعات لان كل شفع من التطوع صلاة على حدة ولو زاد على التشهد قوله اللهم صل على محمد ساهيا لا يلزمه سجود السهو عند أبى يوسف ومحمد وذكر فى أمالى الحسن بن زياد عن أبى حنيفة انه يلزمه والمسئلة قد مرت وأما فى القعدة الأخيرة فيدعو بعد التشهد ويسأل حاجته لقوله تعالى فاذا فرغت فانصب جاء فى التفسير أن المراد منه الدعاء فى آخر الصلاة أى فانصب للدعاء وقال صلى الله عليه وسلم لابن مسعود اذا قلت هذا أو فعلت هذا فقد تمت صلاتك ثم اختر من الدعوات ما شئت ولكن ينبغى أن يدعو بما لا يشبه كلام الناس حتى يكون خروجه من الصلاة على وجه السنة وهو اصابة لفظة السلام وفسره أصحابنا فقالوا ما يشبه كلام الناس هو ما لا يستحيل سؤاله من غيره تعالى كقوله أعطنى كذا أو زوجنى امرأة وما لا يشبه كلام الناس هو ما يستحيل سؤاله من غيره كقوله اللهم اغفر لى ونحو ذلك ثم لم يذكر فى الأصل انه يقدم الصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم وذكر الطحاوى فى مختصره انه بعد التشهد يصلى على النبى صلى الله عليه وسلم ثم يدعو بحاجته ويستغفر لنفسه ولوالديه ان كانا مؤمنين وللمؤمنين والمؤمنات وهذا هو الصحيح أن يقدم الصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم على الدعاء ليكون أقرب الى الاجابة لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال اذا صلى أحدكم فليبدأ بالحمد والثناء على الله ثم بالصلاة علىّ ثم بالدعاء والصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم ما هو المعروف المتداول على السنة الأمة ولا يكره أن يقول فيها وارحم محمدا عند عامة المشايخ وبعضهم كرهوا ذلك وزعموا انه يوهم التقصير منه فى الطاعة ولهذا لا يقال عند ذكره رحمه الله والصحيح انه لا يكره لان أحدا وان جل قدره من العباد لا يستغنى عن رحمة الله تعالى وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال لا يدخل الجنة أحد بعمله الا برحمة الله قيل ولا أنت يا رسول الله فقال ولا أنا الا أن يتغمدنى الله برحمته دل عليه انه جاز قوله اللهم صل على محمد والصلاة من الله رحمة ثم الصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم فى الصلاة ليست بفرض عندنا بل هى سنة مستحبة وعند الشافعى فرض لا تجوز الصلاة بدونها وهى اللهم صل على محمد وله فى فرضية الصلاة فى الاولى قولان واحتج بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه ومطلق الامر للفرضية وقال صلى الله عليه وسلم لا صلاة لمن لم يصل علىّ فى صلاته ولنا ما روينا من حديث ابن مسعود وعبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهما أن النبى صلى الله عليه وسلم حكم بتمام الصلاة عند القعود قدر التشهد من غير شرط الصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم ولا حجة فى الآية لان المراد منها الندب بدليل ما روينا وروى عن عمر وابن مسعود رضى الله عنهما انهما قالا الصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم سنة فى الصلاة على ان الأمر المطلق لا يقتضى التكرار بل يقتضى الفعل مرة واحدة وقد قال الكرخى من أصحابنا ان الصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم فرض العمر كالحج وليس فى الآية تعيين حالة الصلاة والحديث محمول على نفى الكمال لقوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة لجار المسجد الا فى المسجد وبه نقول وأما الصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم فى غير حالة الصلاة فقد كان الكرخى يقول انها فريضة على كل بالغ عاقل فى العمر مرة واحدة وقال الطحاوى كلما ذكره أو سمع اسمه تجب وجه قول الكرخى ما ذكرنا ان الأمر المطلق لا يقتضى التكرار فاذا امتثل مرة فى الصلاة أو فى غيرها سقط الفرض عنه كما يسقط فرض الحج بالحج مرة واحدة وجه ما ذكره الطحاوى ان سبب وجوب الصلاة هو الذكر أو السماع والحكم يتكرر بتكرر السبب كما يتكرر وجوب الصلاة والصوم وغيرهما من العبادات بتكرر أسبابها وأما بيان انه واجب أو سنة فاما التشهد فى القعدة الأولى فواجب استحسانا وقال القاضى أبو جعفر الاستروشنى انه سنة وهذا أقرب الى القياس لان ذكر التشهد أدنى رتبة من القعدة ألا ترى ان القعدة الاخيرة لما كانت فرضا كانت القراءة فيها واجبة فالقعدة الاولى لما كانت واجبة يجب أن تكون القراءة فيها سنة ليظهر انحطاط رتبته والصحيح انه واجب فان محمدا أوجب سجود السهو بتركه ساهيا وأنه لا يجب الا

بترك الواجب على ما ذكرنا فيما تقدم وكذا في القعدة الأخيرة عندنا حتى لو تركه عمدا لا تفسد صلاته ولكن يكون مسيئا ولو تركه سهوا يلزمه سجود السهو وعند الشافعي فرض حتى لا تجوز الصلاة بدونه وقد ذكرنا المسئلة فيما تقدم وأما سنة التشهد فهي الاخفاء لما روي عن ابن مسعود انه قال أربع يخفيهن الامام وعد منها التشهد ولانه من باب الثناء والأصل في الأثنية والادعية هو الاخفاء وهل يشير بالمسبحة اذا انتهى الى قوله أشهد أن لا اله الا الله قال بعض مشايخنا لا يشير لان فيه ترك سنة اليد وهي الوضع وقال بعضهم يشير فان محمدا قال في كتاب المشيخة حدثنا عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يشير بأصبعه فيفعل مثل ما فعل النبي صلى الله عليه وسلم ويصنع ما صنعه وهو قول أبي حنيفة وقولنا ثم كيف يشير قال أهل المدينة يعقد ثلاثة وخمسين ويشير بالمسبحة وذكر الفقيه أبو جعفر الهندواني انه يعقد الخنصر والبنصر ويحلق الوسطى مع الابهام ويشير بالسبابة وقال ان النبي صلى الله عليه وسلم هكذا كان يفعل والله أعلم وأما الذي يؤتى به عند الخروج من الصلاة وهو التسليم فالكلام في صفة التسليم وقدره وكيفيته وحكمه وقد ذكرناه فيما تقدم وههنا نذكر سنن التسليم فمنها أن يبدأ بالتسليم عن اليمين لما روينا من الاحاديث ولان لليمين فضلا على الشمال فكانت البداية بها أولى ولو سلم أولا عن يساره أو سلم تلقاء وجهه روى الحسن عن أبي حنيفة انه اذا سلم عن يساره يسلم عن يمينه ولا يعيد التسليم عن يساره ولو سلم تلقاء وجهه سلم بعد ذلك عن يساره ومنها ان يبالغ في تحويل الوجه في التسليمتين ويسلم عن يمينه حتى يرى بياض خده الايمن وعن يساره حتى يرى بياض خده الايسر لما روى عن ابن مسعود أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يحول وجهه في التسليمة الاولى حتى يرى بياض خده الايمن أو قال خده الايسر ولا يكون ذلك الا عند شدة الالتفات ومنها أن يجهر بالتسليم ان كان اماما لان التسليم للخروج من الصلاة فلابد من الاعلام ومنها أن يسلم مقارنا لتسليم الامام ان كان مقتديا في رواية عن أبي حنيفة كما في التكبير وفي رواية يسلم بعد تسليمه وهو قول أبي يوسف ومحمد كما قالا في التكبير وقد مر الفرق لابي حنيفة على احدى الروايتين ومنها أن ينوي من يخاطبه بالتسليم لان خطاب من لا ينوي خطابه لغو وسفه ثم لا يخلو اما ان كان اماما أو منفردا أو مقتديا فان كان اماما ينوي بالتسليمة الاولى من على يمينه من الحفظة والرجال والنساء وبالتسليمة الثانية من على يساره منهم كذا ذكر في الاصل وأخر ذكر الحفظة في الجامع الصغير فمن مشايخنا من ظن ان في المسئلة روايتين في رواية كتاب الصلاة يقدم الحفظة في النية لان السلام خطاب فيبدأ بالنية الاقرب فالاقرب وهم الحفظة ثم الرجال ثم النساء وفي رواية الجامع الصغير يقدم البشر في النية استدلالا بالسلام في التشهد وهو قوله السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين قدم ذكر البشر على الملائكة اذ المراد بالصالحين الملائكة فكذا في السلام في آخر الصلاة ومنهم من قال ان أبا حنيفة كان يرى تفضيل الملائكة على البشر ثم رجع فرأى تفضيل البشر على الملائكة وهذا كله غير سديد لان الكلام كله معطوف بعضه على بعض بحرف الواو وانه لا يوجب الترتيب ولان النية من عمل القلب وهي تنتظم الكل جملة بلا ترتيب ألا ترى ان من يسلم على جماعة لا يمكنه أن يرتب في النية فيقدم الرجال على الصبيان ثم اختلف المشايخ في كيفية نية الحفظة قال بعضهم ينوي الكرام الكاتبين واحدا عن يمينه وواحدا عن يساره والصحيح انه ينوي الحفظة عن يمينه وعن يساره ولا ينوي عددا لان ذلك لا يعرف بطريق الاحاطة وكذا اختلفوا في كيفية نية الرجال والنساء قال بعضهم ينوي من كان معه في الصلاة من المؤمنين والمؤمنات لا غير وكان الحاكم الشهيد يقول ينوي جميع رجال العالم ونسائهم من المؤمنين والمؤمنات والاول أصح لان التسليم خطاب وخطاب الغائب ممن لا يبقى خطابه وليس بخير من خطاب من يبقى خطابه غير صحيح وان كان منفردا فعلى قول الاولين ينوي الحفظة لا غير وعلى قول الحاكم ينوي الحفظة وجميع البشر من أهل الايمان وأما المقتدي فينوي ما ينوي الامام وينوي الامام أيضا ان كان على يمين الامام ينويه في يساره وان كان على يساره ينويه في يمينه وان كان بحذائه فعند أبي يوسف ينويه في يمينه وهكذا ذكر في بعض نسخ الجامع الصغير لان لليمين فضلا على

اليسار وروى الحسن عن أبى حنيفة انه ينويه فى الجانبين جميعا وهكذا ذكر فى بعض نسخ الجامع الصغير وهو قول محمد لان يمين الامام عن يمين المقتدى و يساره عن يساره فكان له حظ فى الجانبين فينويه فى التسليمتين والله أعلم

﴿فصل﴾ وأما بيان ما يستحب فيها وما يكره فالاصل فيه انه ينبغى للمصلى أن يخشع فى صلاته لان الله تعالى مدح الخاشعين فى الصلاة و يكون منتهى بصره الى موضع سجوده لما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصلى خاشعا شاخصا بصره الى السماء فلما نزل قوله تعالى قد أفلح المؤمنون الذين هم فى صلاتهم خاشعون رمى ببصره نحو مسجده أى موضع سجوده ولان هذا أقرب الى التعظيم ثم أطلق محمد رحمه الله تعالى قوله و يكون منتهى بصره الى موضع سجوده وفسره الطحاوى فى مختصره فقال يرمى ببصره الى موضع سجوده فى حالة القيام وفى حالة الركوع الى رؤس أصابع رجليه وفى حالة السجود الى أرنبة أنفه وفى حالة القعدة الى حجره لان هذا كله تعظيم وخشوع وروى فى بعض الاخبار ان الله تعالى حين أمر الملائكة بالصلاة أمرهم كذلك و زاد بعضهم عند التسليمة الأولى على كتفه الايمن وعند التسليمة الثانية على كتفه الايسر ولا يرفع رأسه ولا يطأطئه لان فيه ترك سنة العين وهى النظر الى المسجد فيخل بمعنى الخشوع وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه نهى أن يدبح الرجل تدبيح الحمار أى يطأطئ رأسه ولا يتشاغل بشئ غير صلاته من عبث بثيابه أو بلحيته لان فيه ترك الخشوع لما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم رأى رجلا يعبث بلحيته فى الصلاة فقال أما هذا لو خشع قلبه لخشعت جوارحه ولا يفرقع أصابعه لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال لعلى رضى الله عنه انى أحب لك ما أحب لنفسى لا تفرقع أصابعك وأنت تصلى ولان فيه ترك الخشوع ولا يشبك بين أصابعه لما فيه من ترك سنة الوضع ولا يجعل يديه على خاصرته لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه نهى عن الاختصار فى الصلاة وقيل انه استراحة أهل النار وقيل ان الشيطان لما أهبط اهبط مختصرا والتشبه بالكفرة و بابليس مكر وه خارج الصلاة ففى الصلاة أولى وعن عائشة انه عمل اليهود وقد نهينا عن التشبه بأهل الكتاب ولان فيه ترك سنة اليد وهى الوضع ولا يقلب الحصى الا أن يسويه مرة واحدة لسجوده لما روى عن أبى ذر انه قال سألت خليلى عن كل شئ حتى سألته عن تسوية الحصى فى الصلاة فقال يا أبا ذر مرة أو ذر وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال لان يمسك أحدكم عن الحصى خير له من مائة ناقة سود الحدقة الا أنه رخص مرة واحدة اذا كان الحصى لا يمكنه من السجود لحاجته الى السجود المسنون وهو وضع الجبهة والأنف وتركه أولى لما روينا ولانه أقرب الى الخشوع ولا يلتفت يمنة ولا يسرة لقول النبى صلى الله عليه وسلم لو علم المصلى من يناجى ما التفت وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الالتفات فى الصلاة فقال تلك خلسة يختلسها الشيطان من صلاة أحدكم وحد الالتفات المكره وه أن يحول وجهه عن القبلة وأما النظر بمؤخر العين يمنة أو يسرة من غير تحويل الوجه فليس بمكروه لما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يلاحظ أصحابه بمؤخر عينيه ولان هذا مما لا يمكن التحرز عنه ولا يقعى لما روى عن أبى ذر انه قال نهانى خليلى عن ثلاث ان أنقر نقر الديك وان أقعى اقعاء الكلب وان افترش افتراش الثعلب واختلفوا فى تفسير الاقعاء قال الكرخى هو نصب القدمين والجلوس على العقبين وهو عقب الشيطان الذى نهى عنه فى الحديث وقال الطحاوى هو الجلوس على الاليتين ونصب الركبتين و وضع الفخذين على البطن وهذا أشبه باقعاء الكلب ولان فى ذلك ترك الجلسة المسنونة فكان مكروها ولا يفترش ذراعيه لما روينا ولا يتربع من غير عذر لما روى ان عبد الله بن عمر رأى ابنه يتربع فى صلاته فنهاه عن ذلك فقال رأيتك تفعله يا أبت فقال ان رجلى لا تحملانى ولان الجلوس على الركبتين أقرب الى الخشوع فكان أولى ولا يكره فى حالة العذر لان مواضع الضرورة مستثناة من قواعد الشرع ولا يتمطى ولا يتثاءب فى الصلاة لانه استراحة فى الصلاة فتكره كالاتكاء على شئ ولانه مخل بمعنى الخشوع فاذا عرض له شئ من ذلك كظم ما استطاع فان غلب عليه التثاؤب جعل يده على فيه لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال اذا تثاءب أحدكم فليكظم ما استطاع فان لم يستطع فليضع

يده على فيه ويكره أن يغطى فاه فى الصلاة لان النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن ذلك ولان فى التغطية منعا من القراءة والاذكار المشروعة ولانه لو غطى بيده فقد ترك سنة اليد وقد قال صلى الله عليه وسلم كفوا أيديكم فى الصلاة ولو غطاه بثوب فقد تشبه بالمجوس لانهم يتلثمون فى عبادتهم النار والنبى صلى الله عليه وسلم نهى عن التلثم فى الصلاة الا اذا كانت التغطية لدفع التثاؤب فلا بأس به لما مر ويكره ان يكف ثوبه لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال أمرت ان أسجد على سبعة أعظم وان لا أكف ثوبا ولا اكفت شعرا ولان فيه ترك سنة وضع اليد ويكره ان يصلى عاقصا شعره لما روى عن رفاعة بن رافع انه رأى الحسن بن على رضى الله عنهما يصلى عاقصا شعره فحل العقدة فنظر اليه الحسن مغضبا فقال يا ابن بنت رسول الله أقبل على صلاتك ولا تغضب فانى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن ذلك وقال ذلك كفل الشيطان وفى رواية مقعد الشيطان من صلاة العبد والعقص ان يشد الشعر ضفيرة حول رأسه كما تفعله النساء أو يجمع شعره فيعقده فى مؤخر رأسه ويكره ان يصلى معتجرا لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه نهى عن الاعتجار واختلف فى تفسير الاعتجار قيل هو ان يشد حوالى رأسه بالمنديل ويترك هامته وهو تشبه باهل الكتاب وقيل هو ان يلف شعره على رأسه بمنديل فيصير كالعاقص شعره والعقص مكروه لما ذكرنا وعن محمد رحمه الله انه قال لا يكون الاعتجار الامع تنقب وهو ان يلف بعض العمامة على رأسه ويجعل طرفا منها على وجهه كمعتجر النساء اما لأجل الحر والبرد أو للتكبر ويكره ان يغمض عينيه فى الصلاة لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه نهى عن تغميض العين فى الصلاة ولان السنة ان يرمى ببصره الى موضع سجوده وفى التغميض ترك هذه السنة ولان كل عضو وطرف ذو حظ من هذه العبادة فكذا العين ولا يروح فى الصلاة لما فيه من ترك سنة وضع اليد وترك الخشوع ويكره ان يبزق على حيطان المسجد أو بين يديه على الحصى أو يمتخط لقول النبى صلى الله عليه وسلم ان المسجد لينزوى من النخامة كما تنزوى الجلدة فى النار ولان ذلك سبب لتنفير الناس عن الصلاة فى المسجد ولان النخامة والمخاط مما يستقذر طبعا واذا عرض له ذلك ينبغى ان يأخذه بطرف ثوبه وان ألقاه فى المسجد فعليه ان يرفعه ولو دفنه فى المسجد تحت الحصير يرخص له ذلك والافضل ان لا يفعل لما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم رخص فى دفن النخامة فى المسجد ولانه طاهر فى نفسه الا انه مستقذر طبعا فاذا دفن لا يستقذر ولا يؤدى الى التنفير والرفع أولى تنزيها للمسجد عما ينزوى منه ويكره عد الآى والتسبيح فى الصلاة عند أبى حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد لا بأس بذلك فى الفرض والتطوع وروى عن أبى حنيفة انه كره فى الفرض ورخص فى التطوع وذكر فى الجامع الصغير قول محمد مع أبى حنيفة وجه قولهما أن العد محتاج اليه لمراعاة السنة فى قدر القراءة وعدد التسبيح خصوصا فى صلاة التسبيح التى توارثتها الامة ولابى حنيفة ان فى العد باليد تركا لسنة اليد وذلك مكروه ولانه ليس من أعمال الصلاة فالقليل منه ان لم يفسد الصلاة فلا أقل من أن يوجب الكراهة ولا حاجة الى العد باليد فى الصلاة فانه يمكنه ان يعد خارج الصلاة مقدار ما يقرأ فى الصلاة ويعين ثم يقرأ بعد ذلك المقدار المعين أو يعد بقلبه ويكره ان يكون الامام على دكان والقوم أسفل منه والجملة فيه انه لا يخلو اما ان كان الامام على الدكان والقوم أسفل منه أو كان القوم على الدكان والامام أسفل منهم ولا يخلو اما ان كان الامام وحده أو كان بعض القوم معه وكل ذلك لا يخلو اما ان كان فى حالة الاختيار او فى حالة العذر اما فى حالة الاختيار فان كان الامام وحده على الدكان والقوم أسفل منه يكره سواء كان المكان قدر قامة الرجل أو دون ذلك فى ظاهر الرواية وروى الطحاوى انه لا يكره ما لم يجاوز القامة لان فى الارض هبوطا وصعودا وقليل الارتفاع عفو والكثير ليس بعفو فجعلنا الحد الفاصل ما يجاوز القامة وروى عن أبى يوسف انه اذا كان دون القامة لا يكره والصحيح جواب ظاهر الرواية لما روى ان حذيفة بن اليمان قام بالمدائن ليصلى بالناس على دكان فجذبه سلمان الفارسى ثم قال ما الذى أصابك أطال العهد أم نسيت أما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يقوم الامام على مكان انشز مما عليه أصحابه وفى رواية اما علمت أن أصحابك يكرهون ذلك فقال

تذكرت حين جذبتني ولا شك أن المكان الذي يمكن الجذب عنه مادون القامة وكذا الدكان المذكور يقع على المتعارف وهو مادون القامة ولان كثير المخالفة بين الامام والقوم يمنع الصحة فقليلها يورث الكراهة ولان هذا صنيع اهل الكتاب وان كان الامام أسفل من القوم يكره فى ظاهر الرواية وروى الطحاوى عن أصحابنا انه لا يكره ووجهه ان الموجب للكراهة التشبه باهل الكتاب فى صنيعهم ولا تشبه ههنا لان مكان امامهم لا يكون أسفل من مكان القوم وجواب ظاهر الرواية أقرب الى الصواب لان كراهة كون المكان ارفع كان معلولا بعلتين التشبه باهل الكتاب ووجود بعض المفسد وهو اختلاف المكان وههنا وجدت احدى العلتين وهى وجود بعض المخالفة هذا اذا كان الامام وحده فان كان بعض القوم معه اختلف المشايخ فيه فمن اعتبر معنى التشبه قال لا يكره وهو قياس رواية الطحاوى لزوال معنى التشبه لأن أهل الكتاب لا يشاركون الامام فى المكان ومن اعتبر وجود بعض المفسد قال يكره وهو قياس ظاهر الرواية لوجود بعض المخالفة وأما فى حالة العذر كما فى الجمع والأعياد لا يكره كيفما كان لعدم امكان المراعاة ويكره للمار ان يمر بين يدى المصلى لقول النبى صلى الله عليه وسلم لو علم المار بين يدى المصلى ماعليه من الوزر لكان أن يقف أربعين خيرا له من أن يمر بين يديه ولم يوقت يوما أو شهرا أو سنة ولم يذكر فى الكتاب قدر المرور واختلف المشايخ فيه قال بعضهم قدر موضع السجود وقال بعضهم مقدار الصفين وقال بعضهم قدر مايقع بصره على المار لو صلى بخشوع وفيما وراء ذلك لا يكره وهو الأصح وينبغى للمصلى ان يدرأ المار أى يدفعه حتى لا يمر حتى لا يشغله عن صلاته لما روى عن أبى سعيد الخدرى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال لا يقطع الصلاة مرور شىء فادرؤا ما استطعتم ولو مر لا تقطع الصلاة سواء كان المار رجلا أو امرأة لما ذكر فى موضعه الا انه ينبغى ان يدفع بالتسبيح أو بالاشارة أو الاخذ بطرف ثوبه من غير مشى ومعالجة شديدة حتى لا تفسد صلاته ومن الناس من قال ان لم يقف باشارته جاز دفعه بالقتال لحديث أبى سعيد الخدرى انه كان يصلى فاراد ابن مروان ان يمر بين يديه فاشار اليه فلم يقف فلما حاذاه ضربه فى صدره ضربة اقعده على استه فجاء الى أبيه يشكو اباسعيد فقال لم ضربت ابنى فقال ماضربت ابنك انما ضربت شيطانا فقال لم تسمى ابنى شيطانا فقال لانى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا صلى أحدكم فاراد مار أن يمر بين يديه فليدفعه فان ابى فليقاتله فانه شيطان ولنا قول النبى صلى الله عليه وسلم ان فى الصلاة لشغلا يعنى أعمال الصلاة والقتال ليس من أعمال الصلاة فلا يجوز الاشتغال به وحديث أبى سعيد كان فى وقت كان العمل فى الصلاة مباحا ومن المشايخ من قال ان الدرء رخصة والافضل ان لا يدرأ لانه ليس من أعمال الصلاة وكذا روى امام الهدى الشيخ أبو منصور عن أبى حنيفة ان الافضل ان يترك الدرء والامر بالدرء فى الحديث لبيان الرخصة كالامر بقتل الاسودين هذا اذا لم يكن بينهما حائل كالاسطوانة ونحوها فاما ان كان بينهما حائل فلا بأس بالمرور فيما وراء الحائل والمستحب لمن يصلى فى الصحراء ان ينصب بين يديه عودا أو يضع شيأ أدناه طول ذراع كى لا يحتاج الى الدرء لقول النبى صلى الله عليه وسلم اذا صلى أحدكم فى الصحراء فليتخذ بين يديه سترة وروى أن العنزة كانت تحمل مع رسول الله صلى الله عليه وسلم لتركز فى الصحراء بين يديه فيصلى اليها حتى قال عون بن جحيفة عن أبيه رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم بالبطحاء فى قبة حمراء من أدم فاخرج بلال العنزة وخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى اليها والناس يمرون من ورائها وانما قدر أدناه بذراع طولا دون اعتبار العرض وقيل ينبغى ان يكون فى غلظ اصبع لقول ابن مسعود يجزئ من السترة السهم ولان الغرض منه المنع من المرور وما دون ذلك لا يبدو للناظر من بعيد فلا يمتنع ويدنو من السترة لقوله صلى الله عليه وسلم من صلى الى سترة فليدن منها فان لم يجد سترة هل يخط بين يديه خطا حكى أبو عصمة عن محمد انه قال لا يخط بين يديه فان الخط وتركه سواء لانه لا يبدو للناظر من بعيد فلا يمتنع فلا يحصل المقصود ومن الناس من قال يخط بين يديه خطا اما طولا شبه ظل السترة أو عرضا شبه المحراب لقوله صلى الله عليه وسلم اذا صلى أحدكم فى الصحراء فليتخذ بين يديه سترة فان لم

يجد فليخط بين يديه خطا ولكن الحديث غريب ورد فيما تعم به البلوى فلا نأخذ به ولا بأس بقتل العقرب
أو الحية فى الصلاة لانه يشغل القلب وذلك أعظم من قتله وقال النبى صلى الله عليه وسلم اقتلوا الاسودين ولو
كنتم فى الصلاة وهما الحية والعقرب وهذا ترخيص واباحة وان كانت صيغته صيغة الامر لان قتلهما ليس من
أعمال الصلاة حتى لو عالج معالجة كثيرة فى قتلهما تفسد صلاته على ما نذكر ويكره للمأموم ان يسبق الامام
بالركوع والسجود لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال لا تبادرونى بالركوع والسجود فانى قد بدنت
ولو سبقه ينظر ان لم يشاركه الامام فى الركن الذى سبقه أصلا لا يجزئه ذلك حتى انه لو لم يعد الركن وسلم تفسد
صلاته لان الاقتداء عبارة عن المشاركة والمتابعة ولم توجد فى الركن وان شاركه الامام فى ذلك الركن أجزأه عندنا
خلافا لزفر وجه قوله أن الابتداء وقع باطلا والباقى بناء عليه فأخذ حكمه ولنا أن القدر الذى وقعت فيه المشاركة
ركوع تام فيكتفى به وانعدام المشاركة فيما قبله لا يضر لانه ملحق بالعدم ويكره ان يرفع رأسه من الركوع
والسجود قبل الامام لقوله صلى الله عليه وسلم انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه ويكره ان يقرأ
فى غير حال القيام لانه صلى الله عليه وسلم نهى عن القراءة فى الركوع والسجود وقال اما الركوع
فعظموا فيه الرب وأما السجود فاكثروا فيه من الدعاء فانه قمن ان يستجاب لكم ويكره النفخ فى الصلاة لانه
ليس من أعمال الصلاة ولا ضرورة فيه بخلاف التنفس فان فيه ضرورة وهل تفسد الصلاة بالنفخ فان لم يكن
مسموعا لا تفسد وان كان مسموعا تفسد فى قول أبى حنيفة ومحمد ونذكر المسئلة فى بيان ما يفسد الصلاة ويكره
لمن أتى الامام وهو راكع ان يركع دون الصف وان خاف الفوت لما روى عن أبى بكرة انه دخل المسجد فوجد
النبى صلى الله عليه وسلم فى الركوع فكبر كما دخل المسجد ودب راكعا حتى التحق بالصفوف فلما فرغ
النبى صلى الله عليه وسلم قال له زادك الله حرصا ولا تعد ولانه لا يخلو عن احدى الكراهتين اما أن يتصل بالصفوف
فيحتاج الى المشى فى الصلاة وانه فعل مناف للصلاة فى الاصل حتى قال بعض المشايخ ان مشى خطوة خطوة لا تفسد
صلاته وان مشى خطوتين تفسد وعند بعضهم لا تفسد كيفما كان لان المسجد فى حكم مكان واحد
لكن لا اقل من الكراهة واما ان يتم الصلاة فى الموضع الذى ركع فيه فيكون مصليا خلف الصفوف وحده وانه
مكروه لقوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة لمنتبذ خلف الصفوف وأدنى أحوال النفى هو نفى الكمال ثم الصلاة
منفردا خلف الصف انما تكره اذا وجد فرجة فى الصف فاما اذا لم يجد فلا تكره لان الحال حال العذر وانها مستثناة
الا ترى أنها لو كانت امرأة يجب عليها أن تقوم خلف الصف لان محاذاتها الرجل مفسدة صلاة الرجل فوجب
الانفراد للضرورة وينبغى اذا لم يجد فرجة أن ينتظر من يدخل المسجد ليصطف معه خلف الصف فان لم يجد أحدا
وخاف فوت الركعة جذب من الصف الى نفسه من يعرف منه علما وحسن الخلق لكيلا يغضب عليه فان لم يجد
يقف حينئذ خلف الصف بحذاء الامام قال محمد ويؤمر من أدرك القوم ركوعا أن يأتى وعليه السكينة والوقار
ولا يعجل فى الصلاة حتى يصل الى الصف فما أدرك مع الامام صلى بالسكينة والوقار وما فاته قضى وأصله قول النبى
صلى الله عليه وسلم اذا أتيتم الصلاة فأتوها وأنتم تمشون ولا تأتوها وأنتم تسعون عليكم بالسكينة والوقار ما
أدركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا ويكره للمصلى المكتوبة أن يعتمد على شئ الا من عذر لان الاعتماد يخل بالقيام
وترك القيام فى الفريضة لا يجوز الا من عذر فكان الاخلال به مكروها الا من عذر ولو فعل جازت صلاته لوجود
أصل القيام وهل يكره ذلك لمصلى التطوع لم يذكره فى الاصل واختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا بأس به لان ترك
القيام فى التطوع جائز من غير عذر فالاخلال به أولى وقال بعضهم يكره لما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى
حبلا ممدودا فى المسجد فقال لمن هذا فقيل لفلانة تصلى بالليل فاذا أعيت اتكأت فقال صلى الله عليه وسلم لتصلى
فلانة بالليل فاذا أعيت فلتنم ولان فى الاعتماد بعض التنعم والتجبر ولا ينبغى للمصلى أن يفعل شيأ من ذلك من غير
عذر ويكره السدل فى الصلاة واختلف فى تفسيره ذكر الكرخى أن سدل الثوب هو أن يجعل ثوبه على رأسه أو على

كتفيه

كتفيه ويرسل أطرافه من جوانبه اذا لم يكن عليه سراويل وروى عن الاسود وابراهيم النخعى انهما قالا السدل يكره سواء كان عليه قميص أو لم يكن وروى المعلى عن أبى يوسف عن أبى حنيفة أنه يكره السدل على القميص وعلى الازار وقال لأنه صنع أهل الكتاب فان كان السدل بدون السراويل فكراهته لاحتمال كشف العورة عند الركوع والسجود وان كان مع الازار فكراهته لاجل التشبه باهل الكتاب وقال مالك لا بأس به كيفما كان وقال الشافعى ان كان من الخيلاء يكره والا فلا والصحيح مذهبنا لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن السدل من غير فصل ويكره لبسة الصماء واختلف فى تفسيرها ذكر الكرخى هو أن يجمع طرفى ثوبه ويخرجهما تحت احدى يديه على احدى كتفيه اذا لم يكن عليه سراويل وانما كره لانه لا يؤمن انكشاف العورة ومحمد رحمه الله فصل بين الاضطباع ولبسة الصماء فقال انما تكون لبسة الصماء اذا لم يكن عليه ازار فان كان عليه ازار فهو اضطباع لانه يدخل طرفى ثوبه تحت احدى ضبعيه وهو مكروه لانه لبس أهل الكبر وذكر بعض أهل اللغة أن لبسة الصماء أن يلف الثوب على جميع بدنه من العنق الى الركبتين وانه مكروه لان فيه ترك سنة اليد ولا بأس أن يصلى فى ثوب واحد متوشحا به أو فى قميص واحد والجملة فيه أن اللبس فى الصلاة ثلاثة أنواع لبس مستحب ولبس جائز من غير كراهة ولبس مكروه أما المستحب فهو أن يصلى فى ثلاثة أثواب قميص وازار ورداء وعمامة كذا ذكر الفقيه أبو جعفر الهندوانى فى غريب الرواية عن أصحابنا وقال محمد ان المستحب للرجل أن يصلى فى ثوبين ازار ورداء لان به يحصل ستر العورة والزينة جميعا وأما اللبس الجائز بلا كراهة فهو أن يصلى فى ثوب واحد متوشحا به أو قميص واحد لانه حصل به ستر العورة وأصل الزينة الا أنه لم تتم الزينة وأصله ماروى عن على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن الصلاة فى ثوب واحد فقال أو كلكم يجد ثوبين أشار الى الجواز ونبه على الحكمة وهى أن كل واحد لا يجد ثوبين وهذا كله اذا كان الثوب صفيقا لا يصف ما تحته فان كان رقيقا يصف ما تحته لا يجوز لان عورته مكشوفة من حيث المعنى قال النبى صلى الله عليه وسلم لعن الله الكاسيات العاريات ثم لم يذكر فى ظاهر الرواية أن القميص الواحد اذا كان محلول الجيب والزر هل تجوز الصلاة فيه ذكر ابن شجاع فيمن صلى محلول الازرار وليس عليه ازار أنه ان كان بحيث لو نظر رأى عورة نفسه من زيقه لم تجز صلاته وان كان بحيث لو نظر لم ير عورته جازت وروى عن محمد رحمه الله تعالى فى غير رواية الاصول ان كان بحال لو نظر اليه غيره يقع بصره على عورته من غير تكلف فسدت صلاته وان كان بحال لو نظر اليه غيره لا يقع بصره على عورته الا بتكلف فصلاته تامة فكأنه شرط ستر العورة فى حق غيره لا فى حق نفسه وعن داود الطائى انه قال ان كان الرجل خفيف اللحية لم يجز لانه يقع بصره على عورته اذا نظر من غير تكلف فيكون مكشوف العورة فى حق نفسه وستر العورة عن نفسه وعن غيره شرط الجواز وان كان كث اللحية جاز لانه لا يقع بصره على عورته الا بتكلف فلا يكون مكشوف العورة وأما اللبس المكروه فهو أن يصلى فى ازار واحد أو سراويل واحد لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه نهى ان يصلى الرجل فى ثوب واحد ليس على عاتقه منه شئ ولأن ستر العورة ان حصل فلم تحصل الزينة وقد قال الله تعالى يا بنى آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وروى أن رجلا سأل عبد الله بن عمر عن الصلاة فى ثوب واحد فقال أرأيت لو أرسلتك فى حاجة أكنت منطلقا فى ثوب واحد فقال لا فقال الله أحق أن تتزين له وروى الحسن عن أبى حنيفة أن الصلاة فى ازار واحد فعل أهل الجفاء وفى ثوب متوشحا به أبعد من الجفاء وفى ازار ورداء من أخلاق الكرام هذا الذى ذكرنا فى حق الرجل فاما المرأة فالمستحب لها ثلاثة أثواب فى الروايات كلها درع وازار وخمار فان صلت فى ثوب واحد متوشحة به يجزئها اذا سترت به رأسها وسائر جسدها سوى الوجه والكفين وان كان شئ مما سوى الوجه والكفين منها مكشوفا فان كان قليلا جاز وان كان كثيرا لا يجوز وسنذكر الحد الفاصل بينهما ان شاء الله تعالى وهذا فى حق الحرة فاما الأمة اذا صلت مكشوفة الرأس يجوز لان رأسها ليس بعورة ولا بأس بان يمسح جبهته من التراب بعد ما فرغ من صلاته قبل أن يسلم بلا خلاف لانه لو قطع الصلاة فى هذه الحالة لا يكره فلأن

لا يكره ادخال فعل قليل أولى وأما قبل الفراغ من الاركان فقد ذكر في رواية أبي سليمان فقال قلت فان مسح جبهته قبل أن يفرغ قال لا أكرهه من مشايخنا من فهم من هذه اللفظة نفي الكراهة وجعل كلمة لا داخلة في قوله أكره وكذا ذكر في آثار أبي حنيفة وفي اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى ووجهه ما روي عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يمسح العرق عن جبينه في الصلاة وانما كان يفعل ذلك لأنه كان يؤذيه فكذا هذا ومنهم من قال كلمة لا مقطوعة عن قوله أكره فكأنه قال هل يمسح فقال لا نفيا له ثم ابتدأ الكلام وقال أكره له ذلك وهو رواية هشام في نوادره عن محمد أنه يكره فعلى هذا يحتاج الى الفرق بين المسح قبل الفراغ من الأركان وبين المسح بعد الفراغ منها قبل السلام والفرق أن المسح قبل الفراغ لا يفيد لانه يحتاج الى أن يسجد ثانيا فيلتزق التراب بجبهته ثانيا والمسح بعد الفراغ من الاركان مفيد ولان هذا فعل ليس من أفعال الصلاة فيكره تحصيله في وقت لا يباح فيه الخروج عن الصلاة كسائر الأفعال بخلاف المسح بعد الفراغ من الاركان وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال أربع من الجفاء وعد منها مسح الجبهة في الصلاة ومنهم من وفق فقال جواب محمد فيما اذا كان تركه لا يؤذيه وجواب أبي حنيفة مثله في هذه الحالة والحديث محمول على هذه الحالة أو على المسح باليدين وجواب أبي حنيفة فيما اذا كان ترك المسح يؤذيه ويشغل قلبه عن اداء الصلاة ومحمد يساعده في هذه الحالة ولهذا كان النبي صلى الله عليه وسلم يمسح العرق عن جبينه لان الترك كان يؤذيه ويشغل قلبه وقد بينا ما يستحب للامام أن يفعله بعد الفراغ من الصلاة وما يكره له في فصل الامامة والله أعلم

﴿فصل﴾ وأما بيان ما يفسد الصلاة فالمفسد لها أنواع منها الحدث العمد قبل تمام أركانها بلا خلاف حتى يمتنع عليه البناء واختلف في الحدث السابق وهو الذي سبقه من غير قصد وهو ما يخرج من بدنه من بول أو غائط أو ريح أو رعاف أو دم سائل من جرح أو دمل به بغير صنعه قال أصحابنا لا يفسد الصلاة فيجوز البناء استحسانا وقال الشافعي يفسدها فلا يجوز البناء قياسا والكلام في البناء في مواضع في بيان أصل البناء انه جائز أم لا وفي بيان شرائط جوازه لو كان جائزا وفي بيان محل البناء وكيفيته أما الاول فالقياس أن لا يجوز البناء وفي الاستحسان جائز وجه القياس أن التحريمة لا تبقى مع الحدث كما لا تنعقد معه لفوات أهلية اداء الصلاة في الحالين بفوات الطهارة فيهما اذ الشئ كما لا ينعقد من غير أهله لا يبقى مع عدم الاهلية فلا تبقى التحريمة لانها شرعت لاداء أفعال الصلاة ولهذا لا تبقى مع الحدث العمد ولان صرف الوجه عن القبلة والمشي في الصلاة مناف لها وبقاء الشئ مع ما ينافيه محال وجه الاستحسان النص واجماع الصحابة أما النص فما روي عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من قاء أو رعف في صلاته انصرف وتوضأ وبنى على صلاته ما لم يتكلم وكذا روى ابن عباس وأبو هريرة رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم وأما اجماع الصحابة فان الخلفاء الراشدين والعبادلة الثلاثة وأنس بن مالك وسلمان الفارسي رضي الله عنهم قالوا مثل مذهبنا وروي أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه سبقه الحدث في الصلاة فتوضأ وبنى وعمر رضي الله عنه سبقه الحدث وتوضأ وبنى على صلاته وعلي رضي الله عنه كان يصلي خلف عثمان فرعف فانصرف وتوضأ وبنى على صلاته فثبت البناء من الصحابة رضي الله عنهم قولا وفعلا والقياس يترك بالنص والاجماع

﴿فصل﴾ وأما شرائط جواز البناء فمنها الحدث السابق فلا يجوز البناء في الحدث العمد لأن جواز البناء ثبت معدولا به عن القياس بالنص والاجماع وكل ما كان في معنى المنصوص والمجمع عليه يلحق به والا فلا والحدث العمد ليس في معنى الحدث السابق لوجهين أحدهما أن الحدث السابق مما يبتلى به الانسان فلو جعل مانعا من البناء لأدى الى الحرج ولا حرج في الحدث العمد لانه لا يكثر وجوده والثاني أن الانسان يحتاج الى البناء في الجمع والاعياد لاحراز الفضيلة المتعلقة بهما وكذا يحتاج الى احراز فضيلة الصلاة خلف أفضل القوم خصوصا من كان بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم فلو لم يجز البناء وربما فرغ الامام من الصلاة قبل فراغه من الوضوء لفات عليه فضيلة الجمعة والعيدين وفضيلة الصلاة خلف الافضل على وجه لا يمكنه

التلافى فالشرع نظرله بجواز البناء صيانة لهذه الفضيلة عليه من الفوت وهو مستحق للنظر لحصول الحدث من
غير قصده واختياره بخلاف الحدث العمد لان متعمد الحدث فى الصلاة جان فلا يستحق النظر وعلى هذا يخرج ما
اذا كان به دمل فعصره حتى سال أو كان فى موضع ركبته فانفتح من اعتماده على ركبته فى سجوده لا يجوز
له البناء لان هذا بمنزلة الحدث العمد وكذا اذا تكلم فى الصلاة عامدا أو ناسيا أو عمل فيها ما ليس من أعمال
الصلاة وهو كثير لا يجوز له البناء لان كل ذلك نادر فى الصلاة فلم يكن فى معنى المنصوص والمجمع عليه وكذا اذا
جن فى الصلاة أو أغمى عليه ثم أفاق لا يبنى وان كان ذلك فى معنى الحدث السابق لانه لا صنع له فيهما لان اعتراضهما
فى الصلاة نادر فلم يكونا فى معنى ما ورد فيه النص والاجماع وكذا لو انتضح البول على بدن المصلى أو ثوبه أكثر من
قدر الدرهم من موضع فانفتل فغسله لا يبنى على صلاته فى ظاهر الرواية وروى عن أبى يوسف فى غير رواية
الأصول انه يبنى وجه هذه الرواية ان النجاسة وصلت الى بدنه من غير قصد فكان فى معنى الحدث السابق ولان
هذا بعض ما ورد فيه الخبر لانه لو رعف فأصاب بدنه أو ثوبه نجاسة فانه يتوضأ و يغسل تلك النجاسة وههنا لا يحتاج
الى غسل النجاسة لا غير فاما جاز البناء هناك فلأن يجوز هنا اولى وجه ظاهر الرواية ان هذا النوع مما لا يغلب وجوده
فلم يكن فى معنى مورد النص والاجماع ولان له بدا من غسل النجاسة عن الثوب فى الجملة بأن يكون عليه ثوبان
فيلقى ما تنجس من ساعته و يصلى فى الآخر بخلاف الوضوء فانه أمر لا بد منه ولو انتضح البول على ثوب المصلى
فان كان أكثر من قدر الدرهم من موضع فان كان عليه ثوبان ألقى النجس من ساعته ومضى على صلاته استحسانا
والقياس ان يستقبل لوجود شئ من الصلاة مع النجاسة لكنا نقول ان هذا مما لا يمكن التحرز عنه فيجعل عفوا وان
أدى ركنا أو مكث بقدر ما يتمكن من اداء ركن يستقبل قياسا واستحسانا وان لم يكن عليه الا ثوب واحد فانصرف
وغسله لا يبنى فى ظاهر الرواية ولو أصابته بندقة فشجته أو رماه انسان بحجر فشجه أو مس رجل قرحه فادماه أو
عصره فانفلت منه ريح أو حدث آخر لا يجوز له البناء فى قول أبى حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف يبنى واحتج بما روى
ان عمر رضى الله عنه لما طعن فى المحراب استخلف عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه ولو فسدت صلاته لفسدت
صلاة القوم ولم يستخلف ولان هذا حدث حصل بغير صنعه فكان كالحدث السماوى ولان الشاج لم يوجد منه الا فتح
باب الدم فبعد ذلك خروج الدم بنفسه لا بتسييل أحد فاشبه الرعاف وجه قولهما ان هذا الحدث حصل بصنع العباد
بخلاف الحدث السماوى وكذا هذا النوع من الحدث فى الصلاة مما يندر وقوعه لان الرامى ينهى عن الرمى فلا
يقصده غالبا والاصابة خطأ نادر لانه يتحرز خوفا من الضمان فلم يكن فى معنى مورد النص والاجماع فيعمل فيه
بالقياس المحض ألا ترى ان من عجز عن القيام بسبب المرض جاز له أداء الصلاة قاعدا ولو عجز عن القيام بفعل
البشر بان قيده انسان لم يجز لغلبة الاول وندرة الثانى كذا هذا وأما قوله ان هذا فتح باب الدم فنقول نعم لكن من
فتح باب المائع حتى سال المائع جعل ذلك مضافا الى الفاتح لانعدام اختيار السائل فى سيلانه ولهذا يجب ضمان
الدهن على شاق الزق اذا سال الدهن والله أعلم ولو سقط المدر من السقف من غير مشى أحد على السطح على المصلى
أو سقط الثمر من الشجر على المصلى أو أصابه حشيش المسجد فادماه اختلف المشايخ فيه منهم من جوز له البناء
بالاجماع لانقطاع ذلك عن فعل العباد ومنهم من جعل المسئلة على الخلاف لوقوع ذلك فى حد القلة وأما حديث
عمر رضى الله عنه فقد قيل كان الاستخلاف قبل افتتاح الصلاة فاستخلفه ليفتتح الصلاة ألا ترى انه روى انه لما
طعن قال آه قتلنى الكلب من يصلى بالناس ثم قال تقدم يا عبد الرحمن ومعلوم ان هذا كلام يمنع البناء على الصلاة
ومنها حقيقة الحدث لا وهم الحدث ولا ما جعل حدثا حكما حتى لو علم انه لم يسبقه الحدث لكنه خاف أن يبتدره
فانصرف قبل أن يسبقه الحدث ثم سبقه لا يجوز له البناء فى ظاهر الرواية وروى عن أبى يوسف انه يجوز وجه قوله
انه عجز عن المضى فصار كما لو سبقه الحدث ثم انصرف وجه ظاهر الرواية انه صرف وجهه عن القبلة من غير عذر فلم
يكن فى معنى مورد النص والاجماع فبقى على أصل القياس وكذا اذا جن فى الصلاة أو أغمى عليه أو نام مضطجعا

لا يجوز له البناء لان هذه العوارض يندر وقوعها فى الصلاة فلم تكن فى معنى مورد النص والاجماع وكذا المتيمم اذا
وجد الماء فى خلال الصلاة وصاحب الجرح السائل اذا خرج وقت صلاته والماسح على الخف اذا انقضت مدة مسحه
ونحو ذلك لا يجوز له البناء لان فى هذه المواضع يظهر ان الشروع فى الصلاة لم يصح على ما ذكرنا ولانه ليس فى معنى
الحدث السابق فى كثرة الوقوع فتعذر الالحاق وكذا لو اعترضت هذه الاشياء بعد ما قعد قدر التشهد الاخير يوجب
فساد الصلاة ويمنع البناء عند أبى حنيفة خلافا لهما على ما ذكرنا فى المسائل الاثنى عشرية ومنها الحدث الصغير حتى
لا يجوز البناء فى الحدث الكبير وهو الجنابة بأن نام فى الصلاة فاحتلم او نظر الى امرأة بشهوة أو تفكر فانزل لما قلنا ولان
الوضوء عمل يسير والاغتسال عمل كثير فتعذر الالحاق فى موضع العفو ولان الاغتسال لا يمكن الا بكشف العورة وذلك
من قواطع الصلاة وهذا استحسان والقياس يجوز زريد به القياس على الاستحسان الاول ومنها أن لا يفعل بعد
الحدث فعلا منافيا للصلاة لو لم يكن احدث الا ما لا بد للبناء منه او كان من ضرورات ما لا بد منه أو من توابعه وتتماته
وبيان ذلك اذا سبقه الحدث ثم تكلم أو احدث متعمدا أو ضحك أو قهقه أو أكل أو شرب أو نحو ذلك لا يجوز له البناء
لان هذه الافعال منافية للصلاة فى الاصل لما نذكر فلا يسقط اعتبار المنافى الا لضرورة ولا ضرورة لان للبناء منها
بدا وكذا اذا جن أو أغمى عليه أو أجنب لانه لا يكثر وقوعه فكان للبناء منه بد وكذا لو ادى ركنا من أركان الصلاة
مع الحدث او مكث بقدر ما يتمكن فيه من أداء ركن لانه عمل كثير ليس من أعمال الصلاة وله منه بد وكذ لو استقى
من البئر وهو لا يحتاج اليه ولو مشى الى الوضوء فاغترف الماء من الاناء أو استقى من البئر وهو محتاج اليه فتوضأ
جاز له البناء لان الوضوء أمر لا بد للبناء منه والمشى والاغتراف والاستقاء عند الحاجة من ضرورات الوضوء ولو
استنجى فان كان مكشوف العورة بطل البناء لان كشف العورة مناف للصلاة وللبناء منه بد فى الجملة فان استنجى
تحت ثيابه بحيث لا تنكشف عورته جاز له البناء لان الاستنجاء على هذا الوجه من سنن الوضوء فكان من تتماته
ولو توضأ ثلاثا ثلاثا ذكر فى ظاهر الرواية ما يدل على الجواز فانه قال اذا سبقه الحدث يتوضأ ويبنى من غير فصل وحكى
عن أبى القاسم الصفار انه لا يجوز ووجهه ان الفرض يسقط بالغسل مرة واحدة فكانت الزيادة ادخال عمل لا حاجة
اليه فى الصلاة فيوجب فساد الصلاة وجه ظاهر الرواية ان الزيادة من باب اكمال الوضوء وبه حاجة الى اقامة
الصلاة على وصف الكمال وذلك بتحصيل الوضوء على وجه الكمال فتتحمل الزيادة كما يتحمل الاصل وهذا
جواب أبى بكر الاعمش فان عنده المرة الاولى هى الفرض والثانية والثالثة نفل فاما عند أبى بكر الاسكاف
فالثلاثة كلها فرض لان الثانية والثالثة لما التحقتا بالاولى صار الكل وضوأ واحدا فيصير الكل فرضا كالقيام
اذا طال والقراءة أو الركوع أو السجود وعلى هذا اذا استوعب المسح وتمضمض واستنشق وأتى بسائر سنن
الوضوء جاز له البناء لان ذلك من باب اكمال الوضوء فكان من توابعه فيتحمل كما يتحمل الاصل ولو افتتح الصلاة
بالوضوء ثم سبقه الحدث فلم يجد ماء تيمم وبنى لان ابتداء الصلاة بالتيمم عند فقد الماء جائز فالبناء أولى فان تيمم ثم
وجد الماء فان وجده بعد ما عاد الى مقامه استقبل الصلاة وان وجده فى الطريق قبل أن يقوم مقامه فالقياس أن
يستقبل وقيل القياس قول محمد وفى الاستحسان يتوضأ ويبنى وجه القياس انه متيمم وجد الماء فى صلاته فتفسد
صلاته كما اذا عاد الى مكانه ثم وجد الماء وهذا لان قدر ما مشى متيمما حصل فعلا غير محتاج اليه فلا يبنى وجه
الاستحسان انه لم يؤد شيأ من الصلاة مع الحدث ولم يدخل فعلا فى الصلاة هو مضاد لها فلا يفسدها وما مشى كل ذلك
كان محتاجا اليه لتحصيل التطهير فلا يوجب فساد الصلاة بخلاف ما اذا عاد الى مكانه ثم وجد لانه اذا عاد الى مكانه وجد
أداء جزء من أجزاء الصلاة وان قل مع التيمم فظهر بوجود الماء انه كان محدثا من وقت الحدث السابق وان التيمم
ما كان طهارته فتبين انه أدى شيأ من الصلاة مع الحدث فتفسد صلاته ثم ما ذكرنا من جواز البناء لا يختلف سيما
اذا كان الحدث فى وسط الصلاة أو فى آخرها حتى لو سبقه الحدث بعد ما قعد قدر التشهد الاخير يتوضأ ويبنى
عندنا لانه يحتاج الى الخروج بلفظة السلام التى هى واجبة أو سنة عندنا فلا بد له من الطهارة وكذا لا يختلف

الجواب

الجواب فى جواز البناء سيما اذا صرف وجهه عن القبلة على علم بالحدث أو على ظن به بعد ان كان فى المسجد فى ظاهر الرواية حتى انه لو صرف وجهه عن القبلة على ظن انه أحدث ثم علم انه لم يحدث وهو فى المسجد رجع و بنى فان علم بعد الخروج من المسجد لا يبنى وروى عن محمد انه لا يبنى فى الوجهين جميعا ووجهه انه صرف وجهه عن القبلة من غير عذر فتفسد صلاته كما اذا علم خارج المسجد وكما اذا انصرف على ظن انه على غير وضوء أو على ظن انه على ثوبه نجاسة أو كان متيمما فرأى سرابا فظنه ماء فانصرف فانه لا يبنى سواء كان فى المسجد أو خارج المسجد وجه ظاهر الرواية ان حكم المكان لم يتبدل مادام فى المسجد والانصراف لم يكن على قصد الخروج من الصلاة وعزم الرفض بل لاصلاح صلاته ألا ترى انه لو تحقق ما توهم توضأ و بنى على صلاته فسقط حكم هذا الانصراف فكانه لم ينصرف بخلاف ما اذا خرج من المسجد ثم علم لان حكم المكان قد تبدل وبخلاف تلك الصلاة لان هنالك الانصراف ليس لاصلاح صلاته بل لقصد الخروج عن الصلاة وعزم الرفض ألا ترى انه لو تحقق ما توهم لا يمكنه البناء فاشبه الكلام والحدث العمد والقهقهة وعلى هذا اذا سلم على رأس الركعتين فى ذوات الاربع ساهيا على ظن انه أتم الصلاة ثم تذكر فحكمه وحكم الذى ظن انه أحدث سواء على التفصيل والاختلاف الذى ذكرنا وذكر فى العيون انه اذا صلى العشاء فظن بعد ركعتين انها ترويحة فسلم أو صلى الظهر وهو يظن انه يصلى الجمعة أو يظن انه مسافر فسلم على رأس الركعتين انه يستقبل العشاء والظهر وقدمر الفرق هذا اذا كان يصلى فى المسجد فاما اذا كان يصلى فى الصحراء فان كان يصلى بجماعة يعطى لما انتهى اليه الصفوف حكم المسجد ان مشى يمنة أو يسرة أو خلفا وان مشى أمامه وليس بين يديه بناء ولا سترة فقد ذكرنا اختلاف المشايخ والصحيح هو التقدير بموضع السجود وان كان بين يديه بناء أو سترة فانه يبنى مالم يجاوزه لان السترة تجعل لما دونها حكم المسجد حتى لا يباح المرور داخل السترة و يباح خارجها وان كان يصلى وحده فمسجده قدر موضع سجوده من الجوانب الاربع الا اذا مشى أمامه و بين يديه سترة فيعطى لداخل السترة حكم المسجد ثم المستحب لمن سبقه الحدث أن يتكلم و يتوضأ و يستقبل القبلة ليخرج عن عهدة الفرض بيقين

﴿فصل﴾ الكلام فى محل البناء وكيفيته فنقول و بالله التوفيق المصلى لا يخلو اما ان كان منفردا أو مقتديا أو اماما فان كان منفردا فانصرف وتوضأ فهو بالخيار ان شاء أتم صلاته فى الموضع الذى توضأ فيه وان شاء عاد الى الموضع الذى افتتح الصلاة فيه لانه اذا أتم الصلاة حيث هو فقد سلمت صلاته عن المشى لكنه صلى صلاة واحدة فى مكانين وان عاد الى مصلاه فقد أدى جميع الصلاة فى مكان واحد لكن مع زيادة مشى فاستوى الوجهان فيخير وقال بعض مشايخنا يصلى فى الموضع الذى توضأ من غير خيار ولو أتى المسجد تفسد صلاته لانه تحمل زيادة مشى من غير حاجة وعامة مشايخنا قالوا لا تفسد صلاته لان المشى الى الماء والعود الى مكان الصلاة الحق بالعدم شرعا فى الجملة وان كان مقتديا فانصرف وتوضأ فان لم يفرغ امامه من الصلاة فعليه أن يعود لأنه فى حكم المقتدى بعد ولو لم يعد وأتم بقية صلاته فى بيته لا يجزيه لأنه ان صلى مقتديا بامامه لا يصح لانعدام شرط الاقتداء وهو اتحاد البقعة الا اذا كان بيته قريبا من المسجد بحيث يصح الاقتداء وان صلى منفردا فى بيته فسدت صلاته لأن الانفراد فى حال وجوب الاقتداء يفسد صلاته لأن بين الصلاتين تغايرا وقد ترك ما كان عليه وهو الصلاة مقتديا وما أدى وهو الصلاة منفردا لم يوجد له ابتداء تحريمة وهو بعض الصلاة لأنه صار منتقلا عما كان هو فيه الى هذا فيبطل ذلك وما حصل فيه بعض الصلاة فلا يخرج عن كل الصلاة باداء هذا القدر ثم اذا عاد ينبغى أن يشتغل أولا بقضاء ما سبق به فى حال تشاغله بالوضوء لأنه لاحق فكانه خلف الامام فيقوم مقدار قيام الامام من غير قراءة ومقدار ركوعه وسجوده ولا يضره ان زاد أو نقص ولو تابع امامه أولا ثم اشتغل بقضاء ما سبق به بعد تسليم الامام جازت صلاته عند علمائنا الثلاثة خلافا لزفر بناء على ان الترتيب فى افعال الصلاة الواحدة ليس بشرط عندنا وعنده شرط وان كان قد فرغ امامه من الصلاة يخير لما ذكرنا فى المنفرد ولو توضأ وقد فرغ

الامام من صلاته ولم يقعد فى الثانية لا يقعد هذا المقتدى فى الثانية وروى عن زفر انه يقعد ذكر المسئلة فى النوادر وجه قول زفر ان القعدة الاولى واجبة فى الصلاة ولا يجوز ترك الواجب الا لأمر فوقه كما اذا كان خلف الامام فترك الامام القعدة وقام يتركها المقتدى موافقة للامام فيما هو أعلى منه وهو القيام لكونه فرضا ولم يوجد هذا المعنى فى اللاحق لان موافقة الامام بعد فراغه لا تتحقق فيجب عليه الاتيان بالقعدة ولنا أن اللاحق خلف الامام تقديرا حتى يسجد لسهو الامام ولا يسجد لسهو نفسه ولا يقرأ فى القضاء كانه خلف الامام ولو كان خلفه حقيقة يترك القعدة متابعة للامام فكذا اذا كان خلفه تقديرا وان كان اماما يستخلف ثم يتوضأ ويبنى على صلاته والامر فى موضع البناء وكيفيته على نحو ما ذكرنا فى المقتدى لأنه بالاستخلاف تحولت الامامة الى الثانى وصار هو كواحد من المقتدين به

﴿فصل﴾ ثم الكلام فى الاستخلاف فى مواضع أحدها فى جواز الاستخلاف فى الجملة والثانى فى شرائط جوازه والثالث فى بيان حكم الاستخلاف أما الاول فقد اختلف العلماء فيه قال علماؤنا يجوز وقال الشافعى لا يجوز ويصلى القوم وحدانا بلا امام وجه قوله أنه لا ولاية للامام اذ هو فى نفسه بمنزلة المنفرد ولا يملك النقل الى غيره وكذا القوم لا يملكون النقل وانما تثبت الامامة لا بتفويض منهم بل باقتدائهم به ولم يوجد الاقتداء بالثانى لان الاقتداء بالتكبيرة وهى منعدمة فى حق الثانى بخلاف الامامة الكبرى لانها عبارة عن ولايات تثبت له شرعا بالتفويض والبيعة كما يثبت للوكيل والقاضى فيقبل التمليك والعزل ولنا ما روى عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال اذا صلى أحدكم فقاء أو رعف فى صلاته فليضع يده على فمه وليقدم من لم يسبق بشئ من صلاته ولينصرف وليتوضأ وليبن على صلاته ما لم يتكلم وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أمر أبا بكر رضى الله عنه أن يصلى بالناس وجد فى نفسه خفة فخرج يهادى بين اثنين وقد افتتح أبو بكر الصلاة فلما سمع حس رسول الله صلى الله عليه وسلم تأخر وتقدم النبى صلى الله عليه وسلم وافتتح القراءة من الموضع الذى انتهى اليه أبو بكر وانما تأخر لانه عجز عن المضى لكون المضى من باب التقدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدى الله ورسوله فصار هذا أصلا فى حق كل امام عجز عن الاتمام أن يتأخر ويستخلف غيره وعن عمر رضى الله عنه أنه سبقه الحدث فتأخر وقدم رجلا وعن عثمان رضى الله عنه مثله ولان بهم حاجة الى اتمام صلاتهم بالامام وقد التزم الامام ذلك فاذا عجز عن الوفاء بما التزم بنفسه يستعين بمن يقدر عليه نظرا لهم كيلا تبطل عليهم الصلاة بالمنازعة وأما قوله ان الامام لا ولاية له فليس كذلك بل له ولاية المتبوعية فى هذه الصلاة وأن لا تصح صلاتهم الا بناء على صلاته وان يقرأ فتصير قراءته قراءة لهم فاذا عجز عن الامامة بنفسه ملك النقل الى غيره فاشبه الامامة الكبرى على أن هذا من باب الخلافة لا من باب التفويض والتمليك فان الثانى يخلف الاول فى بقية صلاته كالوارث يخلف الميت فيما بقى من أمواله والخلافة لا تفتقر الى الولاية والامر بل شرطها العجز وانما التقديم من الامام للتعيين كيلا تبطل بالمنازعة حتى انه لو لم يبق خلفه الا رجل واحد يصير اماما وان لم يعينه ولا فوض اليه وكذا التقديم من القوم للتعيين دون التفويض فصار كالامامة الكبرى فان البيعة للتعيين لا للتمليك ألا ترى أن الامام يملك أمورا لا تملكها الرعية وهى اقامة الحدود فكذا هذا فان لم يستخلف الامام واستخلف القوم رجلا جاز ما دام الامام فى المسجد لان الامام لو استخلف كان سعيه للقوم نظرا لهم كيلا تبطل عليهم الصلاة فاذا فعلوا بأنفسهم جاز كما فى الامامة الكبرى لو لم يستخلف الامام غيره ومات واجتمع أهل الرأى والمشورة ونصبوا من يصلح للامامة جاز لان الاول لو فعل فعل لهم فجاز لهم أن يفعلوا لانفسهم لحاجتهم الى ذلك كذا هذا ولو تقدم واحد من القوم من غير استخلاف الامام وتقديم القوم والامام فى المسجد جاز أيضا لان به حاجة الى صيانة صلاته ولا طريق لها عند امتناع الامام عن الاستخلاف والقوم عن التقديم الا ذلك ولان القوم لما ائتموا به فقد رضوا بقيامه مقام الاول فجعل كانهم قدموه ولو قدم الامام أو القوم رجلين فان وصل أحدهما

الى

الى موضع الامامة قبل الآخر تعين هو للامامة وجازت صلاته وصلاة من اقتدى به وفسدت صلاة الثانى وصلاة من اقتدى به لان الاول لما تقدم تقديم من له ولاية التقديم قام مقام الاول وصار اماما للكل كالاول فصار الامام الثانى ومن اقتدى به منفردين عمن صار اماما لهم ففسدت صلاتهم لما مر من الفقه وان وصلا معا فان اقتدى القوم باحدهما تعين هو للامامة وان اقتدوا بهما جميعا بعضهم بهذا وبعضهم بذاك فان استوت الطائفتان فسدت صلاتهم جميعا لان الامر لا يخلو اما أن يقال لم يصح استخلاف كل واحد من الفريقين لمكان التعارض فبطلت امامتهما وفسدت صلاة الكل لخروج الامام الاول عن المسجد من غير خليفة للقوم ولادائهم الصلاة منفردين فى حال وجوب الاقتداء واما أن يقال صح تقديم كل واحد منهما لعدم ترجيح الفريقين الآخر عليه فجعل فى حق كل فريق كان ليس معهم غيرهم فحينئذ يصير امام كل طائفة اماما للكل كامام أكثر الطائفتين عند التفاوت وعدم الاستواء فحينئذ يجب على امام كل طائفة ومن تابعه الاقتداء بالآخر فان لم يقتدوا جعلوا منفردين أوان وجوب الاقتداء وان اقتدوا أدوا صلاة واحدة فى حالة واحدة بامامين وذلك مما لم يرد به الشرع فلم يجز ولو كانت الطائفتان على التفاوت فان اقتدى جماعة القوم بأحد الامامين الا رجل أو رجلان اقتديا بالثانى فصلاة من اقتدى به الجماعة صحيحة وصلاة الآخر ومن اقتدى به فاسدة لأنهما لما وصلا معا وقد تعذر أن يكونا امامين فلا بد من الترجيح وأمكن الترجيح بالكثرة نصا واعتبارا أما النص فقول النبى صلى الله عليه وسلم يد الله مع الجماعة وقوله من شذ شذ فى النار وقوله كدر الجماعة خير من صفو الفرقة وأما الاعتبار فهو الاستدلال بالامامة الكبرى حتى قال عمر رضى الله عنه فى الشورى ان اتفقوا على شئ وخالفهم واحد فاقتلوه وان اقتدى بكل امام جماعة لكن أحد الفريقين أكثر عددا من الآخر اختلف المشايخ فيه قال بعضهم تفسد صلاة الفريقين جميعا واليه مال الامام السرخسى فقال ان كل واحد منهما جمع تام يتم به نصاب الجمعة فيكون الأقل مساويا للأكثر حكما كالمدعيين يقيم أحدهما شاهدين والآخر أربعة وقال بعضهم جازت صلاة الاكثرين وتعين الفساد فى الآخرين كما فى الواحد والمثنى وعليه اعتمد الشيخ صدر الدين أبو المعين واستدل بوضع محمد فان محمدا قال اذا قدم القوم أو الامام رجلين فأم كل واحد منهما طائفة جازت صلاة أكثر الطائفتين فهذا يدل على أن كل طائفة لو كانت جماعة ترجح أيضا بالكثرة لان اسم الطائفة فى اللغة يقع على الواحد والاثنين والثلاثة ومازاد على ذلك قال الله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ولا شك ان كل فريق لو كان أكثر من الثلاث لدخل تحت هذه الآية وقال تعالى ثم أنزل عليكم من بعد الغم أمنة نعاسا يغشى طائفة منكم وطائفة قد أهمتهم أنفسهم ولا شك ان كل فريق كان جماعة كثيرة وكذا ذكر محمد فى السير الكبير ان أمير عسكر فى دار الحرب قال من جاء منكم بشئ فله طائفة منه فجاء رجل برؤس فان الامام ينفل له من ذلك على قدر ما يرى حتى انه لو أعطى نصف ما أتى به أو أكثر بان كانت الرؤس عشرة فرأى الامام أن يعطى تسعة من ذلك لهذا الرجل كان له ذلك فتبين أن اسم الطائفة يقع على الجماعة فيرجح بالكثرة لما مر والله تعالى أعلم هذا اذا كان خلف الامام الذى سبقه الحدث اثنان أو أكثر فاما اذا كان خلفه رجل واحد صار اماما نوى الامامة أولم ينو قام فى مكان الامام أولم يقم قدمه الامام أولم يقدمه لان عدم تعين واحد من القوم للامامة مالم يقدمه أو يتقدم حتى بقيت الامامة للاول كان بحكم التعارض وعدم ترجيح البعض على البعض وههنا لا تعارض فتعين هو لحاجته الى ابقاء صلاته على الصحة وصلاحيته للامامة حتى ان الامام الاول لو افسد صلاته على نفسه لا تفسد صلاة هذا الثانى والثانى لو افسد صلاته على نفسه فسدت صلاة الاول لأن الاول صار فى حكم المقتدى بالثانى وفساد صلاة المقتدى لا تؤثر فى فساد صلاة الامام ولفساد صلاة الامام أثر فى فساد صلاة المقتدى ودخل فى صلاة الثانى لان الامامة تحولت اليه على ماذكرنا وروى الحسن عن أبى حنيفة أنه اذا أحدث الامام ولم يكن معه الا رجل واحد فوجد الماء فى المسجد فتوضأ قال يتم صلاته مقتديا بالثانى لانه متعين للامامة فبنفس انصرافه تتحول الامامة اليه وان كان معه جماعة فتوضأ فى المسجد عاد الى مكان الامامة

وصلى بهم لان الامامة لا تتحول منه الى غيره فى هذه الحالة الا بالاستخلاف ولم يوجد فان جاء رجل واقتدى بهذا الثانى ثم احدث الثانى صار الثالث اماما لتعينه لذلك فان احدث الثالث فخرج قبل رجوعهما أو رجوع أحدهما فسدت صلاة الاول والثانى لان الثالث لما صار اماما صار الاول والثانى مقتديين به فاذا خرج هو لم تفسد صلاته على الرواية الصحيحة لأنه فى حق نفسه منفرد وفسدت صلاة الاول والثانى لان امامهما خرج عن المسجد فتحقق تباين المكان فيفسد الاقتداء لفوت شرطه وهو اتحاد البقعة وان كان تباين المكان موجودا حال بقائه فى المسجد لان ذلك سقط اعتباره شرعا لحاجة المقتدى الى صيانة صلاته على ما نذكر وههنا لا حاجة لكون ذلك فى حد الندرة ولو رجع أحدهما فدخل المسجد ثم خرج الثالث جازت صلاتهم لان الراجع صار امامالهم لتعينه ولو رجع الاول والثانى فان قدم أحدهما صاحبه صار هو الامام وان لم يتقدم حتى خرج الثالث من المسجد فسدت صلاتهما لان أحدهما لم يصر اماما للتعارض وعدم الترجيح فبقى الثالث اماما فاذا خرج من المسجد فات شرط صحة الاقتداء وهو اتحاد البقعة ففسدت صلاتهما

﴿ فصل ﴾ وأما شرائط جواز الاستخلاف فمنها ان كل ما هو شرط جواز البناء فهو شرط جواز الاستخلاف حتى لا يجوز مع الحدث العمد والكلام والقهقهة وسائر نواقض الصلاة كما لا يجوز البناء مع هذه الأشياء لان الاستخلاف يكون للقائم ولا قيام للصلاة مع هذه الأشياء بل تفسد ولو حصر الامام عن القراءة فاستخلف غيره جاز فى قول أبى حنيفة وأبى يوسف وعند محمد لا يجوز وتفسد صلاتهم وجه قولهما ان جواز الاستخلاف حكم ثبت على خلاف القياس بالنص وانه ورد فى الحديث السابق الذى هو غالب الوقوع والحصر فى القراءة ليس نظيره فالنص الوارد ثمة لا يكون واردا ههنا وصار كالاغماء والجنون والاحتلام فى الصلاة انه يمنع الاستخلاف كذا هذا ولابى حنيفة انا جوزنا الاستخلاف ههنا بالنص الخاص لا بالاستدلال بالحديث وهو حديث أبى بكر رضى الله عنه أنه كان يصلى بالناس بجماعة بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم فى مرضه الذى مات فيه فوجد صلى الله عليه وسلم خفة فحضر المسجد فلما أحس الصديق برسول الله صلى الله عليه وسلم حصر فى القراءة فتأخر وتقدم النبى صلى الله عليه وسلم وأتم الصلاة ولو لم يكن جائزا لما فعل ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم وما جاز له يكون جائزا لامته هو الاصل لكونه قدوة ومنها أن يكون الاستخلاف قبل خروج الامام من المسجد حتى انه لو خرج عن المسجد قبل أن يقدم هو أو يقدم القوم انسانا أو يتقدم أحد بنفسه فصلاة القوم فاسدة لانه اختلف مكان الامام والقوم فبطل الاقتداء لفوت شرطه وهو اتحاد المكان وهذا لان غيره اذا لم يتقدم بقى هو اماما فى نفسه كما كان لانه انما يخرج عن الامامة لقيام غيره مقامه وانتقال الامامة اليه ولم يوجد والمكان قد اختلف حقيقة وحكما أما الحقيقة فلا تشكل وأما الحكم فلان من كان خارج المسجد اذا اقتدى بمن يصلى فى المسجد وليست الصفوف متصلة لا يجوز بخلاف ما اذا كان بعد فى المسجد لان المسجد كله بمنزلة بقعة واحدة حكما ولهذا حكم بجواز الاقتداء فى المسجد وان لم تتصل الصفوف كذلك فسدت صلاتهم بخلاف المقتدى اذا سبقه الحدث وخرج من المسجد حيث لم تفسد صلاته وان فات شرط صحة الاقتداء وهو اتحاد المكان فان هناك ضرورة لان صيانة صلاته لن تحصل الا بهذا الطريق بخلاف ما اذا كان الامام هو الذى سبقه الحدث فان صيانة صلاة القوم ممكنة بأن يستخلف الامام أو يقدم القوم رجلا أو يتقدم واحد منهم فاذا لم يفعلوا فقد فرطوا وما سعوا فى صيانة صلاتهم فتفسد عليهم وأما المقتدى فليس شئ منها فى وسعه فبقيت صلاته صحيحة ليتمكن من الاتمام وأما حال صلاة الامام فلم يذكر فى الاصل وذكر الطحاوى ان صلاته تفسد أيضا لان ترك استخلافه لما أثر فى فساد صلاة القوم فلأن يؤثر فى فساد صلاته أولى وذكر أبو عصمة ان صلاته لا تفسد وهو الصحيح لانه بمنزلة المنفرد فى حق نفسه والمنفرد الذى سبقه الحدث فذهب ليتوضأ بقيت صلاته صحيحة كذا هذا ولو كان خارج المسجد صفوف متصلة فخرج الامام من المسجد ولم يجاوز الصفوف فسدت صلاة القوم فى قول أبى حنيفة وأبى يوسف وعند محمد لا تفسد حتى لو استخلف

الامام رجلا من الصفوف الخارجة لا يصح عندهما وعنده يصح وجه قول محمد ان مواضع الصفوف لها حكم
المسجد ألا ترى انه لو صلى فى الصحراء جاز استخلافه ما لم يجاوز الصفوف فجعل الكل كمكان واحد ولهما ان
البقعة مختلفة حقيقة وحكما فى الاصل الا أنه أعطى لها حكم الاتحاد اذا كانت الصفوف متصلة بالمسجد فى حق
الخارج عن المسجد خاصة لضرورة الحاجة الى الاداء فلا يظهر الاتحاد فى حق غيره ألا ترى ان الامام لو كبر يوم
الجمعة وحده فى المسجد وكبر القوم بتكبيره خارج المسجد لم تنعقد الجمعة واذا ظهر حكم اختلاف البقعة فى حق
المستخلف لم يصح الاستخلاف هذا اذا كان يصلى فى المسجد فان كان يصلى فى الصحراء فمجاوزة الصفوف بمنزلة
الخروج من المسجد ان مشى على يمينه أو على يساره أو خلفه فان مشى امامه وليس بين يديه سترة فان جاوز مقدار
الصفوف التى خلفه أعطى له حكم الخروج عند بعضهم وهكذا روى عن أبى يوسف وعند بعضهم اذا جاوز موضع
سجوده وان كان بين يديه سترة يعطى لداخل السترة حكم المسجد لما مر ومنها أن يكون المقدم صالحا للخلافة حتى
لو استخلف محدثا أو جنبا فسدت صلاته وصلاة القوم كذا ذكر فى كتاب الصلاة فى باب الحدث لان المحدث
لا يصلح خليفة فكان اشتغاله باستخلاف من لا يصلح خليفة له عملا كثيرا ليس من أعمال الصلاة فكان اعراضا
عن الصلاة فتفسد صلاته وتفسد صلاة القوم بفساد صلاته ولان الامام لما استخلفه فقد اقتدى به ومتى صار هو
مقتديا به صار القوم أيضا مقتدين به والاقتداء بالمحدث والجنب لا يصح فتفسد صلاة الامام والقوم جميعا وهذا
عندنا لان حدث الامام اذا تبين للقوم بعد الفراغ من الصلاة فصلاتهم فاسدة عندنا فكذا فى حال الاستخلاف
وعند الشافعى اذا اقتدوا به مع العلم بكونه محدثا لا يصح الاقتداء واذا لم يعلموا به ثم علموا بعد الفراغ فصلاتهم تامة
فكذا فى حال الاستخلاف وقد ذكرنا المسئلة فيما تقدم وذكر القدورى فى شرحه مختصر الكرخى ما يدل على ان
استخلاف المحدث صحيح حتى لا تفسد صلاته فانه قال اذ قدم الامام رجلا والمقدم على غير وضوء فلم يقم مقامه ينوى
أن يؤم الناس حتى قدم غيره صح الاستخلاف ولو لم يكن أهلا للخلافة لما صح استخلافه غيره ولفسدت صلاة
الامام باستخلافه من لا يصلح للخلافة فتفسد صلاة القوم وحينئذ لا يصح استخلاف المقدم غيره ووجهه ان المقدم
من أهل الامامة فى الجملة وانما التعذر لمكان الحدث فصار أمره بمنزلة أمر الامام والاول أصح لما ذكرنا وكذلك
لو قدم صبيا فسدت صلاته وصلاة القوم لان الصبى لا يصلح خليفة للامام فى الفرض كما لا يصلح أصيلا فى الامامة
فى الفرائض وهذا على أصلنا أيضا فانه لا يجوز اقتداء البالغ بالصبى فى المكتوبة عندنا خلافا للشافعى بناء على ان
اقتداء المفترض بالمتنفل لا يصح عندنا وعنده يصح وقد مرت المسئلة وكذلك ان قدم الامام المحدث امرأة فسدت
صلاتهم جميعا من الرجال والنساء والامام والمقدم وقال زفر صلاة المقدم والنساء جائزة وانما تفسد صلاة الرجال
وجه قوله ان المرأة تصلح لامامة النساء فى الجملة وانما لا تصلح لامامة الرجال كما فى الابتداء ولنا ان المرأة لا تصلح
لامامة الرجال قال صلى الله عليه وسلم أخروهن من حيث أخرهن الله فصار باستخلافه اياها معرضا عن الصلاة
فتفسد صلاته وتفسد صلاة القوم بفساد صلاته لان الامامة لم تتحول منه الى غيره وكذلك لو قدم الامى أو العارى
أو المومى وقال زفر ان الامام اذا قرأ فى الاوليين فاستخلف أميا فى الاخريين لا تفسد صلاتهم لاستواء حال القارئ
والامى فى الاخريين لتأدى فرض القراءة فى الاوليين والصحيح انه تفسد صلاتهم لان استخلاف من لا يصلح
امامته عمل كثير منه ليس من أعمال الصلاة فتفسد صلاته وصلاتهم بفساد صلاته وكذلك ان استخلفه بعد ما قعد
قدر التشهد عند أبى حنيفة وهى من المسائل الاثنى عشرية وبعض مشايخنا قالوا لا تفسد بالاجماع لوجود الصنع
منه ههنا وهو الاستخلاف الا أن بناء مذهب أبى حنيفة فى هذه المسائل على هذا الاصل غير سديد على ما ذكرنا فى
كتاب الطهارة فى فصل التيمم والاصل فى باب الاستخلاف ان كل من يصح اقتداء الامام به يصلح خليفة له والا فلا
ولو كان الامام متيمما فاحدث فقدم متوضأ جاز لان اقتداء المتيمم بالمتوضئ صحيح بلا خلاف ولو قدمه ثم وجد
الامام الاول الماء فسدت صلاته وحده لان الامامة تحولت منه الى الثانى وصار هو كواحد من القوم ففساد صلاته

لا يتعدى الى صلاة غيره وان كان الامام الاول متوضأ والخليفة متيمما فوجد الخليفة الماء فسدت صلاته وصلاة الاول والقوم جميعا لان الامامة تحولت اليه وصار الاول كواحد من المقتدين به وفساد صلاة الامام يتعدى الى صلاة القوم ولو قدم مسبوقا جاز والاولى للامام المحدث أن يستخلف مدركا لا مسبوقا لانه أقدر على اتمام الصلاة وقد قال صلى الله عليه وسلم من قلد انسانا عملا وفى رعيته من هو اولى منه فقد خان الله ورسوله وجماعة المؤمنين ومع هذا لو قدم المسبوق جاز ولكن ينبغى له أن لا يتقدم لانه عاجز عن القيام بجميع ما بقى من الافعال ولو تقدم مع هذا جاز لانه أهل للامامة وهو قادر على أداء الاركان وهى المقصودة من الصلاة فاذا صح استخلافه يتم الصلاة من الموضع الذى وصل اليه الامام لانه قائم مقامه فاذا انتهى الى السلام يستخلف هذا الثانى رجلا أدرك أول الصلاة ليسلم بهم لانه عاجز عن السلام لبقاء ما سبق به عليه فصار بسبب العجز عن اتمام الصلاة كالذى سبقه الحدث فثبتت له ولاية استخلاف غيره فيقدم مدركا ليسلم ثم يقوم هو الى قضاء ما سبق به والامام الاول صار مقتديا بالثانى لان الثانى صار اماما فخرج الاول من الامامة ضرورة ان الصلاة الواحدة لا يكون لها امامان واذا لم يبق اماما وقد بقى هو فى الصلاة التى كانت مشتركة بينهم صار مقتديا ضرورة فان توضأ الاول وصلى فى بيته ما بقى من صلاته فان كان قبل فراغ الامام الثانى من بقية صلاة الاول فسدت صلاته وان كان بعد فراغه فصلاته تامة لما مر ولو قعد الامام الثانى فى الرابعة قدر التشهد ثم قهقه انتقض وضوؤه وصلاته وكذلك اذا أحدث متعمدا أو تكلم أو خرج من المسجد فسدت صلاته لان الجزء الذى لاقته القهقهة من صلاته قد فسد وقد بقى عليه أركان ومن باشر المفسد قبل أداء جميع الاركان تفسد صلاته وصلاة المقتدين الذين ليسوا بمسبوقين تامة لان جزأ من صلاتهم وان فسد بفساد صلاة الامام لكن لم يبق عليهم شئ من الافعال وصلاتهم بدون هذا الجزء جائزة فحكم بجوازها وأما المسبوقون فصلاتهم فاسدة لان هذا الجزء من صلاتهم قد فسد وعليهم أركان لم تؤد بعد كما فى حق الامام الثانى فأما الامام الاول فان كان قد فرغ من صلاته خلف الامام الثانى مع القوم فصلاته تامة كغيره من المدركين وان كان فى بيته لم يدخل مع الامام الثانى فى الصلاة ففيه روايتان ذكر فى رواية أبى سليمان ان صلاته فاسدة وذكر فى رواية أبى حفص انه لا تفسد صلاته وجه رواية أبى سليمان ان قهقهة الامام كقهقهة المقتدى فى افساد الصلاة ألا ترى ان صلاة المسبوقين فاسدة ولو قهقه المقتدى نفسه فى هذه الحالة لفسدت صلاته لبقاء الاركان عليه فكذا هذا وجه رواية أبى حفص ان صلاة الامام والمسبوقين انما تفسد لان الجزء الذى لاقته القهقهة وأفسدته من وسط صلاتهم فاذا فسد الجزء فسدت الصلاة فأما هذا الجزء فى حق صلاة الامام الأول وهو مدرك أول الصلاة فمن آخر صلاته لانه يأتى بما تركه أولا ثم يأتى بما يدرك مع الامام والا فيأتى به وحده فلا يكون فساد هذا الجزء موجبا افساد صلاته كما لو كان أتى وصلى ما تركه وأدرك الامام وصلى بقية الصلاة وقعد مع الامام ثم قهقه الامام الثانى لا تفسد صلاة الامام الاول كذا هذا ولو كان الذين خلف الامام المحدث كلهم مسبوقين ينظران بقى على الامام شئ من الصلاة فانه يستخلف واحدا منهم لان المسبوق يصلح خليفة لما بينا فيتم صلاة الامام ثم يقوم الى قضاء ما سبق به من غير تسليم لبقاء بعض أركان الصلاة عليه وكذا القوم يقومون من غير تسليم و يصلون وحدانا وان لم يبق على الامام شئ من صلاته قاموا من غير ان يسلموا وأتموا صلاتهم وحدانا لوجوب الانفراد عليهم فى هذه الحالة ولو صلى الامام ركعة ثم أحدث فاستخلف رجلا نام عن هذه الركعة وقد أدرك أولها أو كان ذهب ليتوضأ جاز لكن لا ينبغى للامام أن يقدمه ولا لذلك الرجل أن يتقدم وان قدم ينبغى أن يتأخر ويقدم هو غيره لان غيره أقدر على اتمام صلاة الامام فانه يحتاج الى البداية بما فاته فان لم يفعل وتقدم جاز لانه قادر على الاتمام فى الجملة واذا تقدم ينبغى أن يشير اليهم بان ينتظروه ليصلى ما فاته وقت نومه أو ذهابه للتوضؤ ثم يصلى بهم بقية الصلاة لانه مدرك فينبغى أن يصلى الاول فالاول فان لم يفعل هكذا ولكنه أتم صلاة الامام ثم قدم مدركا وسلم بهم ثم قام فقضى ما فاته اجزأه عندنا وقال زفر لا يجزيه وجه قوله أنه مأمور بالبداية بالركعة الاولى فاذا لم يفعل فقد ترك الترتيب

المأمور به فتفسد صلاته كالمسبوق اذا بدأ بقضاء مافاته قبل أن يتابع الامام فيما أدرك معه وانما أنه أتى بجميع أركان الصلاة الا أنه ترك الترتيب فى أفعالها والترتيب فى أفعال الصلاة واجب وليس بفرض لان الترتيب لو ثبت افتراضه لكانت فيه زيادة على الاركان والفرائض وذا جار مجرى النسخ ولا يثبت نسخ ماثبت بدليل مقطوع به الا بدليل مثله ولا دليل لمن جعل الترتيب فرضا يساوى دليل افتراض سائر الاركان والدليل عليه انه لو ترك سجدة من الركعة الاولى الى آخر صلاته لم تفسد صلاته ولو كان الترتيب فى أفعال صلاة واحدة فرضا لفسدت وكذا المسبوق اذا أدرك الامام فى السجود يتابعه فيه فدل أن مراعاة الترتيب فى صلاة واحدة ليست بفرض فتركها لا يوجب فساد الصلاة بخلاف المسبوق لان الفساد هناك ليس لترك الترتيب بل للعمل بالمنسوخ أو للانفراد عند وجوب الاقتداء ولم يوجد ههنا وكذلك لو صلى بهم ركعة ثم ذكر ركعته الثانية فالافضل أن يومئ اليهم لينتظروه حتى يقضى تلك الركعة ثم يصلى بهم بقية صلاته كما فى الابتداء لما مر وان لم يفعل وتأخر حين تذكر ذلك وقدم رجلا منهم ليصلى بهم فهو أفضل أيضا كما فى الابتداء لما مر فان لم يفعل وأتم صلاة الامام وهو ذاكر لركعته ثم تأخر وقدم من يسلم بهم جاز أيضا لما ذكرنا ولو كان الامام المحدث مسافرا وخلفه مقيمون ومسافرون فقدم مقيما جاز والافضل أن لا يقدم مقيما ولو قدمه فالمستحب له أن لا يتقدم لان غيره أقدر على اتمام صلاة الامام فانه لا يقدر على التسليم بعد القعود على رأس الركعتين غير أنه ان تقدم مع هذا جاز لانه قادر على اتمام أركان صلاة الامام بالكلية وانما يعجز عن الخروج وهو ليس بركن فاذا أتم صلاة الامام وقعد قدر التشهد تأخر هو وقدم مسافرا لانه غير عاجز عن الخروج فيستخلف مسافرا حتى يسلم بهم فاذا سلم قام هو وبقية المقيمين وأتموا صلاتهم وحدانا كما لو لم يكن الاول أحدث على ماذكرنا قبل هذا ولو مضى الامام الثانى فى صلاته مع القوم حتى أتمها يعنى صلاة الاقامة فان كان قعد فى الثانية قدر التشهد فصلاته وصلاة المسافرين تامة أما صلاة الامام فلأنه لما قعد قدر التشهد فقد تم ما التزم بالاقتداء لأن تحريمته انعقدت على أن يؤدى ركعتين مع الامام وركعتين على سبيل الانفراد وقد فعل لانه منفرد فى حق نفسه لا تتعلق صلاته بصلاة غيره وأما المسافرون فلانهم انتقلوا الى النفل بعد اكمال الفرض وذا لا يمنع جواز الصلاة وأما صلاة المقيمين ففاسدة لانهم لما قعدوا قدر التشهد فقد انقضت مدة اقتدائهم لانهم التزموا بالاقتداء به أن يصلوا الاوليين مقتدين به والاخريين على سبيل الانفراد فاذا اقتدوا فيهما فقد اقتدوا فى حال وجوب الانفراد وبينهما مغايرة على ماذكرنا فبالاقتداء خرجوا عما كانوا دخلوا فيه وهو الفرض ففسدت صلاتهم المفروضة وما دخلوا فيه دخلوا بدون التحريمة ولا شروع بدون التحريمة وان لم يقعد قدر التشهد فسدت صلاته وصلاة القوم كلهم لان القعدة صارت فرضا فى حق الامام الثانى لكونه خليفة الاول فاذا ترك القعدة فقد ترك ما هو فرض ففسدت صلاته وصلاة المسافرين لتركهم القعدة المفروضة أيضا ولفساد صلاة الامام وفسدت صلاة المقيمين بفساد صلاة امامهم بتركه القعدة المفروضة ولو أن مسافرا أم قوما مسافرين ومقيمين فصلى بهم ركعة وسجدة ثم أحدث فقدم رجلا دخل فى صلاته ساعتئذ وهو مسافر جاز لما مر ولا ينبغى له أن يقدمه ولا لهذا الرجل أن يتقدم لما مر أيضا أن غير المسبوق أقدر على اتمام صلاة الامام ولو قدمه مع هذا جاز لما بينا وينبغى أن يأتى بالسجدة الثانية ويتم صلاة الامام فان سها عن الثانية وصلى ركعة وسجد ثم أحدث فقدم رجلا جاء ساعتئذ سجد الاولى والثانية والامام الاول يتبعه فى السجدة الأولى ولا يتبعه فى الثانية الا أن يدركه بعد ما يقضى والامام الثانى لا يتبعه فى الاولى ويتبعه فى الثانية واذا قعد قدر التشهد قدم من أدرك أول الصلاة ليسلم ثم يقوم هو فيقضى ركعتين ان كان مسافرا وان كانوا أدركوا أول الصلاة اتبعه كل امام فى السجدة الأولى ويتبعه الامام ومن بعده فى السجدة الثانية والاصل فى هذا أن المدرك لا يتابع الامام بل يأتى بالأول فالاول والمسبوق يتابع امامه فيما أدرك ثم بعد فراغه يقوم الى قضاء ما سبق به وأصل آخر أن الامام الثانى والثالث يقومان مقام الاول ويتمان صلاته اذا عرف هذا الاصل فنقول الامام الاول لما سبقه الحدث وقدم هذا الثانى ينبغى له أن يأتى بالسجدة الثانية ويتم صلاة الامام الاول لانه قائم مقامه والاول

لولم يسبقه الحدث لسجد هذه السجدة فكذا الثاني ولو انه سها عن هذه السجدة وصلى الركعة الثانية فلما سجد سجدة سبقه الحدث فقدم رجلا جاء ساعتئذ وتقدم هذا الثالث ينبغي لهذا الامام الثالث أن يسجد السجدتين اولا لان هذا الثالث قائم مقام الاول والاول كان يأتي بالاول فالاول فكذا هذا واذا سجد الثالث السجدة الاولى وكان جاء الامام الاول والثاني فان الاول يتابعه في السجدة الاولى لانه صار مقتديا به وانتهت صلاته الى هذه السجدة فيأتي بها وكذا القوم يتابعونه فيها لانهم قد صلوا تلك الركعة أيضا وبقي عليهم منها تلك السجدة وأما الامام الثاني فلا يتابعه في السجدة الاولى في ظاهر الرواية وذكر في نوادر الصلاة لابي سليمان أنه يتابعه فيها ووجهه أن الثالث قائم مقام الاول ولو كان الاول يأتي بهذه السجدة كان يتابعه الثاني بان أدرك لامام في السجدة وان كانت السجدة غير محسوبة من صلاته بل يتبعه الامام فكذا اذا سجدها الامام الثالث ويأتي بها لثاني بطريق المتابعة وجه ظاهر الرواية أن السجدة الاولى غير محسوبة من صلاة الامام الثالث فلا يجب على الثاني متابعته فيها بل هي في حقه بمنزلة سجدة زائدة والامام اذا كان يأتي بسجدة زائدة لا يتابعه المقتدي فيها بخلاف ما لو أدرك الامام الاول في السجدة حيث يتابعه فيها لانها محسوبة من صلاة الامام فيجب عليه متابعته وأما في السجدة الثانية فلا يتابعه الامام الاول لانه مدرك يأتي بالاول فالاول الا اذا كان صلى الركعة الثانية وسجد سجدة وانتهى الى هذه وتابعه الامام الثاني فيها لانه مدرك هذه الركعة وانتهت هي الى هذه السجدة فيتابعه فيها وان لم تكن محسوبة للامام الثالث لانها محسوبة للامام الثاني وكذا القوم يتابعونه فيها لانهم قد صلوا هذه الركعة أيضا وانتهت الى هذه السجدة ثم اذا سجد الامام الثالث السجدتين وقعد قدر التشهد يقدم مدركا يسلم بهم لعجزه عن ذلك بنفسه ويسجد الامام الرابع للسهو ليجبر به النقص المتمكن في هذه الصلاة بتأخير السجدة الاولى عن محلها الاصلي ويسجدون معه ثم يقوم الثالث فيقضي ركعتين بقراءة ثم يقوم الثاني فيقضي الركعة التي سبق بها بقراءة ويتم المقيمون صلاتهم وأما اذا كانوا كلهم مدركين والمسئلة بحالها فان الامام الاول يتابع الامام الثالث في السجدة الاولى لان صلاة الامام الاول انتهت الى هذه السجدة فيتابعه فيها لا محالة فكذا الامام الثاني لانه أدرك الركعة الاولى وهذه السجدة منها وقد فاتته فقلنا بانه يأتي بها وأما في السجدة الثانية فلا يتابعه الاول لانه مدرك فيقضي الاول فالاول وهو ما أتى بهذه الركعة الثانية فينبغي له أن يأتي بها أولا ثم يأتي بهذه السجدة في آخر الركعة الثانية اذا انتهى اليها ويتابعه الامام الثاني لان صلاته انتهت الى هذه السجدة فانه صلى الركعة الثانية وترك هذه السجدة فيأتي بها والله أعلم هذا اذا كان الامام مسافرا فأما اذا كان مقيما والصلاة من ذوات الاربع فصلى الائمة الاربع كل واحد منهم ركعة وسجدة ثم أحدث الرابع وقدم خامسا فان كانت الائمة الاربع مسبوقين بان كان كل واحد بعد الاول جاء ساعتئذ فاحدث الرابع وقدم رجلا جاء ساعتئذ وتوضأ الائمة وجاؤا ينبغي أن يسجد الامام الخامس السجدات الاربع فيسجد الاولى فيتابعه فيها القوم والامام الاول لان صلاتهم انتهت اليها ولا يتابعه فيها لامام الثاني والثالث والرابع في ظاهر الرواية لانها غير محسوبة من صلاة الامام الخامس فلا تجب عليهم متابعته فيها وفي رواية النوادر يسجدونها معه بطريق المتابعة على ما ذكرنا ثم يسجد الثانية ويتابعه فيها القوم والامام الثاني لانه صلى تلك الركعة وانتهت الى هذه ولا يتابعه فيها الامام الاول لانه يصلي الاول فالاول وهو ما صلى تلك الركعة بعد حتى لو كان صلاها وانتهى الى السجدة الثانية ثم سجد الامام يتابعه وكذا لا يتابعه الثالث والرابع في ظاهر الرواية الا على رواية النوادر على ما ذكرنا ثم يسجد الثالثة ويتابعه فيها القوم والامام الثالث فقط ثم يسجد الرابعة ويتابعه فيها القوم والامام الرابع فقط والحاصل أن كل امام يتابعه في سجدة ركعته التي صلاها لانه انتهى اليها ولا يتابعه في سجدة الركعة التي هي بعد الركعة التي أدركها لانه في حق تلك الركعة مدرك فيقضي الاول فالاول الا اذا انتهت صلاته اليها وهل يتابعه في سجدة الركعة التي فاتته فعلى ظاهر الرواية لا وعلى رواية النوادر نعم ثم يتشهد ويتأخر فيقدم سادسا ليسلم بهم لعجزه عن التسليم ويسجد بهم سجدتي السهو لما مر ثم يقوم الخامس فيصلي

أربع ركعات لانه مسبوق فيها يقرأ فى الأولين وفى الاخريين هو بالخيار على ما عرف وأما الامام الاول فيقضى ثلاث ركعات بغير قراءة لانه مدرك والامام الثانى يقضى ركعتين بغير قراءة أيضا لانه لاحق فيهما ثم يقضى ركعة بقراءة لانه مسبوق فيها والامام الثالث يقضى الرابعة أولا بغير قراءة لانه لاحق فيها ثم يقضى ركعتين بقراءة لانه مسبوق فيهما والامام الرابع يقضى ثلاث ركعات يقرأ فى ركعتين منها وفى الثالثة هو بالخيار لانه مسبوق فيها هذا اذا كانت الأئمة الاربعة مسبوقين فاما اذا كانوا مدركين فصلى كل واحد منهم ركعة وسجدة ثم أحدث الرابع وقدم خامسا وجاء الأئمة الأربعة فانه ينبغى للخامس أن يبدأ بالسجدة الأولى ويتابعه فيها الأئمة والقوم لانهم صلوا هذه الركعة وانتهت الى هذه السجدة ثم يسجد الثانية ويتابعه فيها الثانى والثالث والرابع والقوم لهذا المعنى ولا يتابعه الاول لانه يصلى الاول فالاول وهو ما أدى تلك الركعة بعد الا اذا كان عجز فصلى الركعة الثانية وأدرك الامام فى السجدة الثانية فحينئذ يتابعه فيها ثم يسجد الثالثة ويتابعه فيها الثالث والرابع والقوم لما بينا ولا يتابعه الاول والثانى لانهما لم يصليا الركعة الثالثة بعد ثم يسجد الرابعة ويتابعه فيها الرابع والقوم لانهم صلوا هذه الركعة وانتهت الى هذه السجدة ولا يتابعه الأول والثانى والثالث لانهم ما صلوا هذه الركعة بعد ثم يقوم الامام الاول فيقضى ثلاث ركعات والامام الثانى ركعتين والامام الثالث الركعة الرابعة بغير قراءة لانهم مدركون أول الصلاة ثم يسلم الخامس ويسجد للسهو والقوم معه لما مر وكل امام فرغ من اتمام صلاته وأدركه تابعه فى سجود السهو ومن لم يدركه أخر سجود السهو الى آخر الصلاة على ما ذكرنا قبل هذا والصحيح أنه يفسد صلاتهم لان استخلاف من لا يصلح اماما له عمل كثير منه ليس من اعمال الصلاة فتفسد صلاته وصلاتهم بفساد صلاته وكذلك عند أبى حنيفة وهى من المسائل الاثنى عشرية وبعض مشايخنا قالوا لا تفسد بالاجماع لوجود الصنع من هذا وهو الاستخلاف الا ان بناء مذهب أبى حنيفة فى هذه المسائل على هذا الاصل غير سديد لما ذكرنا فى كتاب الطهارة فى فصل التيمم والأصل فى باب الاستخلاف ان كل من صح اقتداء الامام به يصلح خليفة له والا فلا ولو كان الامام متيمما وأحدث وقدم متوضأ جاز لان اقتداء المتيمم بالمتوضئ صحيح بلا خلاف ولو قدمه ثم وجد الامام الاول الماء فسدت صلاته وحده لان الامامة تحولت منه الى الثانى وصار هو كواحد من القوم ففساد صلاته لا يتعدى الى غيره وان كان الامام الاول متوضئا والخليفة متيمم فوجد الخليفة الماء فسدت صلاته وصلاة الأول وصلاة القوم جميعا لان الامامة تحولت اليه وصار الاول كواحد من المقتدين به وفساد صلاة الامام يتعدى الى صلاة القوم ولو قدم مسبوقا جاز والاولى للامام المحدث أن يستخلف مدركا لا مسبوقا لانه أقدر على اتمام الصلاة وقد قال عليه الصلاة والسلام من قلد انسانا عملا وفى رعيته من هو أولى منه فقد خان الله ورسوله وجماعة المؤمنين ومع هذا لو قدم المسبوق جاز ولكن ينبغى أن لا يتقدم لانه عاجز عن القيام بجميع ما بقى من الاعمال ولو تقدم مع هذا جاز لانه أهل للامامة وهو قادر على أداء الاركان وهى المقصودة من الصلاة فاذا صح استخلافه يتم الصلاة من الموضع الذى وصل اليه الامام لانه قائم مقامه فاذا انتهى الى السلام يستخلف هذا الثانى رجلا أدرك أول الصلاة ليسلم بهم لانه عاجز عن السلام لبقاء ما سبق به عليه فصار بسبب العجز عن اتمام الصلاة كالذى سبقه الحدث فيثبت له ولاية استخلاف غيره فيقدم مدركا ليسلم ويقوم هو لقضاء ما سبق به والامام الاول صار مقتديا بالامام الثانى لان الثانى صار اماما فيخرج الاول من الامامة ضرورة ان الصلاة الواحدة لا يكون لها امامان واذا لم يبق اماما وقد بقى هو فى الصلاة التى كانت مشتركة بينهم صار مقتديا ضرورة فان توضأ الاول وصلى فى بيته ما بقى من صلاته فان كان قبل فراغ الامام الثانى من صلاة الاول فسدت صلاته وان كان بعد فراغه فصلاته تامة على ما مر ولو قعد الثانى فى الرابعة قدر التشهد ثم قهقه انتقض وضوؤه وصلاته وكذلك اذا أحدث متعمدا أو تكلم أو خرج من المسجد فسدت صلاته لان الجزء الذى لاقته القهقهة من صلاته قد فسد وقد بقى عليه أركان ومن باشر المفسد قبل أداء جميع الاركان يفسد صلاته وصلاة المقتدين الذين ليسوا بمسبوقين تامة لان جزأ من صلاتهم وان فسد بفساد

صلاة الامام لكن لم يبق عليهم شئ من الافعال فصلاتهم بدون هذا الجزء جائزة فحكم بجوازها فاما المسبوقون فصلاتهم فاسدة لان هذا الجزء من صلاتهم قد فسد وعليهم أركان لم تؤد بعد كال حق الامام الثانى فاما الامام الاول فان كان قد فرغ من صلاته خلف الامام الثانى فصلاته تامة كغيره من المدركين وان كان فى بيته ولم يدخل مع الامام الثانى فى الصلاة ففيه روايتان ذكر فى رواية أبى سليمان ان صلاته فاسدة وذكر فى رواية أبى حفص ان صلاته لا تفسد وجه رواية أبى سليمان ان قهقهة الامام كقهقهة المقتدى فى افساد الصلاة ألا يرى ان صلاة المسبوقين فاسدة ولو قهقه المقتدى نفسه فى هذه الحالة لفسدت صلاته لبقاء الاركان عليه فكذا هذا وجه رواية أبى حفص ان صلاة الامام والمسبوق انما تفسد لان الجزء الذى لابسته القهقهة أفسدته من وسط صلاتهم فاذا فسد الجزء فسدت الصلاة فاما هذا الجزء فى حق صلاة الامام الاول وهو مدرك لاول الصلاة فمن آخر صلاته لانه يأتى بما يدركه أولا ثم يأتى بما يدرك مع الامام والا فيأتى به وحده فلا يكون فساد هذا الجزء موجبا فساد صلاته كما لو كان أتى وصلى ما تركه وأدرك الامام وصلى بقية الصلاة وقعد مع الامام ثم قهقه الامام الثانى لا تفسد صلاة الامام الاول كذا هذا ولو كان من خلف المحدث كلهم مسبوقين ينظر ان بقى على الامام شئ من الصلاة فانه يستخلف واحدا منهم لان المسبوق يصلح خليفة لما بينا فيتم صلاة الامام ثم يقوم الى قضاء ما سبق به من غير تسليم لبقاء بعض أركان الصلاة عليه وكذا القوم يقومون من غير تسليم ويصلون وحدانا وان لم يبق على الامام شئ من صلاته قاموا من غير أن يسلموا وأتموا صلاتهم وحدانا لوجوب الانفراد عليهم فى هذه الحالة ولو صلى الامام ركعة ثم أحدث فاستخلف رجلا نام من هذه الركعة وقد أدرك أولها أو كان ذهب ليتوضأ جاز لكن لا ينبغى للامام أن يقدمه ولا لذلك الرجل أن يتقدم وان قدم ينبغى أن يتأخر ويقدم هو غيره لان غيره أقدر على اتمام صلاة الامام وانه يحتاج الى البداية بما فاته فان لم يفعل وتقدم جاز لانه قادر على الاتمام فى الجملة واذا تقدم ينبغى أن يشير اليهم لينتظروه الى أن يصلى ما فاته وقت نومه أو ذهابه للتوضؤ ثم يصلى بهم بقية الصلاة لانه مدرك فينبغى أن يصلى الاول فالاول وان لم يفعل هكذا ولكنه اتم صلاة الامام ثم قدم مدركا فسلم بهم ثم قام فيقضى ما فاته أجزأه عندنا خلافا لزفر وجه قوله انه مأمور بالبداية بالركعة الاولى فاذا لم يفعل فقد ترك الترتيب المأمور به فتفسد صلاته كالمسبوق اذا بدأ بقضاء ما فاته قبل أن يتابع الامام فيما أدركه معه (ولنا) انه أتى بجميع أركان الصلاة الا انه ترك الترتيب فى أفعالها والترتيب فى أفعال الصلاة واجب وليس بفرض لان الترتيب لو ثبتت فرضيته لكان فيه زيادة على الاركان والفرائض وذا جار مجرى النسخ ولا يثبت نسخ ما ثبت بدليل مقطوع به الا بدليل مثله ولا دليل لمن جعل الترتيب فرضا يساوى دليل افتراض سائر الأركان والدليل عليه انه لو ترك سجدة من الركعة الاولى الى آخر صلاته لم تفسد صلاته ولو كان الترتيب فى أفعال صلاة واحدة فرضا لفسدت وكذا المسبوق اذا أدرك الامام فى السجود يتابعه فيه فدل ان مراعاة الترتيب فى صلاة واحدة ليست بفرض فتركها لا يوجب فساد الصلاة

﴿ فصل ﴾ واما بيان حكم الاستخلاف فحكمه صيرورة الثانى اماما وخروج الأول عن الامامة وصيرورته فى حكم المقتدى بالثانى ثم انما يصير الثانى اماما ويخرج الأول عن الامامة بأحد أمرين اما بقيام الثانى مقام الأول ينوى صلاته أو بخروج الأول عن المسجد حتى لو استخلف رجلا وهو فى المسجد بعد ولم يقم الخليفة مقامه فهو على امامته حتى لو جاء رجل فاقتدى به صح اقتداؤه ولو أفسد الأول صلاته فسدت صلاتهم جميعا لأن الأول كان اماما وانما يخرج عن الامامة بانتقالها الى غيره ضرورة ان الصلاة الواحدة لا يجتمع عليها امامان أو بخروجه عن المسجد لفوت شرط صحة الاقتداء وهو اتحاد البقعة فاذا لم يتقدم غيره ولم يخرج من المسجد لم ينتقل والبقعة متحدة فبقى اماما فى نفسه كما كان وقولنا ينوى صلاة الامام حتى لو استخلف رجلا جاء ساعتئذ قبل أن يقتدى به فتقدم وكبر فان نوى الاقتداء بالامام وان يصلى بصلاته صح استخلافه وجازت صلاتهم وقال بشر لا يصح الاستخلاف بناء على ان الاقتداء بالامام المحدث عنده غير صحيح ابتداء لأن بقاء الاقتداء به بعد الحدث أمر عرف

بالنص

بالنص بخلاف القياس والابتداء ليس فى معنى البقاء ألا ترى ان حدث الامام يمنع الشروع فى الصلاة ابتداء ولا يمنع البقاء فيها فيمنع الاقتداء به أيضا ابتداء ولنا انه لما كبر ونوى الدخول فى صلاة الأول والأول بعد فى المسجد وحرمة صلاته باقية صح الاقتداء وبقى الامام الأول بعد صحة الاقتداء على الاستخلاف اى صار الثانى بعد اقتدائه به خليفة الأول بالاستخلاف السابق فصار مستخلفا من كان مقتديا به فيجوز وان كان مسبوقا للمسامر وان كبر ونوى أن يصلى بهم صلاة مستقلة لم يصر مقتديا بالامام الاول فتبين ان الامام استخلف من ليس بمقتد به فلم يصح الاستخلاف وهذا لان الاستخلاف أمر جوز شرعا بخلاف القياس فيراعى عين ماورد فيه النص والنص ورد فى استخلاف من هو مقتد به فبقى غير ذلك على أصل القياس وصلاة هذا الثانى صحيحة لانه افتتحها منفردا بها وصلاة المنفرد جائزة وصلاة القوم فاسدة لانه لما لم يصح استخلاف الثانى بقى الاول اماما لهم وقد خرج من المسجد فتفسد صلاتهم ولانهم لما صلوا خلف الامام الثانى صلوا خلف من ليس بامام لهم وتركوا الصلاة خلف من هو امامهم وكلا الامرين مفسد للصلاة ولانهم كانوا مقتدين بالاول فلا يمكنهم اتمامها مقتدين بالثانى لان الصلاة الواحدة لا تؤدى بامامين بخلاف خليفة الامام الاول لانه قام مقام الاول فكأنه هو بعينه فكان الامام واحدا معنى وان كان مثنى صورة وههنا الثانى ليس بخليفة للاول لانه لم يقتد به قط فكان هذا أداء صلاة واحدة خلف امامين صورة ومعنى وهذا لا يجوز وأما صلاة الامام الاول فلم يتعرض لها فى الكتاب واختلف مشايخنا فيها قال بعضهم تفسد لانه لما استخلفه اقتدى به والاقتداء بمن ليس معه فى الصلاة يوجب فساد الصلاة وقال بعضهم لا تفسد لانه خرج من المسجد من غير استخلاف والاول أصح وقد ذكر فى العيون لو ان اماما أحدث وقدم رجلا من آخر الصفوف ثم خرج من المسجد فان نوى الثانى أن يكون اماما من ساعته جازت صلاتهم وصار الاول كواحد من القوم وان نوى أن يكون اماما اذا قام مقام الاول فسدت صلاتهم اذا خرج الاول قبل أن يصل الثانى الى مقامه ولو قام الثانى مقام الاول قبل خروجه من المسجد جازت صلاتهم والله الموفق ومنها أى من مفسدات الصلاة الكلام عمدا أو سهوا وقال الشافعى كلام الناسى لا يفسد الصلاة اذا كان قليلا وله فى الكثير قولان واحتج بما روى عن أبى هريرة انه قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم احدى صلاتى العشى اما الظهر واما العصر فسلم على رأس الركعتين فخرج سرعان القوم فقام رجل يقال له ذو اليدين فقال يا رسول الله أقصرت الصلاة أم نسيتها فقال صلى الله عليه وسلم كل ذلك لم يكن فقال والذى بعثك بالحق لقد كان بعض ذلك ثم أقبل على القوم وفيهم أبو بكر وعمر رضى الله عنهما فقال صلى الله عليه وسلم أحق ما يقول ذو اليدين فقالا نعم صدق ذو اليدين صليت ركعتين فقام وصلى الباقى وسجد سجدتى السهو بعد السلام فالنبى صلى الله عليه وسلم تكلم ناسيا فان عنده انه كان أتم الصلاة وذو اليدين تكلم ناسيا فانه زعم ان الصلاة قد قصرت ورسول الله صلى الله عليه وسلم لم يستقبل الصلاة ولم يأمر ذا اليدين ولا أبا بكر ولا عمر بالاستقبال وروى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال رفع عن امتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه ولان كلام الناسى بمنزلة سلام الناسى وذلك لا يوجب فساد الصلاة وان كان كلاما لانه خطاب الآدميين ولهذا يخرج عمده من الصلاة كذا هذا ولنا ما روينا من حديث البناء وهو قوله صلى الله عليه وسلم وليبن على صلاته ما لم يتكلم جوز البناء الى غاية التكلم فيقضى انتهاء الجواز بالتكلم وروى عن ابن مسعود رضى الله عنه انه قال خرجنا الى الحبشة وبعضنا يسلم على بعض فى صلاته فلما قدمت رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الصلاة فسلمت عليه فلم يرد على فأخذنى ما قدم وما حدث فلما سلم قال يا ابن أم عبد ان الله تعالى يحدث من أمره ما يشاء وان مما أحدث أن لا تتكلم فى الصلاة وروى عن معاوية بن الحكم السلمى انه قال صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم فعطس بعض القوم فقلت يرحمك الله فرمانى بعض القوم بأبصارهم فقلت واثكل أماه مالى أراكم تنظرون الى شزرا فضربوا أيديهم على أفخاذهم فعلمت انهم يسكتوننى فلما فرغ النبى صلى الله عليه وسلم دعانى فوالله ما رأيت معلما أحسن تعليما منه ما نهرنى ولا زجرنى ولكن قال ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شئ من كلام الناس

انما هي التسبيح والتهليل وقراءة القرآن وما لا يصلح في الصلاة فمباشرته مفسد للصلاة كالاكل والشرب ونحو ذلك ولهذا لو كثر كان مفسدا ولو كان النسيان فيها عذرا لاستوى قليله وكثيره كالاكل في باب الصوم وحديث ذي اليدين محمول على الحالة التي كان يباح فيها التكلم في الصلاة وهي ابتداء الاسلام بدليل ان ذا اليدين وأبا بكر وعمر رضي الله عنهم تكلموا في الصلاة عامدين ولم يأمرهم بالاستقبال مع ان الكلام العمد مفسد للصلاة بالاجماع والرفع المذكور في الحديث محمول على رفع الاثم والعقاب ونحن نقول به والاعتبار بسلام الناسي غير سديد فان الصلاة تبقى مع سلام العمد في الجملة وهو قوله السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين والنسيان دون العمد فجاز أن تبقى مع النسيان في كل الاحوال وفقهه ان السلام بنفسه غير مضاد للصلاة لما فيه من معنى الدعاء الا أنه اذا قصد به الخروج في أوان الخروج جعل سببا للخروج شرعا فاذا كان ناسيا وبقي عليه شيء من الصلاة لم يكن السلام موجودا في أوانه فلم يجعل سببا للخروج بخلاف الكلام فانه مضاد للصلاة ولان النسيان في أعداد الركعات يغلب وجوده فلو حكمنا بخروجه عن الصلاة يؤدي الى الحرج فأما الكلام فلا يغلب وجوده ناسيا فلو جعلناه قاطعا للصلاة لا يؤدي الى الحرج فبطل الاعتبار والله أعلم والنفخ المسموع مفسد للصلاة عند أبي حنيفة ومحمد وجملة الكلام فيه ان النفخ على ضربين مسموع وغير مسموع وغير المسموع منه لا يفسد الصلاة بالاجماع لانه ليس بكلام معهود وهو الصوت المنظوم المسموع ولا عمل كثير الا أنه يكره لما مر ان ادخال ما ليس من أعمال الصلاة في الصلاة من غير ضرورة مكروه وان كان قليلا فأما المسموع منه فانه يفسد الصلاة في قول ابي حنيفة ومحمد سواء أراد به التأفيف أو لم يرد وكان أبو يوسف يقول أولا ان أراد به التأفيف بأن قال أف أو تف على وجه الكراهة للشيء وتبعيده يفسد وان لم يرد به التأفيف لا يفسد ثم رجع وقال لا يفسد أراد به التأفيف أو لم يرد وجه قوله الاول أنه اذا أراد به التأفيف كان من كلام الناس لدلالته على الضمير فيفسد واذا لم يرد به التأفيف لم يكن من كلام الناس لعدم دلالته على الضمير فلا يفسد كالتنحنح وجه قوله الاخير انه ليس من كلام الناس في الوضع فلا يصير من كلامهم بالقصد والارادة ولان أحد الحرفين ههنا من الزوائد التي يجمعها قولك اليوم تنساه والحرف الزائد ملحق بالعدم يبقى حرف واحد وانه ليس بكلام حتى لو كانت ثلاثة احرف أصلية أو زائدة أو كانا حرفين أصليين يوجب فساد الصلاة ولابي حنيفة ومحمد ان الكلام في العرف اسم للحروف المنظومة المسموعة وأدنى ما يحصل به انتظام الحروف حرفان وقد وجد في التأفيف وليس من شرط كون الحروف المنظومة كلاما في العرف أن تكون مفهومة المعنى فان الكلام العربي نوعان مهمل ومستعمل ولهذا لو تكلم بالمهملات فسدت صلاته مع ما أن التأفيف مفهوم المعنى لانه وضع في اللغة للتبعيد على طريق الاستخفاف حتى حرم استعمال هذا اللفظ في حق الابوين احتراما لهما لقوله تعالى ولا تقل لهما أف وهذا النص من أقوى الحجج لهما أن الله تعالى سمى التأفيف قولا فدل انه كلام والدليل على ان النفخ كلام ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لغلام يقال له رباح حين مر به وهو ينفخ التراب من موضع سجوده في صلاته لا تنفخ فان النفخ كلام وفي رواية اما علمت ان من نفخ في صلاته فقد تكلم وهذا نص في الباب واما التنحنح عن عذر فانه لا يفسد الصلاة بلا خلاف واما من غير عذر فقد اختلف المشايخ فيه على قولهما قال بعضهم يفسد لوجود الحرفين من حروف الهجاء وقال بعضهم ان تنحنح لتحسين الصوت لا يفسد لان ذلك سعي في اداء الركن وهو القراءة على وصف الكمال وروى امام الهدى الشيخ أبو منصور الماتريدي السمرقندي عن الشيخ ابي بكر الجوزجاني صاحب ابي سليمان الجوزجاني انه قال اذا قال اخ فسدت صلاته لان له هجاء يسمع فهو كالنفخ المسموع وبه تبين ان ما ذكره أبو يوسف من المعنى غير سديد لما ذكرنا ان الله تعالى سماه قولا ولما ذكرنا ان الحروف المنظومة المسموعة كافية للفساد وان لم يكن لها معنى مفهوم كما لو تكلم بمهمل كثرت حروفه وأما قوله ان أحد الحرفين من الحروف الزوائد فنعم هو من جنس الحروف الزوائد لكنه من هذه الكلمة ليس هو بزائد والحاق ما هو من جنس الحروف الزوائد من كلمة ليس هو فيها زائدا بالزوائد محال وكذا قوله بامتناع

التغير بالقصد والارادة غير صحيح بدليل ان من قال لا يبعث الله من يموت وأراد به قراءة القرآن يثاب عليه ولو أراد به الانكار للبعث يكفر فدل ان ما ليس من كلام الناس فى الوضع يجوز أن يصير من كلامهم بالقصد والارادة ولو أنّ فى صلاته أو بكى فارتفع بكاؤه فان كان ذلك من ذكر الجنة او النار لا تفسد الصلاة وان كان من وجع أو مصيبة يفسدها لان الأنين أو البكاء من ذكر الجنة او النار يكون لخوف عذاب الله وأليم عقابه ورجاء ثوابه فيكون عبادة خالصة ولهذا مدح الله تعالى خليله عليه الصلاة والسلام بالتأوه فقال ان ابراهيم لأواه حليم وقال فى موضع آخر ان ابراهيم لحليم أوّاه منيب لانه كان كثير التأوه فى الصلاة وكان لجوف رسول الله صلى الله عليه وسلم أزيز كأزيز المرجل فى الصلاة واذا كان كذلك فالصوت المنبعث عن مثل هذا الأنين لا يكون من كلام الناس فلا يكون مفسدا ولان التأوه والبكاء من ذكر الجنة والنار يكون بمنزلة التصريح بمسألة الجنة والتعوذ من النار وذلك غير مفسد كذا هذا واذا كان ذلك من وجع أو مصيبة كان من كلام الناس وكلام الناس مفسد وروى عن أبى يوسف انه قال اذا قال آه لا تفسد صلاته وان كان من وجع أو مصيبة واذا قال أوه تفسد صلاته لان الاول ليس من قبيل الكلام بل هو شبيه بالتنحنح والتنفس والثانى من قبيل الكلام والجواب ما ذكرنا ولو عطس رجل فقال له رجل فى الصلاة يرحمك الله فسدت صلاته لان تشميت العاطس من كلام الناس لما روينا من حديث معاوية بن الحكم السلمى ولانه خطاب للعاطس بمنزلة قوله أطال الله بقاءك وكلام الناس مفسد بالنص وان أخبر بخبر يسره فقال الحمد لله أو أخبر بما يتعجب منه فقال سبحان الله فان لم يرد جواب المخبر لم تقطع صلاته وان أراد به جوابه قطع عند أبى حنيفة ومحمد وعند أبى يوسف لا يقطع وان أراد به الجواب وجه قوله ان الفساد لو فسدت انما تفسد بالصيغة أو بالنية لا وجه للاول لان الصيغة صيغة الاذكار ولا وجه للثانى لان مجرد النية غير مفسد ولهما ان هذا اللفظ لما استعمل فى محل الجواب وفهم منه ذلك صار من هذا الوجه من كلام الناس وان لم يصر من حيث الصيغة ومثل هذا جائز كمن قال لرجل اسمه يحيى وبين يديه كتاب موضوع يا يحيى خذ الكتاب بقوة وأراد به الخطاب بذلك لا قراءة القرآن انه يعد متكلما لا قارئا وكذا اذا قيل للمصلى بأى موضع مررت فقال بئر معطلة وقصر مشيد وأراد به جواب الخطاب لما ذكرنا كذا هذا وكذلك اذا أخبر بخبر يسوؤه فاسترجع لذلك فان لم يرد به جوابه لم يقطع صلاته وان أراد به الجواب قطع لان معنى الجواب فى استرجاعه أعينونى فانى مصاب ولم يذكر خلاف أبى يوسف فى مسئلة الاسترجاع فى الاصل والأصح انه على الاختلاف ومن سلم فرق بينهما فقال الاسترجاع لاظهار المصيبة وما شرعت الصلاة لأجله فاما التحميد فلاظهار الشكر والصلاة شرعت لأجله ولو مر المصلى بآية فيها ذكر الجنة فوقف عندها وسأل الله الجنة أو بآية فيها ذكر النار فوقف عندها وتعوذ بالله من النار فان كان فى صلاة التطوع فهو حسن اذا كان وحده لما روى عن حذيفة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ البقرة وآل عمران فى صلاة الليل فما مر بآية فيها ذكر الجنة الا وقف وسأل الله تعالى وما مر بآية فيها ذكر النار الا وقف وتعوذ وما مر بآية فيها مثل الا وقف وتفكر واما الامام فى الفرائض فيكره له ذلك لان النبى صلى الله عليه وسلم لم يفعله فى المكتوبات وكذا الأئمة بعده الى يومنا هذا فكان من المحدثات ولانه يثقل على القوم وذلك مكروه ولكن لا تفسد صلاته لأنه يزيد فى خشوعه والخشوع زينة الصلاة وكذا المأموم يستمع وينصت لقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون ولو استأذن على المصلى انسان فسبح وأراد به اعلامه انه فى الصلاة لم يقطع صلاته لما روى عن على رضى الله عنه انه قال كان لى من رسول الله صلى الله عليه وسلم مدخلان فى كل يوم بأيهما شئت دخلت فكنت اذا أتيت الباب فان لم يكن فى الصلاة فتح الباب فدخلت وان كان فى الصلاة رفع صوته بالقراءة فانصرفت ولأن المصلى يحتاج اليه لصيانة صلاته لانه لو لم يفعل ربما يلح المستأذن حتى يبتلى هو بالغلط فى القراءة فكان القصد به صيانة صلاته فلم تفسد وكذا اذا عرض للامام شئ فسبح المأموم لا بأس به لان القصد به اصلاح الصلاة فسقط حكم الكلام عنه للحاجة الى الاصلاح ولا يسبح الامام اذا قام الى الاخريين لأنه لا يجوز له

الرجوع اذا كان الى القيام اقرب فلم يكن التسبيح مفيدا ولو فتح على المصلى انسان فهذا على وجهين اما ان كان الفاتح هو المقتدى به أو غيره فان كان غيره فسدت صلاة المصلى سواء كان الفاتح خارج الصلاة أو فى صلاة أخرى غير صلاة المصلى وفسدت صلاة الفاتح أيضا ان كان هو فى الصلاة لان ذلك تعليم وتعلم فان القارئ اذا استفتح غيره فكانه يقول ماذا بعد ما قرأت فذكرنى والفاتح بالفتح كانه يقول بعد ما قرأت كذا فخذ منى ولو صرح به لا يشكل فى فساد الصلاة فكذا هذا وكذا المصلى اذا فتح على غير المصلى فسدت صلاته لوجود التعليم فى الصلاة ولان فتحه بعد استفتاحه جواب وهو من كلام الناس فيوجب فساد الصلاة وان كان مرة واحدة هذا اذا فتح على المصلى عن استفتاح فاما اذا فتح عليه من غير استفتاح لا تفسد صلاته بمرة واحدة وانما تفسد عند التكرار لانه عمل ليس من أعمال الصلاة وليس بخطاب لاحد فقليله يورث الكراهة وكثيره يوجب الفساد وان كان الفاتح هو المقتدى به فالقياس هو فساد الصلاة الا انا استحسنا الجواز لما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ سورة المؤمنون فترك حرفا فلما فرغ قال ألم يكن فيكم أبى قال نعم يا رسول الله قال هلا فتحت على فقال ظننت انها نسخت فقال صلى الله عليه وسلم لو نسخت لانبأتكم وعن على رضى الله عنه انه قال اذا استطعمك الامام فاطعمه وعن ابن عمر رضى الله عنهما انه قرأ الفاتحة فى صلاة المغرب فلم يتذكر سورة فقال نافع اذا زلزلت فقرأها ولان المقتدى مضطر الى ذلك لصيانة صلاته عن الفساد عند ترك الامام المجاوزة الى آية أخرى أو الانتقال الى الركوع حتى انه لو فتح على الامام بعد ما انتقل الى آية أخرى فقد قيل انه ان أخذه الامام فسدت صلاة الامام والقوم وان لم يأخذه فسدت صلاة الفاتح خاصة لعدم الحاجة الى الصيانة ولا ينبغى للمقتدى أن يعجل بالفتح ولا للامام أن يحوجهم الى ذلك بل يركع أو يتجاوز الى آية أو سورة أخرى فان لم يفعل الامام ذلك وخاف المقتدى أن يجرى على لسانه ما يفسد الصلاة فحينئذ يفتح عليه لقول على اذا استطعمك الامام فاطعمه وهو مليم أى مستحق الملامة لانه أحوج المقتدى واضطره الى ذلك وقد قال بعض مشايخنا ينبغى للمقتدى أن ينوى بالفتح على امامه التلاوة وهو غير سديد لان قراءة المقتدى خلف الامام منهى عنها عندنا والفتح على الامام غير منهى عنه فلا يجوز ترك ما رخص له فيه بنية ما هو منهى عنه وانما يستقيم هذا اذا كان الفتح على غير امامه فعند ذلك ينبغى له ان ينوى التلاوة دون التعليم ولا يضره ذلك ولو قرأ المصلى من المصحف فصلاته فاسدة عند أبى حنيفة وعند أبى يوسف ومحمد تامة ويكره وقال الشافعى لا يكره واحتجوا بما روى ان مولى لعائشة رضى الله عنها يقال له ذكوان كان يؤم الناس فى رمضان وكان يقرأ من المصحف ولان النظر فى المصحف عبادة والقراءة عبادة وانضمام العبادة الى العبادة لا يوجب الفساد الا انه يكره عندهما لانه تشبه بأهل الكتاب والشافعى يقول ما نهينا عن التشبه بهم فى كل شئ فانا نأكل ما يأكلون ولابى حنيفة طريقتان احداهما ان ما يوجد منه من حمل المصحف وتقليب الاوراق والنظر فيه أعمال كثيرة ليست من أعمال الصلاة ولا حاجة الى تحملها فى الصلاة فتفسد الصلاة وقياس هذه الطريقة انه لو كان المصحف موضوعا بين يديه ويقرأ منه من غير حمل وتقليب الاوراق أو قرأ ما هو مكتوب على المحراب من القرآن لا تفسد صلاته لعدم المفسد وهو العمل الكثير والطريقة الثانية ان هذا يلقن من المصحف فيكون تعلما منه ألا ترى ان من يأخذ من المصحف يسمى متعلما فصار كما لو تعلم من معلم وذا يفسد الصلاة كذا هذا وهذه الطريقة لا توجب الفصل بين ما اذا كان حاملا للمصحف مقلبا للاوراق وبين ما اذا كان موضوعا بين يديه ولا يقلب الاوراق وأما حديث ذكوان فيحتمل ان عائشة ومن كان من أهل الفتوى من الصحابة لم يعلموا بذلك وهذا هو الظاهر بدليل ان هذا الصنيع مكروه بلا خلاف ولو علموا بذلك لما مكنوه من عمل المكروه فى جميع شهر رمضان من غير حاجة ويحتمل أن يكون قول الراوى كان يؤم الناس فى رمضان وكان يقرأ من المصحف اخبارا عن حالتين مختلفتين أى كان يؤم الناس فى رمضان وكان يقرأ من المصحف فى غير حالة الصلاة اشعارا منه انه لم يكن يقرأ القرآن ظاهره فكان يؤم ببعض سور القرآن دون أن يختم أو كان يستظهر كل يوم ورد كل ليلة ليعلم أن قراءة جميع القرآن فى قيام رمضان ليست بفرض ولو دعا فى

صلاته

صلاته فسأل الله تعالى شيأ فان دعا بما فى القرآن لا تفسد صلاته لانه ليس من كلام الناس وكذا لو دعا بما يشبه ما فى القرآن وهو كل دعاء يستحيل سؤاله من الناس لما قلنا ولو دعا بما لا يمتنع سؤاله من الناس تفسد صلاته عندنا نحو قوله اللهم اعطنى درهما وزوجنى فلانة وألبسنى ثوبا وأشباه ذلك وقال الشافعى اذا دعا فى صلاته بما يباح له ان يدعو به خارج الصلاة لا تفسد صلاته واحتج بقوله تعالى واسئلوا الله من فضله وقوله صلى الله عليه وسلم سلوا الله حوائجكم حتى الشسع لنعالكم والملح لقدوركم وعن على رضى الله عنه انه كان يقنت فى صلاة الفجر يدعو على من ناواه أى عاداه ولنا ان ما يجوز أن يخاطب به العبد فهو من كلام الناس وضعا ولم يخلص دعاء وقد جرى الخطاب فيما بين العباد بما ذكرنا ألا ترى ان بعضهم يسأل بعضا ذلك فيقول أعطنى درهما أو زوجنى امرأة وكلام الناس مفسد ولهذا عد النبى صلى الله عليه وسلم تشميت العاطس كلاما مفسدا للصلاة فى ذلك الحديث لما خاطب الآدمى به وقصد قضاء حقه وان كان دعاء صيغة وهذا صيغته من كلام الناس وان خاطب الله تعالى فكان مفسدا بصيغته والكتاب والسنة محمولان على دعاء لا يشبه كلام الناس أو على خارج الصلاة وأما حديث على رضى الله عنه فلم يسوغوا له ذلك الاجتهاد حتى كتب اليه أبو موسى الاشعرى أما بعد فاذا أتاك كتابى هذا فاعد صلاتك وذكر فى الاصل أرأيت لو أنشد شعرا أما كان مفسدا لصلاته ومن الشعر ما هو ذكر الله تعالى كما قال الشاعر ▪ ألا كل شئ ما خلا الله باطل * ولا ينبغى للرجل أن يسلم على المصلى ولا للمصلى أن يرد سلامه باشارة ولا غير ذلك أما السلام فلأنه يشغل قلب المصلى عن صلاته فيصير مانعا له عن الخير وانه مذموم وأما رد السلام بالقول والاشارة فلأن رد السلام من جملة كلام الناس لما روينا من حديث عبد الله بن مسعود وفيه انه لا يجوز الرد بالاشارة لان عبد الله قال فسلمت عليه فلم يرد على فيتناول جميع أنواع الرد ولان فى الاشارة ترك سنة اليد وهى الكف لقوله صلى الله عليه وسلم كفوا أيديكم فى الصلاة غير انه اذا رد بالقول فسدت صلاته لانه كلام ولو رد بالاشارة لا تفسد لان ترك السنة لا يفسد الصلاة ولكن يوجب الكراهة (ومنها) السلام متعمدا وهو سلام الخروج من الصلاة لانه اذا قصد به الخروج من الصلاة صار من كلام الناس لانه خاطبهم به وكلام الناس مفسد (ومنها) القهقهة عامدا كان أو ناسيا لان القهقهة فى الصلاة أفحش من الكلام ألا ترى انها تنقض الوضوء والكلام لا ينقض ثم لما جعل الكلام قاطعا للصلاة ولم يفصل فيه بين العمد والسهو فالقهقهة أولى ومنها الخروج عن المسجد من غير عذر لان استقبال القبلة حال الاختيار شرط جواز الصلاة هذا كله من الحدث العمد والكلام والسلام والقهقهة والخروج من المسجد اذا فعل شيأ من ذلك قبل أن يقعد قدر التشهد الاخير فاما اذا قعد قدر التشهد ثم فعل شيأ من ذلك فقد أجمع أصحابنا على انه لو تكلم أو خرج من المسجد لا تفسد صلاته سواء كان منفردا أو اماما خلفه لاحقون أو مسبوقون وسواء أدرك اللاحقون الامام فى صلاته وصلوا معه أو لم يدركوا وكذلك لو قهقه أو أحدث متعمدا وهو منفرد وان كان اماما خلفه لاحقون ومسبوقون فصلاة الامام تامة بلا خلاف بين أصحابنا وصلاة المسبوقين فاسدة فى قول أبى حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد تامة وجه قولهما ان القهقهة والحدث لم يفسدا صلاة الامام فلا يفسدان صلاة المقتدى وان كان مسبوقا لان صلاة المقتدى لو فسدت انما تفسد بافساد الامام صلاته لا بافساد المقتدى لانعدام المفسد من المقتدى فلما لم تفسد صلاة الامام مع وجود المفسد من جهته فلأن لا تفسد صلاة المقتدى أولى وصار كما لو تكلم أو خرج من المسجد ولابى حنيفة الفرق بين الحدث العمد والقهقهة وبين الكلام والخروج من المسجد والفرق ان حدث الامام افساد للجزء الذى لاقاه من صلاته فيفسد ذلك الجزء من صلاته ويفسد من صلاة المسبوق الا ان الامام لم يبق عليه فرض فيقتصر الفساد فى حقه على الجزء وقد بقى للمسبوق فروض فتمنعه من البناء فاما الكلام فقطع للصلاة ومضاد لها كما ذكرنا فيمنع من الوجود ولا تفسد وشرح هذا الكلام ان القهقهة والحدث العمد ليسا بمضادين للصلاة بل هما مضادان للطهارة والطهارة شرط أهلية الصلاة فصار الحدث مضادا للاهلية بواسطة مضادته شرطها والشئ لا ينعدم بما لا يضاده فلم تنعدم الصلاة

بوجود الحدث لانه لا مضادة بينهما وانما تنعدم الاهلية فيوجد جزء من الصلاة لانعدام ما يضاده ويفسد ذلك الجزء لحصوله ممن ليس بأهل ولا صحة للفعل الصادر من غير الاهل واذا فسد هذا الجزء من صلاة الامام فسدت صلاة المقتدى لان صلاته مبنية على صلاة الامام فتتعلق بها صحة وفسادا الان الجزء لما فسد من صلاة الامام فسدت التحريمة المقارنة لهذا الفعل الفاسد لانها ما شرعت لاجل الأفعال فتتصف بما تتصف الافعال صحة وفسادا فاذا فسدت هى فسدت تحريمة المقتدى فتفسد صلاته الاان صلاة الامام ومن تابعه من المدركين اتصفت بالتمام بدون الجزء الفاسد فاما المسبوق فقد فسد جزء من صلاته وفسدت التحريمة المقارنة لذلك الجزء فبعد ذلك لا يعود الا بالتحريمة ولم يوجد فلم يتصور حصول ما بقى من الأركان فى حق المسبوق فتفسد صلاته بخلاف الكلام فانه ليس بمضاد لاهلية أداء الصلاة بل هو مضاد للصلاة نفسها ووجود الضد لا يفسد الضد الآخر بل يمنعه من الوجود فان أفعال الصلاة كانت توجد على التجدد والتكرار فاذا انعدم فعل يعقبه غيره من جنسه فاذا تعقبه ما هو مضاد للصلاة لا يتصور حصول جزء منها مقارنا للضد بل يبقى على العدم على ما هو الاصل عندنا فى المتضادات وانتهت أفعال الصلاة فلم تتجدد التحريمة لان تجددها كان لتجدد الافعال وقد انتهت فانتهت هى أيضا وما فسدت وبانتهاء تحريمة الامام لا تنتهى تحريمة المسبوق كما لو سلم فان تحريمة الامام منتهية وتحريمة المسبوق غير منتهية لما ذكرنا فلم تفسد صلاة المسبوقين بخلاف ما نحن فيه واما اللاحقون فانه ينظر ان ادركوا الامام فى صلاته وصلوا معه فصلاتهم تامة وان لم يدركوا ففيه روايتان فى رواية أبى سليمان تفسد وفى رواية أبى حفص لا تفسد هذا اذا كان العارض فى هذه الحالة فعل المصلى فاذا لم يكن فعله كالمتيمم اذا وجد ماء بعد ما قعد قدر التشهد الاخير أو بعد ما سلم وعليه سجود السهو وعاد الى السجود فسدت صلاته عند ابى حنيفة ويلزمه الاستقبال وعند ابى يوسف ومحمد صلاته تامة وهذه من المسائل الاثنى عشرية وقد ذكرناها وذكرنا الحجج فى كتاب الطهارة فى فصل التيمم أمى صلى بعض صلاته ثم تعلم سورة فقرأها فيما بقى من صلاته فصلاته فاسدة مثل الأخرس يزول خرسه فى خلال الصلاة وكذلك لو كان قارئا فى الابتداء فصلى بعض صلاته بقراءة ثم نسى القراءة فصار أميا فسدت صلاته وهذا قول أبى حنيفة وقال زفر لا تفسد فى الوجهين جميعا وقال أبو يوسف ومحمد تفسد فى الاول ولا تفسد فى الثانى استحسانا وجه قول زفر أن فرض القراءة فى الركعتين فقط ألا ترى ان القارئ لو ترك القراءة فى الاولين وقرأ فى الاخريين أجزأه فاذا كان قارئا فى الابتداء فقد أدى فرض القراءة فى الاولين فعجزه عنها بعد ذلك لا يضره كما لو تركها مع القدرة واذا تعلم وقرأ فى الاخريين فقد أدى فرض القراءة فلا يضره عجزه عنها فى الابتداء كما لا يضره لو تركها وجه قولهما انه لو استقبل الصلاة فى الاول لحصل الاداء على الوجه الاكمل فامر بالاستقبال ولو استقبلها فى الثانى لادى كل الصلاة بغير قراءة فكان البناء أولى ليكون مؤديا البعض بقراءة ولابى حنيفة ان القراءة ركن فلا يسقط الا بشرط العجز عنها فى كل الصلاة فاذا قدر على القراءة فى بعضها فات الشرط فظهر ان المؤدى لم يقع صلاة ولان تحريمة الامى لم تنعقد للقراءة بل انعقدت لافعال صلاته لا غير فاذا قدر صارت القراءة من أركان صلاته فلا يصح أداؤها بلا تحريمة كاداء سائر الاركان والصلاة لا توجد بدون أركانها ففسدت ولان الاساس الضعيف لا يحتمل بناء القوى عليه والصلاة بقراءة أقوى فلا يجوز بناؤها على الضعيف كالعارى اذا وجد الثوب فى خلال صلاته والمتيمم اذا وجد الماء واذا كان قارئا فى الابتداء فقد عقد تحريمته لاداء كل الصلاة بقراءة وقد عجز عن الوفاء بما التزم فيلزمه الاستقبال ولو اقتدى الامى بقارئ بعد ما صلى ركعة فلما فرغ الامام قام الامى لاتمام الصلاة فصلاته فاسدة فى القياس وقيل هو قول أبى حنيفة وفى الاستحسان يجوز وهو قولهما وجه القياس انه بالاقتداء بالقارئ التزم أداء هذه الصلاة بقراءة وقد عجز عن ذلك حين قام للقضاء لانه منفرد فيما يقضى فلا تكون قراءة الامام قراءة له فتفسد صلاته وجه الاستحسان انه انما التزم القراءة ضمنا للاقتداء وهو مقتد فيما بقى على الامام لا فيما سبقه به ولانه لو بنى كان مؤديا بعض الصلاة بقراءة ولو استقبل كان مؤديا جميعها بغير قراءة ولا شك ان الأول أولى (ومنها) انكشاف

العورة فى خلال الصلاة اذا كان كثيرا لان استتارها من شرائط الجواز فكان انكشافها فى الصلاة مفسدا الا أنه سقط اعتبار هذا الشرط فى القليل عندنا خلافا للشافعى للضرورة كما فى قليل النجاسة لعدم امكان التحرز عنه على ما بينا فيما تقدم وكذلك الحرة اذا سقط قناعها فى خلال الصلاة فرفعته وغطت رأسها بعمل قليل قبل أن تؤدى ركنا من أركان الصلاة أو قبل أن تمكث ذلك القدر لا تفسد صلاتها لان المرأة قد تبتلى بذلك فلا يمكنها التحرز عنه فاما اذا بقيت كذلك حتى أدت ركنا أو مكثت ذلك القدر أو غطت من ساعتها لكن بعمل كثير فسدت صلاتها لانعدام الضرورة وكذلك الامة اذا عتقت فى خلال صلاتها وهى مكشوفة الرأس فاخذت قناعها فهو على ما ذكرنا فى الحرة وكذلك المدبرة والمكاتبة وأم الولد لان رؤس هؤلاء ليست بعورة على ما يعرف فى كتاب الاستحسان فاذا أعتقن أخذن القناع للحال لان خطاب الستر توجه للحال الا ان تبين ان عليها الستر من الابتداء لان رأسها انما صار عورة بالتحرير وهو مقصور على الحال فكذا صيرورة الرأس عورة بخلاف العارى اذا وجد كسوة فى خلال الصلاة حيث تفسد صلاته لان عورته ما صارت عورة للحال بل كانت عند الشروع فى الصلاة الا ان الستر كان قد سقط لعذر العدم فاذا زال تبين ان الوجوب كان ثابتا من ذلك الوقت وعلى هذا اذا كان الرجل يصلى فى ازار واحد فسقط عنه فى خلال الصلاة وهذا كله مذهب علمائنا الثلاثة وهو جواب الاستحسان والقياس أن تفسد صلاته فى جميع ذلك وهو قول زفر والشافعى لان ستر العورة فرض بالنص والاستتار يفوت بالانكشاف وان قل الا أنا استحسنا الجواز وجعلنا ما لا يمكن التحرز عنه عفوا دفعا للحرج وكذلك اذا حضرته الصلاة وهو عريان لا يجد ثوبا جازت صلاته لمكان الضرورة ولو كان معه ثوب نجس فقد ذكرنا تفصيل الجواب فيه انه ان كان ربع منه طاهرا لا يجوز له أن يصلى عريانا ولكن يجب عليه أن يصلى فى ذلك الثوب بلا خلاف وان كان كله نجسا فقد ذكرنا الاختلاف فيه بين أبى حنيفة وأبى يوسف وبين محمد فى كيفية الصلاة فيما تقدم ومنها محاذاة المرأة الرجل فى صلاة مطلقة يشتركان فيها افسدت صلاته عندنا استحسانا والقياس أن لا تكون المحاذاة مفسدة صلاة الرجل وبه أخذ الشافعى حتى لو قامت امرأة خلف الامام ونوت صلاته وقد نوى الامام امامة النساء ثم حاذته فسدت صلاته عندنا وعنده لا تفسد وجه القياس ان الفساد لا يخلو اما أن يكون لخساستها أو لاشتغال قلب الرجل بها والوقوع فى الشهوة لا وجه للاول لأن المرأة لا تكون أخس من الكلب والخنزير ومحاذاتهما غير مفسدة ولان هذا المعنى يوجد فى المحاذاة فى صلاة لا يشتركان فيها والمحاذاة فيها غير مفسدة بالاجماع ولا سبيل الى الثانى لهذا أيضا ولان المرأة تشارك الرجل فى هذا المعنى فينبغى أن تفسد صلاتها أيضا ولا تفسد بالاجماع والدليل عليه أن المحاذاة فى صلاة الجنازة وسجدة التلاوة غير مفسدة فكذا فى سائر الصلوات وجه الاستحسان ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال أخروهن من حيث أخرهن الله عقيب قوله خير صفوف الرجال أولها وشرها آخرها وخير صفوف النساء آخرها وشرها أولها والاستدلال بهذا الحديث من وجهين أحدهما أنه لما أمر بالتأخير صار التأخير فرضا من فرائض الصلاة فيصير بتركه التأخير تاركا فرضا من فرائضها فتفسد والثانى أن الامر بالتأخير أمر بالتقدم عليها ضرورة فاذا لم تؤخر ولم يتقدم فقد قام مقاما ليس بمقام له فتفسد كما اذا تقدم على الامام والحديث ورد فى صلاة مطلقة مشتركة فبقى غيرها على أصل القياس وانما لا تفسد صلاتها لان خطاب التأخير يتناول الرجل ويمكنه تأخيرها من غير أن تتأخر هى بنفسها ويتقدم عليها فلم يكن التأخير فرضا عليها فتركه لا يكون مفسدا ويستوى الجواب بين محاذاة البالغة وبين محاذاة المراهقة التى تعقل الصلاة فى حق فساد صلاة الرجل استحسانا والقياس أن لا تفسد محاذاة غير البالغة لان صلاتها تخلق واعتياد لا حقيقة صلاة وجه الاستحسان انها مأمورة بالصلاة مضروبة عليها كما نطق به الحديث فجعلت المشاركة فى أصل الصلاة والمشاركة فى أصل الصلاة تكفى للفساد اذا وجدت المحاذاة واذا عرف أن المحاذاة مفسدة فنقول اذا قامت فى الصف امرأة فسدت صلاة رجل عن يمينها ورجل عن يسارها ورجل خلفها بحذائها لان الواحدة تحاذى هؤلاء الثلاثة ولا تفسد صلاة غيرهم لان هؤلاء

صاروا حائلين بينها وبين غيرهم بمنزلة اسطوانة أو كارة من الثياب فلم تتحقق المحاذاة ولو كانتا اثنتين أو ثلاثا
فالمروى عن محمد أن المرأتين تفسدان صلاة أربعة نفر من على يمينهما ومن على يسارهما ومن خلفهما بحذائهما
والثلاث منهن يفسدن صلاة من على يمينهن ومن على يسارهن وثلاثة ثلاثة خلفهن الى آخر الصفوف وعن أبى
يوسف روايتان فى رواية قال الثنتان يفسدان صلاة أربعة نفر من على يمينهما ومن على يسارهما واثنان من خلفهما
بحذائهما والثلاث يفسدن صلاة خمسة نفر من كان على يمينهن ومن كان على شمالهن وثلاثة خلفهن بحذائهن وفى
رواية الثنتان تفسدان صلاة رجلين عن يمينهما ويسارهما وصلاة رجلين رجلين الى آخر الصفوف والثلاث يفسدن
صلاة رجل عن يمينهن ورجل عن يسارهن وصلاة ثلاثة ثلاثة الى آخر الصفوف ولا خلاف فى انهن اذا كن صفا
تاما فسدت صلاة الصفوف التى خلفهن وان كانوا عشرين صفا وجه الرواية الاولى لابى يوسف أن فساد
الصلاة ليس لمكان الحيلولة لان الحيلولة انما تقع بالصف التام من النساء بالحديث ولم توجد وانما يثبت الفساد
بالمحاذاة ولم توجد المحاذاة الا بهذا القدر وجه الرواية الثانية له أن للمثنى حكم الثلاث بدليل أن الامام يتقدم
الاثنين ويصطفان خلفه كالثلاثة ثم حكم الثلاثة هذا فكذا حكم الاثنين وجه المروى عن محمد أن المرأتين لا تحاذيان الا
أربعة نفر فلا تفسدان صلاة غيرهم وفى الصف التام القياس هكذا أن تفسد صلاة صف واحد خلفهن لا غير لانعدام
محاذاتهن لمن وراء هذا الصف الواحد الا أنا استحسنا فحكمنا بفساد صلاة الصفوف أجمع لحديث عمر موقوفا
ومرفوعا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال من كان بينه وبين الامام نهر او طريق او صف من النساء فلا صلاة
له جعل صف النساء حائلا كالنهر والطريق ففى حق الصف الذى يليهن من خلفهن وجد ترك التأخير منهم والحيلولة
بينهم وبين الامام بهن وفى حق الصفوف الاخر وجدت الحيلولة لا غير وكل واحد من المعنيين بانفراده علة كاملة
للفساد ثم الثنتان ليستا بجمع حقيقة فلا يلحقان بالصف من النساء التى هى اسم جمع فانعدمت الحيلولة فيتعلق
الفساد بالمحاذاة لا غير والمحاذاة لم توجد الا بهذا القدر فأما الثلاث منهن فجمع حقيقة فالحقن بصف كامل فى حق من
صرن حائلات بينه وبين الامام ففسدت صلاة ثلاثة ثلاثة الى آخر الصفوف وفسدت صلاة واحد عن يمينهن وواحد
عن يسارهن لان هناك الفساد بالمحاذاة لا بالحيلولة ولم توجد المحاذاة الا بهذا القدر والله أعلم ولو وقفت بحذاء
الامام فأتمت به وقد نوى الامام امامتها فسدت صلاة الامام والقوم كلهم اما صلاة الامام فلوجود المحاذاة فى صلاة
مطلقة مشتركة وأما صلاة القوم فلفساد صلاة الامام وكان محمد بن مقاتل الرازى يقول لا يصح اقتداؤها لان
المحاذاة قارنت شروعها فى الصلاة ولو طرأت كانت مفسدة فاذا اقترنت منعت من صحة اقتدائها به وهذا غير
سديد لان المحاذاة انما تؤثر فى فساد صلاة مشتركة ولا تقع الشركة الا بعد شروعها فى صلاة الامام فلم يكن المفسد
مقارنا للشروع فلا يمنع من الشروع وان كانت بحذاء الامام ولم تأتم به لم تفسد صلاة الامام لانعدام المشاركة وكذا
اذا قامت امام الامام فأتمت به لان اقتداءها لم يصح فلم تقع المشاركة وكذا اذا قامت الى جنبه ونوت فرضا آخر
بان كان الامام فى الظهر ونوت هى العصر فأتمت به ثم حاذته لم تفسد على الامام صلاته وهذا على رواية باب الحدث
لانها لم تصر شارعة فى الصلاة أصلا فلم تتحقق المشاركة فاما على رواية باب الاذان تفسد صلاة الامام لانها صارت
شارعة فى أصل الصلاة فوجدت المحاذاة فى صلاة مشتركة ففسدت صلاته وفسدت صلاتها بفساد صلاة الامام وعليها
قضاء التطوع لحصول الفساد بعد صحة شروعها كما اذا كان الامام فى الظهر وقد نوى امامتها فأتمت به تنوى التطوع
ثم قامت بجنبه تفسد صلاته وصلاتها وعليها قضاء التطوع فكذا هذا وقد مرت المسئلة من قبل وبعض مشايخنا
قالوا الجواب ما ذكر فى باب الاذان وتأويل ما ذكر فى باب الحدث أن الرجل لم ينو امامتها فى صلاة العصر فتجعل
هى فى الاقتداء به بنية العصر بمنزلة ما لم ينو امامتها أصلا فلهذا لا تصير شارعة فى صلاته تطوعا ولو قام رجل وامرأة
يقضيان ما سبقهما الامام لم تفسد صلاته ولو كانا أدركا أول الصلاة وكانا نائما أو أحدثا فسدت صلاته لأن المسبوقين
فيما يقضيان كل واحد منهما فى حكم المنفرد الا ترى أن القراءة فرض على المسبوق ولو سها يلزمه سجود السهو فلم

يشتركا فى صلاة فلا تكون المحاذاة مفسدة صلاته فاما المدركان فهما كانهما خلف الامام بعد بدليل سقوط
القراءة عنهما وانعدام وجوب سجدتى السهو عند وجود السهو كانهما خلف الامام حقيقة فوقعت المشاركة
فوجدت المحاذاة فى صلاة مشتركة فتوجب فساد صلاته ومرور المرأة والحمار والكلب بين يدى المصلى لا يقطع
الصلاة عند عامة العلماء وقال أصحاب الظواهر يقطع واحتجوا بما روى أبو ذر عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال
يقطع الصلاة مرور المرأة والحمار والكلب وفى بعض الروايات والكلب الأسود فقيل لابى ذر وما بال الاسود من
غيره فقال أشكل على ما أشكل عليكم فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال الكلب الاسود
شيطان ولنا ما روى عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال لا يقطع الصلاة مرور شئ
وادرؤا ما استطعتم وأما الحديث الذى رووا فقد ردته عائشة رضى الله عنها فانها قالت لعروة يا عروة ما يقول أهل
العراق قال يقولون يقطع الصلاة مرور المرأة والحمار والكلب فقالت يا أهل العراق والنفاق والشقاق بئسما قرنتمونا
بالكلاب والحمر كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى بالليل وأنا نائمة بين يديه معترضة كاعتراض الجنازة وقد
ورد فى المرأة نص خاص وكذا فى الحمار والكلب روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان يصلى فى بيت أم
سلمة فاراد ابنها عمر أن يمر بين يديه فاشار عليه أن قف فوقف ثم أرادت زينب بنتها أن تمر بين يديه فاشار اليها ان
قفى فلم تقف فلما فرغ رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلاته قال انهن أغلب وروى عن ابن عباس رضى الله
عنهما أنه قال زرت رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أخى الفضل على حمار فى بادية فنزلنا فوجدنا رسول الله صلى
الله عليه وسلم يصلى فصلينا معه والحمار يرتع بين يديه وفى بعض الروايات والكلب والحمار يمران بين يديه ولو دفع
المار بالتسبيح أو بالاشارة أو أخذ طرف ثوبه من غير مشى ولا علاج لا تفسد صلاته لقوله صلى الله عليه وسلم فادرؤا
ما استطعتم وقوله اذا نابت أحدكم نائبة فى الصلاة فليسبح فان التسبيح للرجال والتصفيق للنساء وذكر فى كتاب
الصلاة اذا مرت الجارية بين يدى المصلى فقال سبحان الله وأومأ بيده ليصرفها لم تقطع صلاته وأحب الى أن لا يفعل
منهم من قال معناه أى لا يجمع بين التسبيح والاشارة باليد لان باحداهما كفاية ومنهم من قال أى لا يفعل شيأ من
ذلك وتأويل قول النبى صلى الله عليه وسلم أنه كان فى وقت كان العمل فى الصلاة مباحا ومنها الموت فى الصلاة
والجنون والاغماء فيها أما الموت فظاهر لانه معجز عن المضى فيها وأما الجنون والاغماء فلانهما ينقضان الطهارة
ويمنعان البناء لما بينا فيما تقدم أن اعتراضهما فى الصلاة نادر فلا يلحقان بمورد النص والاجماع فى جواز البناء
وهو الحدث السابق وسواء كان منفردا أو مقتديا أو اماما حتى يستقبل القوم صلاتهم عندنا وعند الشافعى يقوم القوم
فيصلون وحدانا كما اذا أحدث الامام ومنها العمل الكثير الذى ليس من أعمال الصلاة فى الصلاة من غير ضرورة
فاما القليل فغير مفسد واختلف فى الحد الفاصل بين القليل والكثير قال بعضهم الكثير ما يحتاج فيه الى استعمال
اليدين والقليل ما لا يحتاج فيه الى ذلك حتى قالوا اذا زر قميصه فى الصلاة فسدت صلاته واذا حل ازراره لا تفسد
وقال بعضهم كل عمل لو نظر الناظر اليه من بعيد لا يشك انه فى غير الصلاة فهو كثير وكل عمل لو نظر اليه ناظر ربما
يشتبه عليه انه فى الصلاة فهو قليل وهو الاصح وعلى هذا الاصل يخرج ما اذا قاتل فى صلاته فى غير حالة الخوف
أنه تفسد صلاته لانه عمل كثير ليس من أعمال الصلاة لما بينا وكذا اذا أخذ قوسا ورمى بها فسدت صلاته لان
أخذ القوس وتثقيف السهم عليه ومده حتى يرمى عمل كثير الا ترى أنه يحتاج فيه الى استعمال اليدين وكذا الناظر
اليه من بعيد لا يشك أنه فى غير الصلاة وبعض أهل الادب عابوا على محمد فى هذا اللفظ وهو قوله ورمى بها فقالوا
الرمى بالقوس القاؤها من يده وانما يقال فى الرمى بالسهم رمى عنها لا رمى بها والجواب عن هذا أن غرض محمد
تعليم العامة وقد وجد هذا اللفظ معروفا فى لسانهم فاستعمله ليكون أقرب الى فهمهم فلذلك ذكره وكذا لو
ادهن أو سرح رأسه أو حملت امرأة صبيها وأرضعته لوجود حد العمل الكثير على العبارتين فاما حمل الصبى
بدون الارضاع فلا يوجب فساد الصلاة لما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يصلى فى بيته وقد حمل امامة بنت

أبي العاص على عاتقه فكان اذا سجد وضعها واذا قام رفعها ثم هذا الصنيع لم يكره منه صلى الله عليه وسلم لأنه كان محتاجا الى ذلك لعدم من يحفظها أو لبيانه الشرع بالفعل ان هذا غير موجب فساد الصلاة ومثل هذا في زماننا أيضا لا يكره لواحد منا لو فعل ذلك عند الحاجة أما بدون الحاجة فمكروه ولو صلى وفي فيه شيء يمسكه ان كان لا يمنعه من القراءة ولكن يخل بها كدرهم أو دينار او لؤلؤة لا تفسد صلاته لأنه لا يفوت شيء من الركن ولكن يكره لأنه يوجب الاخلال بالركن حتى لو كان لا يخل به لا يكره وان كان يمنعه من القراءة فسدت صلاته لأنه يفوت الركن وان كان في فيه سكرة لا تجوز صلاته لأنه أكل وكذلك ان كان في كفه متاع يمسكه جازت صلاته غير أنه ان كان يمنعه عن الاخذ بالركب في الركوع أو الاعتماد على الراحتين عند السجود يكره لمنعه عن تحصيل السنة والا فلا ولو رمى طائرا بحجر لا تفسد صلاته لأنه عمل قليل ويكره لأنه ليس من أعمال الصلاة ولو أكل أو شرب في الصلاة فسدت صلاته لوجود العمل الكثير وسواء كان عامدا أو ساهيا فرق بين الصلاة والصوم حيث كان الأكل والشرب في الصوم ناسيا غير مفسد اياه والفرق أن القياس أن لا يفصل في باب الصوم بين العمد والسهو أيضا لوجود ضد الصوم في الحالين وهو ترك الكف الا أنا عرفناذلك بالنص والصلاة ليست في معناه لان الصائم كثيرا ما يبتلى به في حالة الصوم فلو حكمنا بالفساد يؤدي الى الحرج بخلاف الصلاة لأن الأكل والشرب في الصلاة ساهيا نادر غاية الندرة فلم يكن في معنى مورد النص فيعمل فيها بالقياس المحض وهو أنه عمل كثير ليس من أعمال الصلاة الاترى أنه لو نظر الناظر اليه لا يشك أنه في غير الصلاة ولو مضغ العلك في الصلاة فسدت صلاته كذا ذكره محمد لان الناظر اليه من بعد لا يشك أنه في غير الصلاة وبهذا تبين أن الصحيح من التحديد هو العبارة الثانية حيث حكمنا بفساد الصلاة من غير الحاجة الى استعمال اليد رأسا فضلا عن استعمال اليدين ولو بقي بين أسنانه شيء فابتلعه ان كان دون الحمصة لم يضره لان ذلك القدر في حكم التبع لريقه لقلته ولأنه لا يمكن التحرز عنه لأنه يبقى بين الاسنان عادة فلو جعل مفسدا لوقع الناس في الحرج ولهذا لا يفسد الصوم به وان كان قدر الحمصة فصاعدا فسدت صلاته ولو قلس أقل من ملء فيه ثم رجع فدخل جوفه وهو لا يملكه لا تفسد صلاته لأن ذلك بمنزلة ريقه ولهذا لا ينقض وضوءه وكذا المتهجد بالليل قد يبتلى به خصوصا في ليالي رمضان عند امتلاء الطعام عند الفطر فلو جعل مفسدا لادى الى الحرج وقتل الحية والعقرب في الصلاة لا يفسدها لقول النبي صلى الله عليه وسلم اقتلوا الأسودين ولو كنتم في الصلاة وروى أن عقربا لدغ رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصلاة فوضع عليه نعله وغمزه حتى قتله فلما فرغ من صلاته قال لعن الله العقرب لا تبالي نبيا ولا غيره أو قال مصليا ولا غيره وبه تبين أنه لا يكره أيضا لأنه صلى الله عليه وسلم ما كان ليفعل المكروه خصوصا في الصلاة ولأنه يحتاج اليه لدفع الأذى فكان موضع الضرورة هذا اذا أمكنه قتل الحية بضربة واحدة كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم في العقرب وأما اذا احتاج الى معالجة وضربات فسدت صلاته كما اذا قاتل في صلاته لأنه عمل كثير ليس من أعمال الصلاة وذكر شيخ الاسلام السرخسي أن الاظهر أنه لا تفسد صلاته لأن هذا عمل رخص فيه للمصلي فاشبه المشي بعد الحدث والاستقاء من البئر والتوضؤ هذا الذي ذكرنا من العمل الكثير الذي ليس من أعمال الصلاة اذا عملها المصلي في الصلاة من غير ضرورة فاما في حالة الضرورة فانه لا يفسد الصلاة كما في حالة الخوف والله أعلم

﴿فصل﴾ والكلام في صلاة الخوف في مواضع في بيان شرعيتها بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي بيان قدرها وفي بيان كيفيتها وفي بيان شرائط جوازها أما الاول فصلاة الخوف مشروعة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم في قول أبي حنيفة ومحمد وهو قول أبي يوسف الاول وقال الحسن بن زياد لا تجوز وهو قول أبي يوسف الآخر واحتجا بقوله تعالى واذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك الآية جوز صلاة الخوف بشرط كون الرسول فيهم فاذا خرج من الدنيا انعدمت الشرطية ولأن الجواز حال حياته ثبت مع المنافي لما فيها من أعمال كثيرة ليست من الصلاة وهي الذهاب والمجيء ولا بقاء للشيء مع ما ينافيه الا أن الشرع أسقط اعتبار المنافي

حال

حال حياة النبي صلى الله عليه وسلم لحاجة الناس الى استدراك فضيلة الصلاة خلفه وهذا المعنى منعدم في زماننا فوجب اعتبار المنافى فيصلى كل طائفة بامام على حدة ولأبى حنيفة ومحمد اجماع الصحابة رضى الله عنهم على جوازها فانه روى عن على رضى الله عنه أنه صلى صلاة الخوف وروى عن أبى موسى الاشعرى أنه صلى صلاة الخوف باصبهان وسعيد بن العاص كان يحارب المجوس بطبرستان ومعه جماعة من الصحابة منهم الحسن وحذيفة وعبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهم فقال ايكم شهد صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال حذيفة أنا فقام وصلى بهم صلاة الخوف على نحو مايقوله فانعقد اجماع الصحابة على الجواز وبه تبين أن ماذكر امن المعنى غير سديد لخروجه عن معارضة الاجماع مع أن ذلك ترك الواجب وهو ترك المشى فى الصلاة لاحراز الفضيلة وذا لا يجوز على أن الحاجة الى استدراك الفضيلة قائمة لأن كل طائفة يحتاجون الى الصلاة خلف أفضلهم والى احراز فضيلة تكثير الجماعة ولأن الأصل فى الشرع أن يكون عاما فى الاوقات كلها الا اذا قام دليل التخصيص واحراز الفضيلة لا يصلح مخصصا لما بينا وأما الآية فليس فيها أنه اذا لم يكن الرسول فيهم لا تجوز فكان تعليقا بالسكوت وأنه غير صحيح

(فصل) وأما مقدارها فيصلى الامام بهم ركعتين ان كانوا مسافرين أو كانت الصلاة من ذوات ركعتين كالفجر وان كانوا مقيمين والصلاة من ذوات الاربع أو الثلاث صلى بهم أربعا أو ثلاثا ولا ينتقض عدد الركعات بسبب الخوف عندنا وهو قول عامة الصحابة وكان ابن عباس يقول صلاة المقيم أربع ركعات وصلاة المسافر ركعتان وصلاة الخوف ركعة واحدة وبه أخذ بعض العلماء واحتج بما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الخوف فى غزوة ذات الرقاع بكل طائفة ركعة فكانت له ركعتان ولكل طائفة ركعة ولنا ماروى ابن مسعود وغيره من الصحابة رضى الله عنهم صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم على نحو ماقلنا وهكذا فعل الصحابة بعده فيكون اجماعا منهم وما نقل عن ابن عباس فتأويله أنها ركعة مع الامام وعندنا يصلى الامام بكل طائفة ركعة واحدة اذا كانوا مسافرين وهو تأويل الحديث

(فصل) وأما كيفيتها فقد اختلف العلماء فيها اختلافا فاحشا لاختلاف الاخبار فى الباب قال علماؤنا يجعل الامام الناس طائفتين طائفة بازاء العدو ويفتتح الصلاة بطائفة فيصلى بهم ركعة ان كان مسافرا أو كانت الصلاة صلاة الفجر وركعتين ان كان مقيما والصلاة من ذوات الاربع وينصرفون الى وجه العدو ثم تأتى الطائفة الثانية فيصلى بهم بقية الصلاة فينصرفون الى وجه العدو ثم تأتى الطائفة الاولى فيقضون بقية صلاتهم بغير قراءة وينصرفون الى وجه العدو ثم تجىء الطائفة الثانية فيقضون بقية صلاتهم بقراءة وقال مالك يجعل الناس طائفتين طائفة بازاء العدو ويفتتح الصلاة بطائفة فيصلى بهم ركعة ثم يقوم الامام ويمكث قائما فتتم هذه الطائفة صلاتهم ويسلمون وينصرفون الى وجه العدو ثم تأتى الطائفة الثانية فيصلى بهم الركعة الثانية ويسلم الامام ولا يسلمون بل يقومون فيتمون صلاتهم وهو قول الشافعى الا أنه يقول لا يسلم الامام حتى تتم الطائفة الثانية صلاتهم ثم يسلم الامام ويسلمون معه وروى أبو هريرة رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم لما صلى بالطائفة الاولى ركعة انتظرهم حتى أتموا صلاتهم وذهبوا الى العدو وجاءت الطائفة الأخرى فبدؤا بالركعة الاولى والنبى صلى الله عليه وسلم ينتظرهم ثم صلى بهم الركعة الثانية ولم يأخذ به أحد من العلماء وروى شاذا أن النبى صلى الله عليه وسلم صلى بكل طائفة ركعتين فكانت له أربع ركعات ولكل طائفة ركعتين احتج الشافعى بما روى سهل بن أبى خيثمة أن النبى صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الخوف على نحو ماقلنا ولنا ماروى ابن مسعود وابن عمر رضى الله عنهما أن النبى صلى الله عليه وسلم صلاها على نحو ماقلنا وروينا عن حذيفة أنه أقام صلاة الخوف بطبرستان بجماعة من الصحابة على نحو ماقلنا ولم ينكر عليه أحد فكان اجماعا وبه تبين أن الأخذ بما روينا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أولى ولأن الرواية عن هؤلاء لم تتعارض والرواية عن سهل بن أبى خيثمة متعارضة فان بعضهم روى عنه مثل

مذهبنا فكان الاخذ بروايتهم أولى مع أن فيما رواه الشافعي مايدل على كونه منسوخا لأن فيه أن الطائفة الثانية
يقضون ماسبقوا به قبل فراغ الامام ثم يسلمون معه وهذا كان فى الابتداء أن المسبوق يبدأ بقضاء مافاته ثم يتابع
الامام ثم نسخ ولهذا لم يأخذ أحد من العلماء برواية أبى هريرة وماروى فى الشاذ غير مقبول لأن فى حق الطائفة
الثانية يكون اقتداء المفترض بالمتنفل وذا لا يصح عندنا الا أن يكون مؤولا وتأويله انه كان مقيما فصلى بكل طائفة
ركعتين وقضت كل طائفة ركعتين وهو المذهب وعندنا أنه يصلى بكل طائفة شطر الصلاة هذا اذا لم يكن العدو بازاء
القبلة فان كان العدو بازاء القبلة فالافضل عندنا أن يجعل الناس طائفتين فيصلى بكل طائفة شطر الصلاة على النحو
الذى ذكرنا وان صلى بهم جملة جاز وهو أن يجعل الناس صفين ويفتتح الصلاة بهم جميعا فاذا ركع الامام ركع الكل معه
واذا رفع رأسه من الركوع رفعوا جميعا واذا سجد الامام سجد معه الصف الاول والصف الثانى قيام يحرسونهم فاذا
رفعوا رؤسهم سجد الصف الثانى والصف الاول قعود يحرسونهم فاذا رفعوا رؤسهم سجد الامام السجدة الثانية
وسجد معه الصف الاول والصف الثانى قعود يحرسونهم فاذا رفعوا رؤسهم تأخر الصف الاول وتقدم الصف الثانى
فيصلى بهم الركعة الثانية بهذه الصفة أيضا فاذا قعد وسلم سلموا معه وعند الشافعى وابن أبى ليلى لا تجوز الا بهذه
الصفة واحتجا بما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه صلى صلاة الخوف هكذا بعسفان عند استقبال
العدو القبلة ولانه ليس فى هذه الصلاة بهذه الصفة ذهابا ومجيا واستدبار القبلة وانها أفعال منافية للصلاة فى
الأصل فيجب اعتبارها ما أمكن ونحن نقول كل ذلك جائز والافضل أن يصلى على نحو ما يصلى أن لو كان
العدو مستدبر القبلة لانه موافق لظاهر الآية قال الله تعالى فلتقم طائفة منهم معك وقال ولتأت طائفة أخرى لم يصلوا
فليصلوا معك أمر بجعل الناس طائفتين ولان الحراسة بهذا الوجه أبلغ لان الطائفة الثانية لم يكونوا اشاركونهم
فى الصلاة فى الركعة الأولى فكانوا أقدر على الحراسة ولان فيما قالا يخالف كل صف امامهم فى سجدة ومخالفة
الامام منهية لا تجوز بحال من الأحوال بخلاف المشى واستدبار القبلة فان ذلك جائز بحال فان من سبقه الحدث
يستدبر القبلة ويمشى عندنا وعند الشافعى المتطوع على الدابة يصلى أينما توجهت الدابة ثم لاشك ان الطائفة
الأولى لا يقرؤن فى الركعة الثانية لانهم أدركوا أول الصلاة وعجزوا عن الاتمام لمعنى من المعانى فصار كالنائم
ومن سبقه الحدث فذهب وتوضأ وجاء ولاشك أيضا ان الطائفة الثانية يقرؤن لأنهم مسبوقون فيقضون بقراءة
هذا الذى ذكرنا فى ذوات الأربع أو ذوات ركعتين وأما فى المغرب فيصلى بالطائفة الأولى ركعتين وبالثانية الركعة
الثالثة وقال سفيان الثورى يصلى بالطائفة الأولى ركعة وبالثانية ركعتين وقال الشافعى هو بالخيار وجه قول سفيان
ان فرض القراءة فى الركعتين الأولين فينبغى أن يكون لكل طائفة فى ذلك حظ وذلك فيما قلنا والشافعى يقول مراعاة
التنصيف غير ممكن فان شاء صلى بهؤلاء ركعتين وان شاء صلى بأولئك ولنا ان التنصيف واجب وقد تعذر ههنا
وكان تفويت التنصيف على الطائفة الثانية أولى لانه لا تفويت قصدا بل حكما لايفاء حق الطائفة الأولى لانه
يجب على الامام أن يصلى بهم ركعة ونصفا لتحقق المعادلة فى القسمة فشرع فى الركعة الثانية قضاء لحقهم الا انها
لا تتجزأ فيجب عليه اتمامها فاما لو صلى بالطائفة الأولى ركعة وبالثانية ركعتين فقد فوت التنصيف على الطائفة
الأولى قصدا لا حكما لايفاء حقهم لأنه لم يشتغل بعد بايفاء حق الثانية ومعلوم ان تفويت الحق حكما دون تفويته
قصدا لذلك كان الأمر على ما وصفنا والله أعلم ثم الطائفة الأولى تقضى الركعة الثانية بغير قراءة لانهم لاحقون
والطائفة الثانية يصلون الركعتين الأولين بقراءة ويقعدون بينهما وبعدهما كما يفعل المسبوق بركعتين فى المغرب

﴿ فصل ﴾ وأما شرائط الجواز فمنها أن لا يقاتل فى الصلاة فان قاتل فى صلاته فسدت صلاته عندنا وقال مالك لا
تفسد وهو قول الشافعى فى القديم واحتجا بقوله تعالى وليأخذوا أسلحتهم أباح لهم أخذ السلاح فيباح القتال ولان
أخذ السلاح لا يكون الا للقتال به ولانه سقط اعتبار المشى فى الصلاة فيسقط اعتبار القتال ولنا أن النبى صلى الله
عليه وسلم شغل عن أربع صلوات يوم الخندق فقضاهن بعد هوى من الليل وقال شغلونا عن الصلاة الوسطى ملأ

الله قبورهم وبطونهم نارا فلو جازت الصلاة مع القتال لما أخرها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولان ادخال عمل كثير ليس من أعمال الصلاة في الصلاة مفسد في الأصل فلا يترك هذا الاصل الا في مورد النص والنص ورد في المشي لا في القتال مع ان مورد النص بقاء الصلاة مع المشي لا الاداء والاداء فوق البقاء فاني يصح الاستدلال بخلاف أخذ السلاح لانه عمل قليل ولان النص ورد بالجواز معه ومنها ان ينصرف ماشيا ولا يركب عند انصرافه الى وجه العدو ولو ركب فسدت صلاته عندنا سواء كان انصرافه من القبلة الى العدو أو من العدو الى القبلة لان الركوب عمل كثير وهو مما لا يحتاج اليه بخلاف المشي فانه أمر لا بد منه حتى يصطفوا بازاء العدو وكذا أخذ السلاح أمر لا بد منه لارهاب العدو والاستعداد للدفع ولانهم لو غفلوا عن أسلحتهم يميلون عليهم على ما نطق به الكتاب والاصل ان الاتيان بعمل كثير ليس من أعمال الصلاة فيها لاجل الضرورة فيختص بمحل الضرورة ولو كان الخوف أشد ولا يمكنهم النزول عن دوابهم صلوا ركبانا بالايماء لقوله تعالى فان خفتم فرجالا أو ركبانا ثم ان قدروا على استقبال القبلة يلزمهم الاستقبال والا فلا بخلاف التطوع اذا صلاها على الدابة حيث لا يلزمه الاستقبال وان قدر عليه لان حالة الفرض أضيق ألا ترى انه يجوز الايماء في التطوع مع القدرة على النزول ولا يجوز ذلك في الفرض ويصلون وحدانا ولا يصلون جماعة ركبانا في ظاهر الرواية وقد روى عن محمد أنه جوز لهم في الخوف أن يصلوا ركبانا بجماعة وقال أستحسن ذلك لينالوا فضيلة الصلاة بالجماعة وقد جوزنا لهم ما هو أعظم من ذلك وهو الذهاب والمجيء لاحراز فضيلة الجماعة وجه ظاهر الرواية ان بينهم وبين الامام طريق فيمنع ذلك صحة الاقتداء على ما بينا فيما تقدم الا أن يكون الرجل مع الامام على دابة واحدة فيصح اقتداؤه به لعدم المانع والاعتبار بالمشي غير سديد لان ذلك أمر لا بد منه فسقط اعتباره للضرورة ولا ضرورة ههنا ولو صلى راكبا والدابة سائرة فان كان مطلوبا فلا بأس به لان السير فعل الدابة في الحقيقة وانما يضاف اليه من حيث المعنى لتسييره فاذا جاء العذر انقطعت الاضافة اليه بخلاف ما اذا صلى ماشيا أو سابحا حيث لا يجوز لان ذلك فعله حقيقة فلا يتحمل الا اذا كان في معنى مورد النص وليس ذلك في معناه على ما مر وان كان الراكب طالبا فلا يجوز لانه لا خوف في حقه فيمكنه النزول وكذلك الراجل اذا لم يقدر على الركوع والسجود يومئ ايماء لمكان العذر كالمريض ومنها أن يكون في حال معاينة العدو حتى لو صلوا صلاة الخوف ولم يعاينوا العدو جاز للامام ولم يجز للقوم اذا صلوا بصفة الذهاب والمجيء وكذا لو رأوا سوادا ظنوه عدوا فاذا هو ابل لا يجوز عندنا وعند الشافعي تجوز صلاة الكل وجه قوله ان صلاة الخوف شرعت عند الخوف وقد صلوا عند الخوف فتجزئهم ولنا ان شرط الجواز الخوف من العدو قال الله تعالى ان خفتم أن يفتنكم الذين كفروا ولم يوجد الشرط الا أن صلاة الامام مقضية بالجواز لانعدام الذهاب والمجيء منه بخلاف القوم فلا يتحمل ذلك الا لضرورة الخوف من العدو ولم تحقق ثم الخوف من سبع يعاينوه كالخوف من العدو لان الجواز بحكم العذر وقد تحقق والله أعلم

﴿ فصل ﴾ وأما حكم هذه الصلوات اذا فسدت أو فاتت عن أوقاتها أو فات شيء من هذه الصلوات عن الجماعة أو عن محله الاصلي ثم تذكره في آخر تلك الصلاة أما اذا فسدت يجب اعادتها ما دام الوقت باقيا لانها اذا فسدت التحقت بالعدم فبقي وجوب الاداء في الذمة فيجب تفريغها عنه بالاداء وأما اذا فاتت صلاة منها عن وقتها بأن نام عنها أو نسيها ثم تذكرها بعد خروج الوقت أو اشتغل عنها حتى خرج الوقت يجب عليه قضاؤها والكلام في القضاء يقع في مواضع في بيان أصل وجوب القضاء بعد خروج الوقت وفي بيان شرائط الوجوب وفي بيان شرائط الجواز وفي بيان كيفية القضاء اما الاول فالدليل عليه قول النبي صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها أو استيقظ فان ذلك وقتها وفي بعض الروايات لا وقت لها الا ذلك وقوله صلى الله عليه وسلم ما أدركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا ولان الاصل في العبادات المؤقتة اذا فاتت عن وقتها انها تقضى اذا استجمع شرائط وجوب القضاء وأمكن قضاؤها لان وجوبها في الوقت لمعان هي قائمة بعد خروج الوقت وهي خدمة الرب تعالى

وتعظيمه وقضاء حق العبودية وشكر النعمة وتكفير الزلل والخطايا التي تجري على يد العبد بين الوقتين وأمكن قضاؤها لان من جنسها مشروع خارج الوقت من حيث الاصل حقا له فيقضي به ما عليه والله أعلم وأما شرائط الوجوب فمنها أهلية الوجوب اذ الايجاب على غير الاهل تكليف ما ليس في الوسع ومنها فوات الصلاة عن وقتها لان قضاء الفائت ولا فائت محال ومنها أن يكون من جنسه مشروعا له في وقت القضاء اذ القضاء صرف ماله الى ما عليه لان ما عليه يقع عن نفسه فلا يقع عن غيره ومنها أن لا يكون في القضاء حرج اذ الحرج مدفوع شرعا فأما وجوب الاداء في الوقت فليس من شرائط الوجوب هو الصحيح لان القضاء يجب استدراكا للمصلحة الفائتة في الوقت وهو الثواب وفوات هذه المصلحة لا يقف على الوجوب فلا يكون وجوب الاداء شرطا لوجوب القضاء على ما عرف في الخلافيات واذا عرف هذا فنقول لا قضاء على الصبي والمجنون في زمان الصبا والجنون لعدم أهلية الوجوب ولا على الكافر لانه ليس من أهل وجوب العبادة اذ الكفار غير مخاطبين بشرائع هي عبادات عندنا فلا يجب عليهم بعد البلوغ والافاقة والاسلام أيضا لان في الايجاب عليهم حرجا لان مدة الصبا مديدة والجنون اذا استحكم وهو الطويل منه قلما يزول والاسلام من الكافر المقلد لآبائه وأجداده نادر فكان في الايجاب عليهم حرج وأما المغمى عليه فان أغمى عليه يوما وليلة أو أقل يجب عليه القضاء لانعدام الحرج وان زاد على يوم وليلة لا قضاء عليه لأنه يحرج في القضاء لدخول العبادة في حد التكرار وكذا المريض العاجز عن الايماء اذا فاتته صلوات ثم برأ فان كان أقل من يوم وليلة أو يوما وليلة قضاه وان كان أكثر لا قضاء عليه لما قلنا في المغمى عليه ومن المشايخ من قال في المريض انه يقضي وان امتد وطال لان المرض لا يعجزه عن فهم الخطاب بخلاف الاغماء والصحيح انه لا فرق بينهما لان سقوط القضاء عن المغمى عليه ليس لعدم فهم الخطاب بدليل انه لا قضاء على الحائض والنفساء وان كانتا تفهمان الخطاب بل لمكان الحرج وقد وجد في المريض وروى عن محمد ان الجنون القصير بمنزلة الاغماء ودلت هذه المسائل على ان سابقية وجوب الاداء ليست بشرط لوجوب القضاء وعلى هذا تخرج الصلوات الفائتة في أيام التشريق اذا قضاها في غير أيام التشريق انه يقضيها بلا تكبير لان في وقت القضاء صلاة مشروعة من جنس الفائتة وليس فيه تكبير مشروع من جنسه وهو الذي يجهر به وأما شرائط جواز القضاء فجميع ما ذكرنا انه شرط جواز الاداء فهو شرط جواز القضاء الا الوقت فانه ليس للقضاء وقت معين بل جميع الاوقات وقت له الا ثلاثة وقت طلوع الشمس ووقت الزوال ووقت الغروب فانه لا يجوز القضاء في هذه الاوقات لما مر ان من شأن القضاء أن يكون مثل الفائت والصلاة في هذه الاوقات تقع ناقصة والواجب في ذمته كامل فلا ينوب الناقص عنه وهذا عندنا وأما عند الشافعي فقضاء الفرائض في هذه الاوقات جائز كما قال بجواز اداء الفجر مع طلوع الشمس وكما يجوز اداء عصر يومه عند مغيب الشمس بلا خلاف واحتج بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها الا وقت لها غيره من غير فصل بين وقت ووقت والدليل عليه انه يجوز عصر يومه أداء فكذا قضاء ولنا عموم النهي عن الصلاة في هذه الاوقات بصيغته وبمعناه على ما نذكر في صلاة التطوع ان شاء الله تعالى وما رواه عام في الاوقات كلها وما رويناه خاص في الاوقات الثلاثة فخصصها عن عموم الأوقات مع ما ان عند التعارض الرجحان للحرمة على الحل احتياطا لأمر العبادة بخلاف عصر يومه فان الاستثناء بعصر يومه ثبت في الروايات كلها فجوزناها ولانا لو لم نجوز لأمرناه بالتفويت وتفويت الصلاة عن وقتها كبيرة وهي معصية من جميع الوجوه ولو جوزنا الأداء كان الأداء طاعة من وجه من حيث تحصيل أصل الصلاة وان كان معصية من حيث التشبه بعبدة الشمس ولا شك ان هذا أولى ولأن الصلاة يتضيق وجوبها بآخر الوقت وفي عصر يومه يتضيق الوجوب في هذا الوقت الا ترى ان كافرا لو أسلم في هذا الوقت أو صبيا احتلم تلزمه هذه الصلاة والصلاة منهي عنها في هذا الوقت وقد وجبت عليه ناقصة وأداها كما وجبت بخلاف الفجر اذا طلعت فيها الشمس لان الوجوب يتضيق بآخر وقتها ولا نهي في آخر وقت الفجر وانما النهي يتوجه بعد خروج وقتها فقد وجبت عليه

الصلاة كاملة فلا تتأدى بالناقصة فهو الفرق والله أعلم وأما بيان كيفية قضاء هذه الصلوات فالأصل ان
كل صلاة ثبت وجوبها فى الوقت وفاتت عن وقتها انه يعتبر فى كيفية قضائها وقت الوجوب وتقضى على
الصفة التى فاتت عن وقتها لان قضاءها بعد سابقية الوجوب والفوت يكون تسليم مثل الواجب الفائت فلا بد وان
يكون على صفة الفائت لتكون مثله الا لعذر وضرورة لان اصل الأداء يسقط بعذر فلأن يسقط وصفه لعذر
أولى ولأن كل صلاة فاتت عن وقتها من غير تقدير وجوب الأداء لعذر مانع من الوجوب ثم زال العذر يعتبر فى
قضائها الحال وهى حال القضاء لا وقت الوجوب لان الوجوب لم يثبت فيقضى على الصفة التى هو عليها للحال
لأن الفائت ليس بأصل بل أقيم مقام صفة الأصل خلفا عنه للضرورة وقد قدر على الأصل قبل حصول المقصود
بالبدل فيراعى صفة الأصل لا صفة الفائت كمن فاتته صلوات بالتيمم انه يقضيها بطهارة الماء اذا كان قادرا على الماء
وعلى هذا يخرج المسافر اذا كان عليه فوائت فى الاقامة انه يقضيها أربعا لانها وجبت فى الوقت كذلك وفاتته
كذلك فيراعى وقت الوجوب لا وقت القضاء وكذا المقيم اذا كان عليه فوائت السفر يقضيها ركعتين لانها فاتته
بعد وجوبها كذلك فأما المريض اذا قضى فوائت الصحة قضاها على حسب ما يقدر عليه لعجزه عن القضاء
على حسب الفوات وأصل الأداء يسقط عنه بالعجز فلأن يسقط وصفه أولى والصحيح انه اذا كان عليه فوائت
المرض يقضيها على اعتبار حال الصحة لا على اعتبار حال الفوات حتى لو قضاها كما فاتته لا يجوز فان فاتته الصلاة
بالايماء فقضاها فى حال الصحة بالايماء لم تجز لان الايماء ليس بصلاة حقيقة لانعدام أركان الصلاة فيه وانما أقيم
مقام الصلاة خلفا عنها لضرورة العجز على تقدير الأداء بالايماء فاذا لم يؤد بالايماء لم يقم مقامها فبقى الأصل واجبا
عليه فيؤديه كما وجب والله أعلم وأما اذا فات شئ من هذه الصلوات عن الجماعة وأدرك الباقى كالمسبوق وهو الذى
لم يدرك أول الصلاة مع الامام أو اللاحق وهو الذى أدرك أول الصلاة مع الامام ثم نام خلفه أو سبقه الحدث حتى
صلى الامام بعض صلاته ثم انتبه أو رجع من الوضوء فكيف يقضى ما سبق به أما المسبوق فانه يجب عليه أن يتابع
الامام فيما أدرك ولا يتابعه فى التسليم فاذا سلم الامام يقوم هو الى قضاء ما سبق به لقوله صلى الله عليه وسلم ما أدركتم
فصلوا وما فاتكم فاقضوا ولو بدأ بما سبق به تفسد صلاته لانه انفرد فى موضع وجب عليه الاقتداء لوجوب متابعة
الامام فيما أدرك بالنص والانفراد عند وجوب الاقتداء مفسد للصلاة ولان ذلك حديث منسوخ بحديث
معاذ رضى الله عنه حيث قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سن لكم سنة حسنة فاستنوا بها أمر بالاستنان بسنته
فيقتضى وجوب متابعة الامام فيما أدرك عقيب الادراك بلا فصل فصار ناسخا لما كان قبله وأما اللاحق فانه يأتى
بما سبقه الامام ثم يتابعه لانه فى الحكم كأنه خلف الامام لالتزامه متابعة الامام فى جميع صلاته واتمامه الصلاة مع
الامام فصار كأنه خلف الامام ولهذا لا قراءة عليه ولا سهو عليه كما لو كان خلف الامام حقيقة بخلاف المسبوق فانه
منفرد لانه ما التزم متابعة الامام الا فى قدر ما أدرك ألا ترى انه يقرأ أو يسجد لسهوه بخلاف اللاحق ولو لم يشتغل بما
سبقه الامام ولكنه تابع الامام فى بقية صلاته لا تفسد صلاته عند أصحابنا الثلاثة وعند زفر تفسد بناء على ان الترتيب
فى أفعال الصلاة الواحدة ليس بشرط عند أصحابنا الثلاثة خلافا لزفر والمسئلة قد مرت ثم ما أدركه المسبوق مع الامام
هل هو أول صلاته أو آخر صلاته وكذا ما يقضيه اختلف فيهما قال أبو حنيفة وأبو يوسف ما أدركه مع الامام آخر
صلاته حكما وان كان أول صلاته حقيقة وما يقضيه أول صلاته حكما وان كان آخر صلاته حقيقة وقال بشر بن غياث
المريسى وأبو طاهر الدباس ان ما يصلى مع الامام أول صلاته حكما كما هو أول صلاته حقيقة وما يقضى آخر صلاته
حكما كما هو آخر صلاته حقيقة وهو قول الشافعى وهو اختيار القاضى الامام صدر الاسلام البزدوى رحمه الله والمسئلة
مختلفة بين الصحابة روى عن على وابن عمر مثل قول أبى حنيفة وأبى يوسف وعن ابن مسعود رضى الله عنه مثل
قولهم وذكر الشيخ الامام أبو بكر محمد بن الفضل البخارى وقال وجدت فى غير رواية الاصول عن محمد انه قال ما أدرك
المسبوق مع الامام أول صلاته حقيقة وحكما وما يقضى آخر صلاته حقيقة وحكما كما قال أولئك الا فى حق ما يتحمل

الامام عنه وهو القراءة فانه يعتبر آخر صلاته وفائدة الخلاف تظهر فى حق القنوت والاستفتاح فعلى قول أولئك يأتى بالاستفتاح عقيب تكبيرة الافتتاح لافيما يقضى لان ذلك أول صلاته حقيقة وحكما وكذا عند محمد لان هذا مما لا يتحمل عنه الامام فكانت الركعة المدركة مع الامام أول صلاته فى حق الاستفتاح فيأتى به هنالك واما القنوت فيأتى به ثانيا فى آخر مايقضى فى قولهم لانه آخر صلاته وما أتى به مع الامام أتى بطريق التبعية وان كان فى غير محله فلابد وان يأتى بعد ذلك فى محله وعلى قول محمد ينبغى أن يأتى به ثانيا فى آخر مايقضى كما هو قول أولئك لان الامام لا يتحمل القنوت عن القوم ومع ذلك روى عنه انه لا يأتى به ثانيا لان فى القنوت عنه روايتان فى رواية يتحمله الامام لشبهه بالقراءة وعلى هذه الرواية لا يشكل انه لا يأتى به ثانيا لانه جعل المدرك مع الامام آخر صلاته فى حق القراءة وفى رواية عنه لا يتحمل الامام القنوت ومع هذا قال لا يأتى به المسبوق ثانيا لانه أتى به مرة مع الامام ولو أتى به فى غير محله فلا يأتى به ثانيا لانه يؤدى الى تكرار القنوت وهو غير مشروع فى صلاة واحدة بخلاف التشهد حيث يأتى به اذا قضى ركعة وان كان أتى به مع الامام فى غير محله لانه وان أدى الى التكرار لكن التكرار فى التشهد مشروع فى صلاة واحدة وأما على قول أبى حنيفة وأبى يوسف لا يأتى بالاستفتاح فيما أدرك مع الامام بل فيما يقضى لان أول صلاته حكما هذا وهو مايقضى لاذاك ولا يأتى بالقنوت فيما يقضى لانه أتى به مع الامام فى محله لان ذاك آخر صلاته حكما ومايقضى أول صلاته ومحل القنوت آخر الصلاة لا أولها فتظهر فائدة الاختلاف بين أصحابنا فى الاستفتاح لا فى القنوت وهكذا ذكر القدورى عن محمد بن شجاع البلخى ان فائدة الاختلاف بين أصحابنا تظهر فى حق الاستفتاح احتج المخالفون لاصحابنا بما روى أبو هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال ماادركتم فصلوا ومافاتكم فأتموا أطلق لفظ الاتمام على أداء ماسبق به واتمام الشئ يكون بآخره فدل ان الذى يقضى آخر صلاته والدليل عليه وجوب القعدة على من سبق بركعتين من المغرب اذا قضى ركعة ولو كان مايقضى أول صلاته لما وجبت القعدة الواحدة لانها تجب على رأس الركعتين لا عقيب ركعة واحدة وكذا اذا قضى الركعة الثانية تفترض عليه القعدة والقعدة لا تفترض عقيب الركعتين وكذا لو كان ما أدرك مع الامام آخر صلاته كان ماقعد مع الامام فى محله فيكون فرضا له كما للامام فلا يفترض ثانيا فيما يقضى كما لا يأتى بالقنوت عندكم ثانيا لحصول ما أدرك مع الامام فى محله ولا يلزمنا اذا سبق بركعتين من المغرب حيث يقضيهما مع قراءة الفاتحة والسورة جميعا ولو كان مايقضى آخر صلاته حقيقة وحكما لكان لا تجب عليه القراءة فى الثانية من الركعتين اللتين يقضيهما لانها ثالثة ولا تجب القراءة فى الثالثة لانا نقول ان الامام وان كان لم يقرأ فى الثالثة فلابد للمسبوق من القراءة فيها قضاء عن الاولى كما فى حق الامام اذا لم يقرأ فى الاولى يقضى فى الثالثة وان كان قرأ فقراءته التى وجدت فى ثالثته ليست بفريضة وقراءة الامام انما تنوب عن قراءة المقتدى التى هى فرض على المقتدى اذا كانت فرضا فى حق الامام والقراءة فى الثالثة ليست بفرض فى حق الامام فلا تنوب عن المقتدى فيجب عليه القراءة فى الثالثة لهذا لا لانها أول صلاته وجه قول محمد ان المؤدى مع الامام أول الصلاة حقيقة ومايقضى آخرها حقيقة وكل حقيقة يجب تقريرها لا اذا قام الدليل على التغيير وما أدرك فى حق الامام آخر صلاته فتصير آخر صلاة المقتدى بحكم التبعية الا ان التبعية تظهر فى حق مايتحمل الامام عن المقتدى لا فى حق مالا يتحمل فلا يظهر فيه حكم التبعية فانعدم الدليل المغير فبقيت الحقيقة على وجوب اعتبارها وتقريرها وجه قول ابى حنيفة وأبى يوسف ماروى أبو هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال ما أدركتم فصلوا ومافاتكم فاقضوا والقضاء اسم لما يؤدى من الفائت والفائت أول الصلاة فكان مايؤديه المسبوق قضاء لما فاته وهو أول الصلاة والمعنى فى المسئلة ان المدرك لما كان آخر صلاة الامام يجب أن يكون آخر صلاة المقتدى اذ لو كان أول صلاته لفات الاتفاق بين الفرضين وانه مانع صحة الاقتداء لان المقتدى تابع للامام فيقضى الاتفاق أن يكون للتابع ماللمتبوع والا فاتت التبعية والدليل على انعدام الاتفاق بين أول الصلاة وآخرها انهما يختلفان فى حكم القراءة فان القراءة لا توجد فى الاولين

الا

الا فرضا او توجد فى الاخريين غير فرض وكذا تجب فى الاوليين قراءة الفاتحة والسورة ولا تجب فى الاخريين وكذا الشفع الاول مشروع على الاصالة والشفع الثانى مشروع زيادة على الاول فان الصلاة فرضت فى الاصل ركعتين فاقرت فى السفر وزيدت فى الحضر على ماروى فى الخبر فينبغى ان لا يصح الاقتداء ومع هذا صح فدل على ثبوت الموافقة وذلك فى حق الامام آخر الصلاة فكذا فى حق المقتدى ولا حجة لهم فى الحديث لان تمام الشئ لا يكون بآخره لا محالة فان حد التمام ما اذا حررناه لم يحتج معه الى غيره وذا لا يختص باول ولا بآخر فان من كتب آخر الكتاب أولا ثم كتب أوله يصير متمما بالاول لا بالآخر وكذا قراءة الكتاب بأن قرأ أولا نصفه الاخير ثم الاول وأما وجوب القعدة بعد قضاء الاوليين من الركعتين اللتين سبق بهما فنقول القياس أن يقضى الركعتين ثم يقعد الا انا استحسنا وتركنا القياس بالاثر وهو ماروى ان جندبا ومسروقا ابتليا بهذا فصلى جندب ركعتين ثم قعد وصلى مسروق ركعة ثم قعد ثم صلى ركعة أخرى فسألا ابن مسعود عن ذلك فقال كلاكما أصاب ولو كنت أنا لصنعت كما صنع مسروق وانما حكم بتصويبهما لما ان ذلك من باب الحسن والاحسن كما فى قوله تعالى فى قصة داود وسليمان عليهما الصلاة والسلام ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما فلا يؤدى الى تصويب كل مجتهد ويحمل على التصويب فى نفس الاجتهاد لا فيما أدى اليه اجتهاده على ماروى عن أبى حنيفة انه قال كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد والاول أصح ثم العذر عنه ان المدرك مع الامام أول صلاته حقيقة وفعلا لكنا جعلنا آخر صلاته حكما للتبعية وبعد انقطاع تحريمة الامام زالت التبعية فصارت الحقيقة معتبرة فكانت هذه الركعة ثانية هذا المسبوق والقعدة بعد الركعة الثانية فى المغرب واجبة ان لم تكن فرضا فينبغى أن يقعد وكذا القعدة بعد قضاء الركعتين افترضت لانها من حيث الحقيقة وجدت عقيب الركعة الاخيرة وصارت الحقيقة واجبة الاعتبار وقولهم انها وقعت فى محلها فلا يؤتى بها ثانيا قلنا هى وان وقعت فى آخر الصلاة فى حق المقتدى كما وقعت فى حق الامام غير انها ما وقعت فرضا فى حق المسبوق لان فرضيتها ما كانت لوقوعها فى آخر الصلاة بل لحصول التحلل بها حتى ان المتطوع اذا قام الى الثالثة انقلبت قعدته واجبة عندنا ولم تبق فرضا لانعدام التحلل فكذا هذه القعدة عندنا جعلت فعلا فى حق المسبوق وبعد الفراغ عما سبق جاء أوان التحلل فافترضت القعدة وأما حكم القراءة فى هذه المسئلة فنقول اذا أدرك مع الامام ركعة من المغرب ثم قام الى القضاء يقضى ركعتين ويقرأ فى كل ركعة بفاتحة الكتاب وسورة ولو ترك القراءة فى احداهما فسدت صلاته اما عندهما فلانه يقضى أول صلاته وكذا عند محمد فى حق القراءة والقراءة فى الاوليين فرض فتركها يوجب فساد الصلاة وأما على قول المخالفين فلدلالة أخرى على ما ذكرنا وكذا اذا أدرك مع الامام ركعتين منها قضى ركعة بقراءة ولو أدرك مع الامام ركعة فى ذوات الاربع فقام الى القضاء قضى ركعة يقرأ فيها بفاتحة الكتاب وسورة ويتشهد ثم يقوم فيقضى ركعة أخرى يقرأ فيها بفاتحة الكتاب وسورة ولو ترك القراءة فى احداهما تفسد صلاته لما قلنا وفى الثالثة هو بالخيار والقراءة أفضل لما عرف ولو أدرك ركعتين منها قضى ركعتين يقرأ فيهما بفاتحة الكتاب وسورة ولو ترك القراءة فى احداهما فسدت صلاته لما ذكرنا ويستوى الجواب بين ما اذا قرأ امامه فى الاوليين وبين ما اذا ترك القراءة فيهما وقرأ فى الاخريين قضاء عن الاوليين وأدركه المسبوق فيهما لما ذكرنا فيما تقدم أن قراءة الامام فى الاخريين تلتحق بالاوليين فخلو الاخريان عن القراءة فكانه لم يقرأ فيهما وأما اذا فات شئ عن محله ثم تذكر فى آخر الصلاة بان ترك شيأ من سجدات صلاته ساهيا ثم تذكره بعد ما قعد قدر التشهد قضاه سواء كان المتروك سجدة واحدة أو أكثر وسواء علم انه من أية ركعة تركه أو لم يعلم لكن الكلام فى كيفية القضاء وما يتعلق به وهى المسائل المعروفة بالسجدات

﴿فصل﴾ والكلام فى مسائل السجدات يدور على أصول منها ان السجدة الاخيرة اذا فاتت عن محلها وقضيت التحقت بمحلها على ما هو الاصل فى القضاء ومنها ان الصلاة اذا ترددت بين الجواز والفساد فالحكم بالفساد أولى وان كان للجواز وجوه وللفساد وجه واحد لان الوجوب كان ثابتا بيقين فلا يسقط بالشك ولان الاحتياط فيما

قلنا لان اعادة ما ليس عليه أولى من ترك ما عليه ومنها ان السجدة المؤداة فى وقتها لا تحتاج الى النية والتى صارت بمحل القضاء لا بد لها من النية لانها اذا أديت فى محلها تناولتها نية أصل الصلاة فانها جعلت متناولة كل فعل فى محله المتعين له شرعا فاما ما وجد فى غير محله فلم تتناوله النية الحاصلة لاصل الصلاة ومنها ان الفعل متى دار بين السنة والبدعة كان ترك البدعة واجبا وتحصيل الواجب أولى من تحصيل السنة ومتى دار بين البدعة والفريضة كان التحصيل اولى لان ترك البدعة واجب والفرض أهم من الواجب ولان ترك الفرض يفسد الصلاة وتحصيل البدعة لا يفسدها فكان تحصيل الفرض أولى ومنها ان المتروك متى دار بين سجدة وركعة يأتى بالسجدة ثم يتشهد ثم يأتى بالركعة ثم يتشهد ثم يسلم و يأتى بسجدتى السهو وانما يبدأ بالسجدة لان المتروك ان كان سجدة فقد تمت صلاته فيتشهد وان كان المتروك ركعة لا يضره تحصيل زيادة السجدة وانما لا يبدأ بالركعة لان المتروك لو كان هو الركعة جازت صلاته ولو كان هو السجدة فاذا أتى بالركعة فقد زاد ركعة كاملة فى خلال صلاته قبل تمام الصلاة فانعقدت الركعة تطوعا فصار منتقلا من الفرض الى النفل قبل تمام الفرض فيفسد فرضه واذا سجد قعد لان المتروك لو كان سجدة تمت صلاته وافترضت القعدة ولو صلى ركعة قبل التشهد تفسد صلاته لانه يصير منتقلا من الفرض الى النفل قبل تمام الفرض ولو كان المتروك هو الركعة لا يضره تحصيل السجدة والقعدة وقد دارت بين الفرض والبدعة فكان التحصيل أولى ومنها ان زيادة ما دون الركعة قبل اكمال الفريضة لا يوجب فساد الفريضة بان زاد ركوعا أو سجودا أو قياما أو قعودا الا على رواية عن محمد ان زيادة السجدة الواحدة مفسدة فزيادة الركعة الكاملة قبل اكمال الفريضة يفسدها وذلك بأن يقيد الركعة بالسجدة لما مر من الفقه ومنها ان الترتيب فى أفعال الصلاة الواحدة لا يكون ركنا وتركه لا يفسد الصلاة عمدا كان أو سهوا عند أصحابنا الثلاثة لما ذكرنا فيما تقدم ومنها ان القعدة الأولى فى ذوات الأربع أو الثلاث من المكتوبات ليست بفريضة والقعدة الاخيرة فريضة لما مر أيضا ومنها ان سلام السهو لا يفسد الصلاة وان سجدتى السهو تجب بتأخير ركن عن محله وتؤدى بعد السلام عندنا وقد مر هذا أيضا ومنها ان ينظر فى تخريج المسائل الى المؤديات من السجدات والى المتروكات فتخرج على الاقل لانه أسهل وعند استوائهما يخير لاستواء الأمرين والله أعلم واذا عرفت الأصول فنقول و بالله التوفيق اذا ترك سجدة من هذه الصلوات فالمتروك منه اما ان كان صلاة الفجر واما ان كان صلاة الظهر والعصر والعشاء واما ان كان صلاة المغرب والمصلى لا يخلو اما أن يكون زاد على ركعات هذه الصلوات أو لم يزد فان كان المتروك منه صلاة الغداة ولم يزد على ركعتيها فترك منها سجدة ثم تذكرها قبل أن يسلم أو بعد ما سلم قبل أن يتكلم سجدها سواء علم انه تركها من الركعة الاولى أو من الثانية أو لم يعلم لانها فاتت عن محلها ولم تفسد الصلاة بفواتها فلا بد من قضائها لانها ركن ولو لم يقض حتى خرج عن الصلاة فسدت صلاته كالقراءة فى الاوليين اذا فاتت عنهما تقضى فى الأخريين لانها ركن ولو لم تقض حتى خرج عن الصلاة فسدت صلاته فلا بد من القضاء وان فاتت عن محلها الاصلى لوجود المحل لقيام التحريمة كذا هذا و ينوى القضاء عند تحصيل هذه السجدة لانها ان كانت من الركعة الاولى تحتاج الى النية لدخولها تحت القضاء وان كانت من الركعة الثانية لا تحتاج لان نية أصل الصلاة تتناولها فعند الاشتباه يأتى بالنية احتياطا وقيل ينوى ما عليه من السجدة فى هذه الصلاة وكذلك كل سجدة متروكة يسجدها فى هذا الكتاب و يتشهد عقيب السجدة لان العود الى السجدة الصلبية يرفع التشهد لانه تبين انه وقع فى غير محله فلا بد من التشهد ولو تركه لا تجوز صلاته لان القعدة الأخيرة فرض فيتشهد و يسلم ثم يسجد للسهو ثم يتشهد ثم يسلم لما مر وان ترك منها سجدتين فان علم انه تركهما من ركعتين أو من الركعة الثانية فانه يسجدهما و يتشهد و يسلم ثم يسجد للسهو و يتشهد و يسلم لانه اذا تركهما من ركعتين فقد تقيد كل ركعة بسجدة وتوقف تمامها على سجدة فيسجد سجدتين على وجه القضاء فيتم صلاته واذا تركهما من الركعة الثانية فيأتى بسجدتين على وجه الأداء لوجودهما فى محلهما وان علم انه تركهما من الركعة الاولى صلى ركعة

واحدة لانه لما ركع ولم يسجد حتى رفع رأسه وقرأ وركع وسجد سجدتين صار مصليا ركعة واحدة لان الركوع وقع مكررا فلابد وأن يلغو أحدهما لان ما وجد من السجدتين عقيب الركعة الثانية يلتحقان باحد الركوعين لكنهما يلتحقان بالاول أو بالآخر ينظر فى ذلك ان كان الركوع قبل القراءة يلتحقان بالركوع الثانى و يلغو الاول لانه وقع قبل أوانه اذ اوانه بعد القراءة ولم توجد فلا يعتد به والركوع الثانى وقع فى أوانه فكان معتبرا حتى ان من أدرك الركوع الثانى كان مدركا للركعة كلها ولو أدرك الاول لا يكون مدركا للركعة وان كان الركوع الاول بعد القراءة والثانى كذلك فكذلك الجواب فى رواية باب السهو وفى رواية باب الحدث المعتبر هو الاول و يضم السجدتان للسهو و يلغو الثانى ومن أدرك الركوع الثانى دون الاول لم يكن مدركا لتلك الركعة وان لم يعلم سجد سجدتين ثم صلى ركعة كاملة لانه ان كان ترك احدى السجدتين من الاولى والاخرى من الثانية فان صلاته تتم بسجدتين لان كل ركعة تقيدت بالسجدة فيلتحق بكل ركعة سجدة فتتم صلاته وتكون السجدتان على وجه القضاء لفواتهما عن محلهما وان كان تركهما من الركعة الاخيرة فليس عليه الا السجدتان أيضا الا انه اذا سجد سجدتين فقد حصلت السجدتان على وجه الاداء لحصولهما بعدهما عقيب هذه الركعة فيحكم بجواز الصلاة ولا ركعة عليه فى هذين الوجهين وان كان تركهما من الركعة الاولى صلى ركعة ثم ما وجد من السجدتين عقيب الركعة الثانية يلتحقان بالركوع الاول ان كان الركوع بعد القراءة على رواية باب الحدث وحصل القيام والركوع مكررا فلم يكن بهما عبرة فحصل له ركعة واحدة فالواجب عليه قضاء ركعة وعلى رواية باب السهو تنصرف السجدتان الى الركوع الثانى لقربهما منه فعلا على ما مر و يرتفض الركوع الاول والقيام قبله و يلغوان فعلى الروايتين جميعا فى هذه الحالة تلزمه ركعة ففى حالتين يجب سجدتان وفى حالة ركعة فيجمع بين الكل و يبدأ بالسجدتين لا محالة لان المتروك ان كان سجدتين تتم صلاته بهما و بالتشهد بعدهما فالركعة بعد تمام الفرض لا تضر وان كان المتروك ركعة فزيادة السجدتين وقعدة لا تضر أيضا ولو بدأ بالركعة قبل السجدتين تفسد صلاته لان المتروك ان كان ركعة فقد تمت صلاته بها وان كان سجدتان فزيادة الركعة قبل اكمال الفرض تفسد الفرض لما مر و يقعد بين السجدتين لما ذكرنا ان ذلك آخر صلاته على بعض الوجوه و ينبغى أن ينوى بالسجدتين القضاء وان كان ذلك مترددا أخذا بالاحتياط ولو ترك ثلاث سجدات فان وقع تحريه على شئ يعمل به وان لم يقع تحريه على شئ يسجد سجدة و يصلى ركعة لان المؤدى أقل فيعتبر ذلك فنقول لا يتقيد بسجدة واحدة الا ركعة واحدة فعليه سجدة واحدة تكميلا لتلك الركعة ولا يتشهد ههنا لان بتحصيل ركعة لا يتوهم تمام الصلاة ليتشهد بل عليه أن يصلى ركعة أخرى ثم يتشهد و يسلم و يسجد للسهو الا أنه ينبغى أن ينوى بالسجدة قضاء المتروكة لجواز أنه انما أتى بسجدة بعد الركوع الاول فاذا لم ينو بهذه السجدة القضاء تتقيد بها الركعة الثانية فاذا قام بعدها وصلى ركعة كان متنفلا بها قبل اكمال الفريضة فتفسد صلاته واذا نوى بها القضاء التحقت بمحلها وانتقض الركوع المؤدى بعدها لان ما دون الركعة يحتمل النقض فلهذا ينوى بها القضاء ولم يذكر محمد رحمه الله انه لو ترك أربع سجدات ماذا يفعل وقيل انه يسجد سجدتين ثم يقوم فيصلى ركعة من غير تشهد بين السجدتين والركعة لانه فى الحقيقة قام وركع مرتين فيسجد سجدتين لتلتحق باحد الركوعين على اختلاف الروايتين و يلغو الركوع الآخر وقيامه و يحصل له ركعة و بعد ذلك ان صلى ركعة تمت صلاته والله تعالى أعلم وان ترك من الظهر أو من العصر أو من العشاء سجدة فيسجد سجدة و يتشهد على ما ذكرنا فى الفجر ولو ترك سجدتين يسجد سجدتين و يصلى ركعة وعليه سجدتا السهو لانه ان تركهما من ركعتين أيتهما كانتا فعليه سجدتان وكذا لو تركهما من الركعة الاخيرة ولو تركهما من احدى الثلاث الاول فعليه ركعة لان قياما وركوعا ارتفضا على اختلاف الروايتين فاذا كان يجب فى حال ركعة وفى حال سجدتان يجمع بين الكل احتياطا واذا سجد سجدتين يقعد لجواز انه آخر صلاته والقعدة الاخيرة فرض و ينوى بالسجدتين ما عليه لجواز ان تركهما من ثنتين قبل الاخيرة أو من ركعة قبلها و يبدأ بالسجدتين احتياطا لما بينا ولو ترك ثلاث سجدات يسجد ثلاث سجدات

ويصلي ركعة لان من الجائز انه ترك ثلاث سجدات من الثلاث الاول فيقيد كل ركعة بسجدة فعليه ثلاث سجدات ومن الجائز انه ترك سجدة من احدى الثلاث الاول وسجدتين من الرابعة فيتم الرابعة بسجدتين ويلتحق سجدة بمحلها ومن الجائز انه ترك سجدتين من ركعة من الثلاث الاول وسجدة من ركعة فيلغو قيام وركوع على اختلاف الروايتين فعليه سجدة لتنضم الى ثالث الركعة التي سجد فيها سجدة وركعة فعليه ثلاث سجدات في حالتين وركعة في حال فيجمع بين الكل ويقدم السجدات على الركعة لما بينا وينوي بالسجدات الثلاث ما عليه لما مر ويجلس بين السجدات والركعة لما مر فان ترك أربع سجدات يسجد أربع سجدات ويصلي ركعتين لانه لو ترك أربع سجدات من أربع ركعات فعليه أربع سجدات ولو ترك سجدتين من ركعتين من الثلاث الاول وسجدتين من الرابعة فعليه أربع سجدات ولو ترك الأربع كلها من الركعتين من الثلاث الاول وسجد سجدتين في ركعة منها وسجدتين في الرابعة فقد لغا قيامان وركوعان فكان الواجب عليه ركعتان ولو ترك سجدتين من ركعة من احدى الثلاث الاول وسجدتين من ركعتين من الثلاث فعليه ركعة وسجدتان فيجمع بين الكل احتياطا فيسجد أربع سجدات ويصلي ركعتين ويقدم السجدات على الركعتين لان تقديمها لا يضر وتقديم الركعتين يفسد الفرض على بعض الوجوه لما بينا والصلاة اذا فسدت من وجه يحكم بفسادها احتياطا لما مر وينوي في ثلاث سجدات ما عليه لان ثنتين فيها قضاء لا محالة والرابعة ليست بقضاء لا محالة لانها اما ان كانت زائدة أو من الرابعة فلا ينوي فيها والثالثة محتملة يحتمل انها من الرابعة ويحتمل انها من احدى الثلاث الاول فينوي احتياطا واذا سجد أربع سجدات يتشهد لاحتمال ان ذلك آخر صلاته والقعدة الاخيرة فريضة ثم يقوم فيصلي ركعة ثم يتشهد لان من الجائز ان عليه ركعة وسجدتين فيكون ما بعد الركعة آخر صلاته فلا بد من القعدة فيقعد ثم يقوم ويصلي ركعة أخرى ويقعد ويسلم ثم يسجد سجدتي السهو ويقعد ويسلم وان ترك خمس سجدات يسجد ثلاث سجدات ويصلي ركعتين وههنا يعتبر المؤدي لانه أقل فهذا رجل سجد ثلاث سجدات فان سجدها في ثلاث ركعات تقيدت ثلاث ركعات فعليه ثلاث سجدات وركعة ولو سجد سجدتين في ركعة وسجدة في ركعة فعليه سجدة وركعتان ففي حال عليه ثلاث سجدات وركعة وفي حال ركعتان وسجدة فيجمع بين الكل احتياطا فيسجد ثلاث سجدات ويصلي ركعتين ويقدم السجدات على الركعتين لما بينا واذا سجد ثلاث سجدات فهل يقعد قبل أن يصلي الركعتين عند عامة المشايخ لا يقعد لانه لو كان سجد ثلاث سجدات في ثلاث ركعات فاذا سجد ثلاث سجدات فقد التحقت بكل ركعة سجدة فتمت له الثلاث والقعدة على رأس الثالثة بدعة ولو كان سجد سجدتين في ركعة وسجدة في ركعة فاذا سجد ثلاث سجدات فقد تمت له ركعتان وسجدتان الا ان السجدتين لغتا والقعدة على رأس الركعتين عند بعض مشايخنا سنة فدارت القعدة بين السنة والبدعة فكان ترك البدعة أولى وعند بعض مشايخنا وان كانت واجبة لكن ترك البدعة فرض وهو أهم من الواجب فكان ترك البدعة أولى وعند بعض مشايخنا أنه يقعد بعد السجدات الثلاث لان القعدة لما دارت بين الواجب وترك البدعة كان تحصيل الواجب مستحبا فقالوا يقعد ههنا قعدة مستحبة لا مستحقة لان الواجب ملحق بالفرض في حق العمل ثم بعد ذلك يصلي ركعة ويقعد لان هذه رابعته من وجه بأن كان أدى السجدات الثلاث في ثلاث ركعات فاذا سجد ثلاث سجدات تمت له ثلاث ركعات واذا صلى ركعة فهذه رابعته والقعدة بعدها فرض وهي ثالثته من وجه بأن أدى السجدتين من ركعة وسجدة من ركعة فاذا سجد ثلاث سجدات التحقت سجدة بالركعة التي سجد فيها سجدة وتمت له ركعتان فكانت هذه ثالثته والقعدة بعدها بدعة فدارت بين الفرض والبدعة فيغلب الفرض لان ترك البدعة وان كان فرضا واستويا من هذا الوجه لكن ترجحت جهة الفرض لما في ترك الفرض من ضرر وجوب القضاء ثم بعد التشهد يقوم فيصلي ركعة أخرى ثم يتشهد ويسلم ويسجد سجدتي السهو ثم يتشهد ثم يسلم ولو ترك ست سجدات يسجد سجدتين ويصلي ثلاث ركعات لانه ما سجد الا سجدتين فان سجدهما في ركعة فعليه ثلاث ركعات وان سجدهما في ركعتين

فعليه

فعليه سجدتان لتتم الركعتان وركعتان أخراوان فيجمع بين الكل احتياطا و يقدم السجدتين لما قلنا و بعد السجدتين هل يجلس أم لا على ما ذكرنا من اختلاف المشايخ لان القعدة دائرة بين انها بعد ركعة أم بعد ركعتين لانه ان كان سجد السجدتين فى ركعة كانت القعدة بعد ركعة وان كان سجدهما فى ركعتين كانت القعدة بين الركعتين و بعد ركعة بدعة و بعدهما عند بعضهم سنة وعند بعضهم واجبة وكذا هذا الاختلاف فيما اذا صلى بعد السجدتين ركعة واحدة لكون الركعة دائرة بين كونها ثانية و بين كونها ثالثة لانه ان كان سجد السجدتين فى ركعة كانت هذه الركعة ثانية وان كان سجدهما فى ركعتين كانت هذه الركعة ثالثة واذا صلى ركعة أخرى يجلس بالاتفاق لكونها دائرة بين كونها رابعة و بين كونها ثالثة فافهم ولو ترك سبع سجدات يسجد سجدة و يصلى ثلاث ركعات لانه ما سجد الا سجدة واحدة فلم تتقيد الا ركعة فعليه سجدة لتتم هذه الركعة وثلاث ركعات لتتم الأربع ولو ترك ثمان سجدات يسجد سجدتين و يصلى ثلاث ركعات لانه أتى بأربع ركعات فاذا أتى بسجدتين يلتحقان بركوع واحد و يرتفض الباقى على اختلاف الروايتين فيصير مصليا ركعة فيكون عليه ثلاث ركعات لتتم الأربع ولو ترك من المغرب سجدة سجدها لا غير لما مر وان ترك سجدتين يسجد سجدتين و يصلى ركعة لما بينا و يقعد بعد السجدتين لجواز ان فرضه تم بأن تركهما من ركعتين والركعة تكون تطوعا فلا بد من القعود وان ترك ثلاث سجدات يسجد ثلاث سجدات و يصلى ركعة لانه ان ترك ثلاث سجدات من ثلاث ركعات فاذا سجدها فقد تمت صلاته فيتشهد وان ترك سجدة من احدى الأولين وسجدتين من الثالثة فعليه ثلاث سجدات وان ترك سجدتين من احدى الأولين فعليه سجدة وركعة فيجمع بين الكل ولو ترك أربع سجدات يسجد سجدتين و يصلى ركعتين والعبرة فى هذا للمؤداة لانها أقل فهذا رجل سجد سجدتين فان سجدهما فى ركعة فقد صلى ركعة فيصلى ركعتين أخراوين وان سجدهما فى ركعتين فقد تقيد بكل سجدة ركعة فعليه سجدتان ليتمهما ثم يصلى ركعة ففى حال عليه ركعتان وفى حال سجدتان وركعة فيجمع بين الكل احتياطا و يسجد سجدتين و يصلى ركعتين و بعد السجدتين الجلسة مختلف فيها وأكثرهم على أنه لا يقعد على ما مر و بين الركعتين يجلس لا محالة لجواز انها ثالثة وان ترك خمس سجدات يسجد سجدة و يصلى ركعتين لكن ينبغى أن ينوى بهذه السجدة عن الركعة التى قيدها بالسجدة لانه لو لم ينو وقد كان قيد الركعة الأولى بالسجدة لالتحقت هذه السجدة بالركوع الثانى أو الثالث على اختلاف الروايتين فيتقيد له ركعتان يتوقفان على سجدتين فاذا صلى ركعتين قبل أدائها بين السجدتين اللتين تتم بهما الركعتان المقيدتان فسدت فرضية صلاته فاذا نوى بهذه السجدة عن الركعة التى تقيدت بتلك السجدة تمت به فبعد ذلك يصلى ركعتين و يقعد بين الركعتين لان هذه ثانيته بيقين فلم يكن فى القعدة شبهة البدعة ولو ترك ست سجدات يسجد سجدتين و يصلى ركعتين لانه أتى بثلاث ركعات فيسجد سجدتين لتلتحقا بركوع منها على اختلاف الروايتين فتتم له ركعة ثم يصلى ركعة و يقعد لعدم شبهة البدعة ثم أخرى و يقعد فرضا هذا اذا كان لم يزد على عدد ركعات صلاته فاما اذا زاد بان صلى الغداة ثلاث ركعات فان ترك منها سجدة فسدت صلاته وكذلك اذا ترك سجدتين وثلاثا وان ترك أربعا لم تفسد والأصل فى هذه المسائل ان الصلاة متى دارت بين الجواز والفساد نحكم بفسادها احتياطا وان من انتقل من الفرض الى النفل وقيد النفل بالسجدة قبل اتمام الفرض بأن بقى عليه القعدة الاخيرة أو بقى عليه سجدة فسدت صلاته لما مر أن من ضرورة دخوله فى النفل خروجه عن الفرض وقد بقى عليه ركن فيفسد فرضه كما لو اشتغل بعمل آخر قبل تمام الفرض وأصل آخر انه اذا زاد على ركعات الفرض ركعة يضم الركعة الزائدة الى الركعات الاصلية و ينظر الى عددها ثم ينظر الى سجدات عددها فتكون سجدات الفجر بالمزيد ستا لانها مع الركعة الزائدة ثلاث ركعات ولكل ركعة سجدتان وسجدات الظهر بالمزيد عشرا وسجدات المغرب بالمزيد ثمانيا ثم ينظر ان كان المتروك أقل من النصف أو النصف يحكم بفساد صلاته لان من الجائز انه أتى فى كل ركعة بسجدة فتتقيد ركعات الفرض كلها ثم انتقل منها الى الركعة الزائدة

وهى الطوع قبل أداء ثلاث السجدات فتفسد صلاته وان كان المتروك أكثر من النصف يعلم يقينا أن المفروض مع
الزائد لم يتقيد الكل فان الفجر مع الزائد لم يتقيد بسجدتين بل لو تقيد تقيد ركعتان لا غير لان ثلاث ركعات
لا يتصور أن تتقيد بسجدتين فلم يوجد الانتقال الى النفل بعد وكذا خمس ركعات فى الظهر لا يتصور أن تتقيد
بأربع سجدات ولا المغرب مع الزيادة بثلاث سجدات فلا يتحقق الانتقال الى النفل ثم فى كل موضع لم تفسد فتكون
المؤديات أقل لا محالة فينظر الى المؤديات فى ذلك الفرض ثم يتمم الفرض على ما بينا واذا عرفت هذه الاصول
فنقول اذا صلى الغداة ثلاث ركعات وترك منها سجدة فسدت صلاته لانه ان تركها من الاولى أو من الثانية فسدت
لانه لما قيد الثالثة بسجدة فقد انعقدت نفلا فصار خارجا من الفرض ضرورة دخوله فى النفل فخرج من الفرض
وقد بقى عليه منه سجدة فقسد فرضه كما لو صلى الفجر ركعتين وترك منها سجدة فلم يسجدها حتى قام وذهب وان
تركها من الثالثة لا تفسد فدارت بين الجواز والفساد فنحكم بالفساد فان ترك سجدتين ان ترك سجدة من
الأولى وسجدة من الثانية فسدت صلاته لتقيد كل واحدة من ركعتى الفرض بسجدة ثم دخل فى النفل قبل الفراغ
من الفرض وكذا ان ترك سجدة من احدى الأولين وسجدة من الثالثة لان ترك سجدة من الأولين يكفى لفساد
الفرض لما قلنا وان تركهما من الثالثة لا يفسد فرضه لانه قد صلى ركعتين كل ركعة بسجدتين فاذا فى حالين تفسد
وفى حال تجوز ولو كانت تجوز فى حالين وتفسد فى حال للزم الفساد فههنا أولى وذكر محمد فى الأصل فى هذه المسئلة
قولين أما أحدهما فتفسد صلاته والقول الآخر لا تفسد صلاته وان أراد بالقولين الوجهين اللذين يحتمل أحدهما
الجواز والآخر الفساد على ما بينا فنحكم بالفساد ومن المشايخ من حقق القولين فقال فى قول تفسد لما قلنا وفى قول
لا تفسد لانه يحمل على ان السجدتين المتروكتين من الثالثة تحريا للجواز وهذا غير سديد لانه لو كان كذلك
لوجب أن يكون فيما اذا ترك سجدة واحدة قولان فى قول لا تفسد لانه يحمل على انه تركها من الثالثة تحريا
للجواز وكذلك لو ترك ثلاث سجدات تفسد لما قلنا ولو ترك أربع سجدات لا تفسد لان المتروك أكثر من النصف
فهذا الرجل ما سجد الا سجدتين سواء سجدهما فى ركعتين أو فى ركعة واحدة فلم يصر بذلك خارجا من الفرض الى
النفل لان الزائد على الركعتين أقل من ركعة فلم يصر منتقلا الى النفل بعد فلا يفسد فرضه وعليه أن يسجد سجدتين
ويتشهد ولا يسلم ثم يقوم و يصلى ركعة كاملة لأنه قد أتى بسجدتين فان كان أتى بهما فى ركعتين فعليه سجدتان
لا غير وان كان أتى بهما فى ركعة واحدة فعليه ركعة كاملة فيجمع بين الكل احتياطا و يسجد سجدتين أولا و يتشهد
ثم يقوم و يصلى ركعة لما ذكرنا فيما تقدم وصار هذا كما لو صلى الغداة ركعتين وترك منها سجدتين وجوابه ما ذكرنا
كذا هذا وكذلك لو ترك خمس سجدات لا تفسد لان هذا الرجل ما صلى الا ركعة واحدة فيسجد سجدة أخرى لتتم
الركعة ثم يصلى ركعة أخرى كما اذا صلى الغداة ركعتين وترك منها ثلاث سجدات والجواب فيه ما ذكرنا فكذا هذا
وكذلك لو ترك ست سجدات لانه لم يسجد شيأ وانما ركع ثلاث ركوعات فيأتى بسجدتين حتى يصير له ركعة كاملة ثم
يصلى ركعة أخرى كما اذا صلى الفجر ركعتين وترك منها أربع سجدات وعلى هذا اذا صلى الظهر أو العصر أو العشاء
خمسا وترك منها سجدة ثم قام وذهب ولو ترك منها سجدتين فكذلك الجواب ان تركهما من الأربع الأول وكذلك ان ترك
ثلاثا أو أربعا أو خمسا لاحتمال انه ترك من كل ركعة سجدة فترك ثلاثا من ثلاث وأربعا من الاربع وخمسا من
خمس وذلك جهة الفساد ولو ترك ست سجدات لا تفسد لان المتروك ههنا أكثر لأنه ما سجد الا أربع سجدات
فيسجد أربع سجدات أخر ثم يقوم و يصلى ركعتين و يكون كما اذا صلى أربع ركعات وترك منها أربع سجدات
والجواب والمعنى فيه ما ذكرنا هنالك كذا ههنا وكذلك ان ترك منها سبعا أو ثمانيا أو تسعا أو عشرا فالجواب فيه
كالجواب فيما اذا صلى أربعا وترك ثلاث سجدات أو سجدتين أو سجدة أو لم يسجد رأسا لا يختلف الجواب
ولا المعنى وقدمر ذلك كله وكذلك لو صلى المغرب أربع ركعات وترك منها سجدة أو سجدتين أو ثلاثا أو أربعا
فسدت صلاته لما ذكرنا فى الظهر والعصر والعشاء اذا صلاها خمسا وترك منها خمس سجدات أو أقل وان ترك منها

خمس سجدات أو ستا أو سبعا لا تفسد و ينظر الي المؤدى يكون حكمه حكم ما اذا صلى المغرب ثلاثا وترك منها ثلاث سجدات أو أربعا أو خمسا وهناك ينظر الي المؤدى من السجدات فيضم الى كل سجدة أداها سجدة ثم يتم صلاته على نحو ما ذكرنا هناك كذا ههنا ولو كبر رجل خلف الامام ثم نام فصلى امامه أربع ركعات وترك من كل ركعة سجدة ثم أحدث فقدم النائم بعد ما انتبه فانه يشير اليهم حتى لا يتبعوه فيصلي ركعة وسجدة ثم يسجد فيتبعه القوم فى السجدة الثانية وكذا يصلي الثانية والثالثة والرابعة والامام مسيء بتقديمه النائم ينبغي له أن يقدم من أدرك أول صلاته وكذا لو لم ينم ولكنه أحدث فتوضأ ثم جاء فقدمه فهذا حكمه مسافرا كان أو مقيما لا ينبغي للامام أن يقدمه ولا له أن يتقدم لانه لا يقدر على اتمام الصلاة على الوجه لانه ان اشتغل بقضاء السجدات كما وجب على الامام الأول لصار مرتكبا أمرا مكروها لانه مدرك والمدرك يأتي بالأول فالأول وان ابتدأ الأول فالاول فقد ألجأ القوم الى زيادة مكث فى الصلاة فانه يحتاج الى أن يشير لئلا يتبعوه فى كل ركعة مع سجدة فاذا سجد السجدة الثانية يتابعونه لانهم صلوا الركعات فليس لهم أن يصلوا ثانيا فلما كان تقدمه يؤدي الى أحد أمرين مكروهين لا ينبغي للامام أن يقدمه ولا أن يتقدم هو ولو تقدم مع هذا واشتغل بالمتروكات اولا وتابعه القوم جاز لكونه خليفة الامام الاول ثم وان كانت هذه السجدات لا تحتسب من صلاته لا يصير اقتداء المفترض بالمتنفل لان هذا لا يعد منه نفلا بل هو فى أداء هذه الافعال قائم مقام الاول وجعل كانه يؤدي الفرض نظيره ما ذكرنا فيما تقدم ان اماما لو رفع رأسه من الركوع فسبقه الحدث فقدم رجلا جاء ساعتئذ فتقدم انه يتم صلاة الامام فيسجد سجدتين ثم يقوم الي الركعة الثانية وان كانت السجدتان غير محسوبتين فى حقه فان الواجب عليه أن يقضي الركعة التى سبق بها بسجدتيها ومع ذلك جازت امامته لان السجدتين فرضان على الامام الاول وهو قائم مقامه ولو بدأ بالاول فالاول يصلي ركعة ويشير الي القوم لئلا يتبعوه لانهم صلوا هذه الركعة بسجدة فاذا سجد السجدة الثانية تابعه القوم لانهم لم يسجدوا هذه السجدة هكذا فى الركعات كلها واذا فعل هكذا جازت صلاته وصلاة القوم عند بعض مشايخنا وعند بعضهم تفسد صلاة الكل وانما وقع الاختلاف بينهم لان محمدا قال فى الكتاب بعد ما حكى جواب أبي حنيفة انه يصلي الاول فالاول والقوم لا يتابعونه فى كل ركعة فاذا انتهى الى السجدة تابعوه حكى محمد رحمه الله هذا ثم قال قلت أما تفسد عليه قال فلماذا قلت ان الامام مرة يصير اماما للقوم وغير امام مرة وهذا قبيح ولو كان هذا ركعة استحسنت فى ركعة ذكر محمد سؤاله هذا ولم يذكر جواب أبي حنيفة فمن مشايخنا من جعل حكاية هذا السؤال مع ترك الجواب اخبارا عن الرجوع وقال تفسد صلاته واعتمد على ما احتج به محمد وتقريره ان الاستخلاف ينبغي أن لا يجوز لان المؤتم يصير اماما وبين كونه مؤتما تابعا وبين كونه اماما متبوعا منافاة والصلاة فى نفسها لا تتجزأ حكما فمن كان فى بعض تابعا لا يجوز أن يصير متبوعا فى شيء منها لان صيرورته تابعا فى شيء بمنزلة صيرورته تابعا فى الكل لضرورة عدم التجزي وكذا صيرورته متبوعا فى بعض يصير بمنزلة صيرورته متبوعا فى الكل لعدم التجزي فاذا كان فى بعضها احسا تابعا وفى بعضها متبوعا كانه فى الكل تابع وفى الكل متبوع حكما لعدم التجزي حكما وذا لا يجوز الا أنا جوزنا الاستخلاف بالنص فيتقدر الجواز بقدر ما ورد فيه النص والنص ما ورد فيما يصير اماما مرارا ثم يصير مؤتما وهذا فى كل ركعة يؤديها مؤتما فاذا انتهى الي السجدة المتروكة من كل ركعة يصير اماما فبقي على أصل ما يقتضيه الدلائل وقول محمد استحسنت هذا فى ركعة واحدة أراد بذلك ان الامام لو ترك سجدة لا غير من ركعة فاستخلف هذا النائم وابتدأ الاول فالاول والقوم يتربصون بلوغه تلك السجدة فاذا سجدها سجدوا معه ثم بعده يصير مؤتما فى هذا القياس أن تفسد لانه يصير اماما مرة ومؤتما مرتين الا انا استحسنا وقلنا انه يجوز لان مثل هذا فى الجملة جائز فان الامام اذا سبقه الحدث فقدم مسبوقا يجوز وقبل الاستخلاف كان مؤتما وبعد الاستخلاف الى تمام صلاة الامام كان اماما ثم اذا تأخر وقدم غيره حتى سلم وقام المسبوق الى قضاء ما سبق عاد مؤتما من وجه بدليل انه لو اقتدى به غيره لم يجز اما فى مسئلتنا فيصير مؤتما واماما مرارا الا أن أكثر مشايخنا اجوزوا وقالوا لا تفسد صلاته ولا يجعل هذا رجوعا من

أبي حنيفة مع عدم النص على الرجوع ويحتمل انه أجاب أبو حنيفة ومحمد لم يذكر الجواب ووجه ذلك ان جواز الاستخلاف ان ثبت نصا لكونه معقول المعنى وهو الحاجة الى اصلاح الصلاة على ما ينافيها تقدم والحاجة ههنا متحققة فيجوز وقوله ان بين كون الشخص الواحد تابعا ومتبوعا منافاة فالمنافى شئ واحد مسلم اما فى شيئين فلا والصلاة أفعال متغايرة حقيقة فجاز أن يكون الشخص الواحد تابعا فى بعضها ومتبوعا فى بعض وبه تبين ان الصلاة متجزئة حقيقة لانها افعال متغايرة الا فى حق الجواز والفساد وهذا لان البعض موجود حقيقة فارتفاعه يكون بخلاف الحقيقة فلا يثبت الا بالشرع وفى حق الجواز والفساد قام الدليل بخلاف الحقيقة فغيرها فلم تبق متبعضة متجزئة فى حقهما فاما فى حق التبعية والمتبوعية فى غير أوان الحاجة انعقد الاجماع وفى أوان الحاجة لا اجماع والحقائق تتبدل بقدر الدليل الموجب للتغير والتبدل ولا دليل فى هذه الحالة بل ورد الشرع بتقرير هذه الحقيقة حيث جوز الاستخلاف فعلم ان الاستخلاف عند الحاجة جائز وكون الانسان مرة تابعا ومرة متبوعا غير مانع وينظر الى الحاجة لا الى ورود الشرع فى كل حالة من أحوال الحاجة ألا ترى ان فى الركعة الواحدة التى استحسن محمد لم يرد الشرع الخاص وما استدل به من مسئلة المسبوق لم يرد الشرع الخاص فيه وانما جاز لما ذكرنا من اعتبار الحقيقة فى موضع لم يرد الشرع بتغييرها ومن جعل ورود الشرع بالجواز لذى الحاجة ورودا فى كل محل تحققت الحاجة ألا ترى ان الشرع لم يرد بصلاة واحدة بالائمة الخمسة ومع ذلك جاز عند الحاجة وكذا الواحد اذا ائتم فسبق الامام الحدث تعين هذا الواحد للامامة فاذا جاء الاول صار مقتديا به ثم لو سبق الثانى حدث تعين الاول للامامة ثم اذا جاء هذا الثانى وسبق الاول حدث تعين هذا الثانى للامامة هكذا مرارا لكن لما تحققت الحاجة جوز وجعل النص الوارد فى الاستخلاف واردا فى كل محل تحققت الحاجة فيه فكذا هذا والله أعلم

﴿ فصل ﴾ وأما صلاة الجمعة فالكلام فيها يقع فى مواضع فى بيان فرضيتها وفى بيان كيفية الفريضة وفى بيان شرائطها وفى بيان قدرها وفى بيان ما يفسدها وفى بيان حكمها اذا فسدت أو خرج وقتها وفى بيان ما يستحب فى يوم الجمعة وما يكره فيه أما الاول فالجمعة فرض لا يسع تركها ويكفر جاحدها والدليل على فرضية الجمعة الكتاب والسنة واجماع الامة أما الكتاب فقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله قيل ذكر الله هو صلاة الجمعة وقيل هو الخطبة وكل ذلك حجة لان السعى الى الخطبة انما يجب لاجل الصلاة بدليل ان من سقطت عنه الصلاة لا يجب عليه السعى الى الخطبة فكان فرض السعى الى الخطبة فرضا للصلاة ولان ذكر الله يتناول الصلاة ويتناول الخطبة من حيث ان كل واحد منهما ذكر الله تعالى وأما السنة فالحديث المشهور وهو ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تعالى فرض عليكم الجمعة فى مقامى هذا فى يومى هذا فى شهرى هذا فى سنتى هذه فمن تركها فى حياتى أو بعد مماتى استخفافا بها او جحودا عليها وتهاونا بحقها وله امام عادل أو جائر فلا جمع الله شمله ولا بارك له فى أمره ألا لا صلاة له ألا لا زكاة له ألا لا حج له ألا لا صوم له الا أن يتوب فمن تاب تاب الله عليه وروى عن ابن عمر رضى الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من ترك ثلاث جمع تهاونا طبع الله على قلبه ومثل هذا الوعيد لا يلحق الا بترك الفرض وعليه اجماع الامة

﴿ فصل ﴾ وأما كيفية فرضيتها فقد اختلف فيها قال أبو حنيفة وأبو يوسف ان فرض الوقت هو الظهر فى حق المعذور وغير المعذور لكن غير المعذور وهو الصحيح المقيم الحر مأمور باسقاطه بأداء الجمعة حتما والمعذور مأمور باسقاطه على سبيل الرخصة حتى لو أدى الجمعة يسقط عنه الظهر وتقع الجمعة فرضا وان ترك الترخص يعود الامر الى العزيمة ويكون الفرض هو الظهر لا غير وعن محمد قولان فى قول قال فرض الوقت هو الجمعة ولكن له أن يسقطه بالظهر رخصة وفى قول قال الفرض احدهما غير عين ويتعين ذلك بتعيينه فعلا فايهما فعل تبين انه هو الفرض وقال زفر وقت الفرض هو الجمعة والظهر بدل عنها وهذا كله قول أصحابنا وقال الشافعى الجمعة ظهر قاصر وعندنا هى صلاة مبتدأة غير صلاة الظهر وفائدة الاختلاف تظهر فى بناء الظهر على تحريمة الجمعة بأن خرج

وقت الظهر وهو في صلاة الجمعة فعند أصحابنا يستقبل الظهر وعنده يتمها ظهرا أما الكلام مع الشافعي فانه احتج بما روى عن عمر وعائشة رضي الله عنهما انهما قالا انما قصرت الجمعة لاجل الخطبة ولان الوقت سبب لوجوب الظهر والوقت متى جعل سببا لوجوب صلاة كان سببا لوجوبها في كل يوم كسائر أوقات الصلاة ثم اذا وجد سبب القصر تقصر كما تقصر بعذر السفر وههنا وجد سبب القصر وهو الخطبة ومشقة قطع المسافة الى الجامع ولنا ان الجمعة مع الظهر صلاتان متغايرتان لانهما مختلفتان شروطا لما نذكر اختصاص الجمعة بشروط ليست للظهر والفرض الواحد لا تختلف شروطه بالقصر فكانا غيرين فلا يصح بناء أحدهما على الآخر كبناء العصر على الظهر بعد خروج وقت الظهر وأما حديث عمر وعائشة رضي الله عنهما ففيه بيان علة القصر أما ليس فيه أن المقصور ظهر وماذكره من المعنى غير سديد لأن الوقت قد يخلو عن فرضه اداء لعذر من الاعذار كوقت العصر عن العصر يوم عرفة بعرفة ووقت المغرب عن المغرب ليلة المزدلفة فكذا ههنا جاز أن يخلو وقت الظهر عن الظهر اداء ان كان لا يخلو عنه وجوبا لكنه يسقط عنه باداء الجمعة على ما نذكر وأما الخلاف بين أصحابنا رحمهم الله فبناء على الخلاف في كيفية العمل بالاحاديث المشهورة المتعارضة من حيث الظاهر فانه روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال وأول وقت الظهر حين تزول الشمس ونحو ذلك من الاحاديث من غير فصل بين الجمعة وغيره وقد وردت الاحاديث المشهورة في فرضية صلاة الجمعة في هذا الوقت بعينه على ماذكرنا والجمع بينهما فعلا غير مشروع بلا خلاف بين الائمة فمحمد رحمه الله على أحد قوليه عمل بطريق التناسخ فجعل الآخر وهو حديث الجمعة ناسخا للاول على ما هو الأصل عند معرفة التاريخ الا أنه رخص له أن يسقط الجمعة بالظهر وعلى القول الآخر قال انه قام دليل فرضية كل واحدة من الصلاتين ولا سبيل الى القول بفرضيتهما على الجمع ولهذا لو فعل احداهما أيتهما كانت سقط الفرض عنه فكان الفرض احداهما غير عين وانما يتعين بفعله وأبو حنيفة وأبو يوسف عملا بالاحاديث بطريق التوفيق اذ العمل بالحديثين أولى من نسخ أحدهما فقالا ان فرض الوقت هو الظهر لكن أمر باسقاط الظهر بالجمعة ليكون عملا بالدليلين بقدر الامكان ولهذا يجب قضاء الظهر بعد فوت الجمعة وخروج الوقت والقضاء خلف عن الاداء دل أن الظهر هو الأصل اذ الاربع لا تصلح أن تكون خلفا عن ركعتين وزفر يقول لما انتسخ الظهر بالجمعة دل أن الجمعة أصل ولما وجب القضاء بعد خروج الوقت باداء الظهر دل أنه بدل عن الجمعة اذا عرف هذا الاصل نخرج عليه المسائل فنقول من يصلي الظهر يوم الجمعة وهو غير معذور قبل صلاة الجمعة ولم يحضر الجمعة بعد ذلك ولم يؤدها يقع فرضا عند علمائنا الثلاثة حتى لا تلزمه الاعادة خلافا لزفر أما عند أبي حنيفة وأبي يوسف فلانه أدى فرض الوقت لأن فرض الوقت هو الظهر عندهما ولكنه أمر باسقاطه باداء الجمعة فاذا لم يؤد الجمعة بقي الفرض ذلك فاذا أداه فقد أدى فرض الوقت فلا يلزمه الاعادة وأما عند محمد فعلى أحد قوليه الفرض أحدهما غير عين ويتعين بفعله فاذا صلى الظهر تعين فرضا من الأصل وعلى قوله الآخر فرض الوقت وان كان هو الجمعة وهي العزيمة لكن له أن يسقطها بالظهر رخصة وقد ترخص بالظهر وفي قول زفر لما كان الظهر بدلا عن الجمعة وانما يجوز البدل عند العجز عن الاصل كما في التراب مع الماء وههنا هو قادر على الأصل فلا يجزيه البدل فتلزمه الاعادة وعلى هذا يخرج المعذور كالمريض والمسافر اذا صلى الظهر في بيته وحده أنه يقع فرضا في قول أصحابنا جميعا على اختلاف طرقهم أما عند أبي حنيفة وأبي يوسف فلأن فرض الوقت هو الظهر الا أن غير المعذور مأمور باسقاطه بالجمعة على طريق الحتم والمعذور مأمور باسقاطه بالجمعة بطريق الرخصة ولم يترخص فبقيت العزيمة وهي الظهر وقد أداها فتقع فرضا وأما عند محمد فلان الجمعة فرض عليه على طريق العزيمة لكن مع رخصة الترك وقد ترخص بتركها بالظهر وأما على قول زفر فلأن المفروض عليه الظهر بدلا عن الجمعة بعذر المرض والسفر وعلى هذا يخرج المعذور اذا صلى الظهر في بيته ثم شهد الجمعة وصلاها مع الامام أنه ينتقض ظهره ويصير تطوعا وفرضه الجمعة في قول أصحابنا الثلاثة لان القادر مأمور باسقاط الظهر بالجمعة

وقد قدر فاذا أدى انعقدت جمعته فرضا ولا تنعقد فرضا الا بعد ارتفاض الظهر لان اجتماع فرضى الوقت لا يتصور فيرتفض ظهره ضرورة انعقاد الجمعة فرضا وعند زفر لا يرتفض ظهره لان الظهر عنده خلف عن الجمعة فكان شرطه العجز عن الاصل وقد تحقق عند الاداء فصح الخلف فالقدرة على الاصل بعد ذلك لا تبطله وأما غير المعذور اذا صلى الظهر فى بيته ثم خرج الى الجمعة فهذا على أربعة أوجه أحدها اذا خرج من بيته وكان الامام قد فرغ من الجمعة حين خرج لا يرتفض ظهره بالاجماع والثانى اذا حضر الجامع وشرع فى الجمعة وأتمها مع الامام يرتفض ظهره عند علمائنا الثلاثة لما ذكرنا وأما عند زفر فلا يقع ظهره فرضا أصلا لانه خلف فيشترط له العجز عن الاصل ولم يوجد والثالث اذا شرع فى الجمعة ثم تكلم قبل اتمام الجمعة مع الامام يرتفض ظهره فى قول أبى حنيفة وفى قول أبى يوسف ومحمد لا يرتفض كذا ذكر الحسن بن زياد الاختلاف فى كتاب صلاته والرابع اذا حضر الجامع وقد كان فرغ الامام من الجمعة وحين خرج من البيت كان لم يفرغ فهو على هذا الاختلاف وحاصل الاختلاف أن عند أبى حنيفة باداء بعض الجمعة يرتفض ظهره وكذا بوجود ما هو من خصائص الجمعة وهو السعى وعندهما لا يرتفض وجه قولهما فى المسئلتين أن ارتفاض الظهر لضرورة صيرورة الجمعة فرضا لان اجتماع فرضى الوقت لا يتحقق ولم يوجد فلم يرتفض الظهر وهذا لان الحكم ببطلان ما صح وفرغ منه من حيث الظاهر لا يكون الا عن ضرورة ولا ضرورة قبل تمام الجمعة ووقوعها فرضا ولابى حنيفة أن ما أدى من البعض انعقد فرضا ولم ينعقد الفعل من الجمعة مع بقاء الظهر فرضا فكان من ضرورة انعقاد هذا الجزء من الجمعة فرضا ارتفاض الظهر وكذا السعى الى الجمعة من خصائص الجمعة فكان ملحقا بها ولن ينعقد فرضا مع بقاء الظهر فرضا وكان من ضرورة وقوعه فرضا ارتفاض الظهر به علل الشيخ أبو منصور الماتريدى وعلى هذا اذا شرع الرجل فى صلاة الجمعة ثم تذكر ان عليه الفجر فهذا على ثلاثة أوجه ان كان بحال لو اشتغل بالفجر لا تفوته الجمعة فعليه أن يقطع الجمعة ويبدأ بالفجر ثم بالجمعة مراعاة للترتيب فانه واجب عندنا وان كان بحال لو اشتغل بالفجر تفوته الجمعة والظهر عن الوقت يمضى فيها ولا يقطع بالاجماع لان الترتيب ساقط عنه لضيق الوقت وان كان بحال لو اشتغل بالفجر تفوته الجمعة ولكن لا يفوته الظهر فعلى قول أبى حنيفة وأبى يوسف يصلى الفجر ثم يصلى الظهر ولا تجزئه الجمعة وعلى قول محمد يمضى فى الجمعة ولا يقطع لان عنده فرض الوقت هو الجمعة وهو يخاف فوتها لو اشتغل بالفجر فيسقط عنه الترتيب كما لو تذكر العشاء فى صلاة الفجر وهو يخاف طلوع الشمس لو اشتغل بالعشاء وعندهما فرض الوقت هو الظهر وأنه لا يفوت بالاشتغال بالفائتة فلا يسقط الترتيب والله أعلم

﴿فصل﴾ وأما بيان شرائط الجمعة فللجمعة شرائط بعضها يرجع الى المصلى وبعضها يرجع الى غيره أما الذى يرجع الى المصلى فستة العقل والبلوغ والحرية والذكورة والاقامة وصحة البدن فلا تجب الجمعة على المجانين والصبيان والعبيد الا باذن مواليهم والمسافرين والزمنى والمرضى أما العقل والبلوغ فلان صلاة الجمعة اختصت بشرائط لم تشترط فى سائر الصلوات ثم لما كانا شرط الوجوب سائر الصلوات فلان يكونا شرط الوجوب هذه الصلاة أولى وأما الحرية فلان منافع العبد مملوكة لمولاه الا فيما استثنى وهو اداء الصلوات الخمس على طريق الانفراد دون الجماعة لما فى الحضور الى الجماعة وانتظار الامام والقوم من تعطيل كثير من المنافع على المولى ولهذا لا يجب عليه الحج والجهاد وهذا المعنى موجود فى السعى الى الجمعة وانتظار الامام والقوم فسقطت عنه الجمعة وأما الاقامة فلان المسافر يحتاج الى دخول المصر وانتظار الامام والقوم فيتخلف عن القافلة فيلحقه الحرج وأما المريض فلانه عاجز عن الحضور أو يلحقه الحرج فى الحضور وأما المرأة فلانها مشغولة بخدمة الزوج ممنوعة عن الخروج الى محافل الرجال لكون الخروج سببا للفتنة ولهذا لا جماعة عليهن ولا جمعة عليهن أيضا والدليل على أنه لا جمعة على هؤلاء ما روى عن جابر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فعليه الجمعة الا

مسافرا او مملوكا أو صبيا أو امرأة أو مريضا فمن استغنى عنها بلهو أو تجارة استغنى الله عنه والله غنى حميد وأما الاعمى
فهل تجب عليه اجمعوا على أنه اذا لم يجد قائدا لا تجب عليه كما لا تجب على الزمن وان وجد من يحمله وأما اذا وجد
قائدا اما بطريق التبرع أو كان له مال يمكنه أن يستأجر قائدا فكذلك فى قول أبى حنيفة وفى قول أبى يوسف ومحمد
يجب وهو على الاختلاف فى الحج اذا كان له زاد وراحلة وأمكنه أن يستأجر قائدا أو وعد له انسان أن يقوده الى مكة
ذاهبا وجائيا لا يجب عليه الحج عند أبى حنيفة وعندهما يجب والمسئلة نذكرها فى كتاب الحج ان شاء الله تعالى ثم
هؤلاء الذين لا جمعة عليهم اذا حضروا الجامع وأدوا الجمعة فمن لم يكن من أهل الوجوب كالصبى والمجنون فصلاة
الصبى تكون تطوعا ولا صلاة للمجنون رأسا ومن هو من أهل الوجوب كالمريض والمسافر والعبد والمرأة وغيرهم
تجزيهم ويسقط عنهم الظهر لان امتناع الوجوب عليهم لما ذكرنا من الاعذار وقد زالت وصار الاذن من المولى
موجودا دلالة وقد روى عن الحسن البصرى أنه قال كن النساء يجمعن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقال
لهن لا تخرجن الا تفلات غير متطيبات وفرق بين هذا وبين الحج فى العبد فانه لو أدى الحج مع مولاه لا يحكم بجوازه
حتى يؤاخذ بحجة الاسلام بعد الحرية والفرق أن المنع من الجمعة كان لنظر المولى والنظر ههنا فى الحكم بالجواز
لانا لو لم نجوز وقد تعطلت منافعه على المولى لوجب عليه الظهر فتتعطل عليه منافعه ثانيا فينقلب النظر ضررا
وذا ليس بحكمة فتبين فى الآخرة أن النظر فى الحكم بالجواز فصار مأذونا دلالة كالعبد المحجور عليه اذا آجر نفسه أنه
لا يجوز ولو سلم نفسه للعمل يجوز ويجب كمال الاجرة لما ذكرنا كذا هذا بخلاف الحج فان هناك لا يتبين ان النظر
للمولى فى الحكم بالجواز لانه لا يؤاخذ للحال بشئ آخر اذا لم نحكم بجوازه بل يخاطب بحجة الاسلام بعد الحرية فلا
يتعطل على المولى منافعه فهو الفرق وأما الشرائط التى ترجع الى غير المصلى فخمسة فى ظاهر الروايات المصر
الجامع والسلطان والخطبة والجماعة والوقت اما المصر الجامع فشرط وجوب الجمعة وشرط صحة أدائها
عند أصحابنا حتى لا تجب الجمعة الا على أهل المصر ومن كان ساكنا فى توابعه وكذا لا يصح اداء الجمعة الا
فى المصر وتوابعه فلا تجب على أهل القرى التى ليست من توابع المصر ولا يصح اداء الجمعة فيها وقال
الشافعى المصر ليس بشرط للوجوب ولا لصحة الاداء فكل قرية يسكنها أربعون رجلا من الاحرار المقيمين
لا يظعنون عنها شتاء ولا صيفا تجب عليهم الجمعة ويقام بها الجمعة واحتج بما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما
أنه قال أول جمعة جمعت فى الاسلام بعد الجمعة بالمدينة لجمعة جمعت بجؤاثى وهى قرية من قرى عبد القيس بالبحرين
وروى عن أبى هريرة أنه كتب الى عمر يسأله عن الجمعة بجؤاثى فكتب اليه ان اجمع بها وحيث ما كنت ولان جواز
الصلاة مما لا يختص بمكان دون مكان كسائر الصلوات ولنا ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال لا جمعة
ولا تشريق الا فى مصر جامع وعن على رضى الله تعالى عنه لا جمعة ولا تشريق ولا فطر ولا أضحى الا فى مصر جامع
وكذا النبى صلى الله عليه وسلم كان يقيم الجمعة بالمدينة وما روى الاقامة حولها وكذا الصحابة رضى الله
تعالى عنهم فتحوا البلاد ونصبوا المنابر الا فى الامصار فكان ذلك اجماعا منهم على أن المصر شرط ولأن
الظهر فريضة فلا يترك الا بنص قاطع والنص ورد بتركها الى الجمعة فى الأمصار ولهذا لا تؤدى الجمعة فى البرارى
ولان الجمعة من أعظم الشعائر فتختص بمكان اظهار الشعائر وهو المصر وأما الحديث فقد قيل ان جؤاثى مصر
بالبحرين واسم القرية ينطلق على البلدة العظيمة لانها اسم لما اجتمع فيها من البيوت قال تعالى واسئل القرية التى كنا
فيها وهى مصر وقال وكأين من قرية هى أشد قوة من قريتك التى أخرجتك أهلكناهم وهى مكة وما ذكر من المعنى
غير سديد لانه يبطل بالبرارى ثم لا بد من معرفة حد المصر الجامع ومعرفة ما هو من توابعه اما المصر الجامع فقد
اختلفت الاقاويل فى تحديده ذكر الكرخى أن المصر الجامع ما أقيمت فيه الحدود ونفذت فيه الاحكام وعن أبى
يوسف روايات ذكر فى الاملاء كل مصر فيه منبر وقاض ينفذ الاحكام ويقيم الحدود فهو مصر جامع تجب على
أهله الجمعة وفى رواية قال اذا اجتمع فى قرية من لا يسعهم مسجد واحد بنى لهم الامام جامعا ونصب لهم من يصلى

بهم الجمعة وفى رواية لو كان فى القرية عشرة آلاف أو أكثر أمرتهم باقامة الجمعة فيها وقال بعض أصحابنا المصر الجامع ما يتعيش فيه كل محترف بحرفته من سنة الى سنة من غير ان يحتاج الى الانتقال الى حرفة أخرى وعن أبى عبد الله البلخى انه قال أحسن ما قيل فيه اذا كانوا بحال لو اجتمعوا فى أكبر مساجدهم لم يسعهم ذلك حتى احتاجوا الى بناء مسجد الجمعة فهذا مصر تقام فيه الجمعة وقال سفيان الثورى المصر الجامع ما يعده الناس مصرا عند ذكر الامصار المطلقة وسئل أبو القاسم الصفار عن حد المصر الذى تجوز فيه الجمعة فقال ان تكون لهم منعة لو جاءهم عدو قدروا على دفعه فحينئذ جاز ان يمصر وتمصره أن ينصب فيه حاكم عدل يجرى فيه حكما من الاحكام وهو أن يتقدم اليه خصمان فيحكم بينهما وروى عن أبى حنيفة انه بلدة كبيرة فيها سكك وأسواق ولها رساتيق وفيها وال يقدر على انصاف المظلوم من الظالم بحشمه وعلمه أو علم غيره والناس يرجعون اليه فى الحوادث وهو الاصح وأما تفسير توابع المصر فقد اختلفوا فيها روى عن أبى يوسف ان المعتبر فيه سماع النداء ان كان موضعا يسمع فيه النداء من المصر فهو من توابع المصر والافلا وقال الشافعى اذا كان فى القرية أقل من أربعين فعليهم دخول المصر اذا سمعوا النداء وروى ابن سماعة عن أبى يوسف كل قرية متصلة بربض المصر فهى من توابعه وان لم تكن متصلة بالربض فليست من توابع المصر وقال بعضهم ما كان خارجا عن عمران المصر فليس من توابعه وقال بعضهم المعتبر فيه قدر ميل وهو ثلاث فراسخ وقال بعضهم ان كان قدر ميل أو ميلين فهو من توابع المصر والافلا وبعضهم قدره بستة أميال ومالك قدره بثلاثة أميال وعن أبى يوسف انها تجب فى ثلاث فراسخ وعن الحسن البصرى انها تجب فى أربع فراسخ وقال بعضهم ان أمكنه ان يحضر الجمعة ويبيت باهله من غير تكلف تجب عليه الجمعة والافلا وهذا حسن ويتصل بهذا اقامة الجمعة فى أيام الموسم بمنى قال أبو حنيفة وأبو يوسف تجوز اقامة الجمعة بها اذا كان المصلى بهم الجمعة هو الخليفة أو أمير العراق أو أمير الحجاز أو أمير مكة سواء كانوا مقيمين أو مسافرين أو رجلا مأذونا من جهتهم ولو كان المصلى بهم الجمعة أمير الموسم وهو الذى أمر بتسوية أمور الحجاج لا غير لا يجوز سواء كان مقيما أو مسافرا الا انه غير مأمور باقامة الجمعة الا اذا كان مأذونا من جهة أمير العراق أو أمير مكة وقيل ان كان مقيما يجوز وان كان مسافرا لا يجوز والصحيح هو الاول وقال محمد لا تجوز الجمعة بمنى واجمعوا على انه لا تجوز الجمعة بعرفات وان أقامها أمير العراق أو الخليفة نفسه وقال بعض مشايخنا ان الخلاف بين أصحابنا فى هذا بناء على أن منى من توابع مكة عندهما وعند محمد ليس من توابعها وهذا غير سديد لأن بينهما أربعة فراسخ وهذا قول بعض الناس فى تقدير التوابع فاما عندنا فبخلافه على ما مر والصحيح أن الخلاف فيه بناء على أن المصر الجامع شرط عندنا الا أن محمدا يقول ان منى ليس بمصر جامع بل هو قرية فلا تجوز الجمعة بها كما لا تجوز بعرفات وهما يقولان انها تتمصر فى أيام الموسم لان لها بناء وينقل اليها الاسواق ويحضرها وال يقيم الحدود وينفذ الاحكام فالتحق بسائر الامصار بخلاف عرفات فانها مفازة فلا تتمصر باجتماع الناس وحضرة السلطان وهل تجوز صلاة الجمعة خارج المصر منقطعا عن العمران أم لا ذكر فى الفتاوى رواية عن أبى يوسف ان الامام اذا خرج يوم الجمعة مقدار ميل أو ميلين فحضرته الصلاة فصلى جاز وقال بعضهم لا تجوز الجمعة خارج المصر منقطعا عن العمران وقال بعضهم على قول أبى حنيفة وأبى يوسف يجوز وعلى قول محمد لا يجوز كما اختلفوا فى الجمعة بمنى وأما اقامة الجمعة فى مصر واحد فى موضعين فقد ذكر الكرخى انه لا بأس بان يجمعوا فى موضعين أو ثلاثة عند محمد هكذا ذكر وعن أبى يوسف روايتان فى رواية قال لا يجوز الا اذا كان بين موضعى الاقامة نهر عظيم كدجلة أو نحوها فيصير بمنزلة مصرين وقيل انما تجوز على قوله اذا كان لا جسر على النهر فاما اذا كان عليه جسر فلا لان له حكم مصر واحد وكان يأمر بقطع الجسر يوم الجمعة حتى ينقطع الفصل وفى رواية قال يجوز فى موضعين اذا كان المصر عظيما ولم يجز فى الثلاث وان كان بينهما نهر صغير لا يجوز فان أدوها فى موضعين فالجمعة لمن سبق منهما وعلى الآخرين ان يعيدوا

الظهر

الظهر وان أدوها معا أو كان لا يدرى كيف كان لا تجوز صلاتهم وروى محمد عن أبى حنيفة انه يجوز الجمع فى
موضعين أو ثلاثة أو أكثر من ذلك وذكر محمد فى نوادر الصلاة وقال لو أن أميرا أمر انسانا ان يصلى بالناس الجمعة
فى المسجد الجامع وانطلق هو الى حاجة له ثم دخل المصر فى بعض المساجد وصلى الجمعة قال تجزئ أهل المصر الجامع
ولا تجزئه الا أن يكون أعلم الناس بذلك فيجوز وهذا كجمعة فى موضعين وقال أيضا لو خرج الامام يوم الجمعة
للاستسقاء يدعو وخرج معه ناس كثير وخلف انسانا يصلى بهم فى المسجد الجامع فلما حضرت الصلاة صلى بهم الجمعة
فى الجبانة وهى على قدر غلوة من مصره وصلى خليفته فى المصر فى المسجد الجامع قال تجزئهما جميعا فهذا يدل على
أن الجمعة تجوز فى موضعين فى ظاهر الرواية وعليه الاعتماد انه تجوز فى موضعين ولا تجوز فى أكثر من ذلك فانه
روى عن على رضى الله عنه انه كان يخرج الى الجبانة فى العيد ويستخلف فى المصر من يصلى بضعفة الناس
وذلك بمحضر من الصحابة رضى الله عنهم ولما جاز هذا فى صلاة العيد فكذا فى صلاة الجمعة لانهما فى اختصاصهما
بالمصر سيان ولان الحرج يندفع عند كثرة الزحام بموضعين غالبا فلا يجوز أكثر من ذلك وما روى عن محمد
من الاطلاق فى ثلاث مواضع محمول على موضع الحاجة والضرورة وأما السلطان فشرط أداء الجمعة عندنا حتى
لا يجوز اقامتها بدون حضرته أو حضرة نائبه وقال الشافعى السلطان ليس بشرط لان هذه صلاة مكتوبة فلا
يشترط لاقامتها السلطان كسائر الصلوات ولنا أن النبى صلى الله عليه وسلم شرط الامام لالحاق الوعيد بتارك
الجمعة بقوله فى ذلك الحديث وله امام عادل أو جائر وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال أربع الى الولاة
وعد من جملتها الجمعة ولانه لو لم يشترط السلطان لادى الى الفتنة لان هذه صلاة تؤدى بجمع عظيم والتقدم على
جميع أهل المصر يعد من باب الشرف وأسباب العلو والرفعة فيتسارع الى ذلك كل من جبل على علو الهمة والميل الى
الرياسة فيقع بينهم التجاذب والتنازع وذلك يؤدى الى التقاتل والتقالى ففوض ذلك الى الوالى ليقوم به أو ينصب
من رآه أهلا له فيمتنع غيره من الناس عن المنازعة لما يرى من طاعة الوالى أو خوفا من عقوبته ولانه لو لم يفوض
الى السلطان لا يخلو اما أن تؤدى كل طائفة حضرت الجامع فيؤدى الى تفويت فائدة الجمعة وهى اجتماع
الناس لاحراز الفضيلة على الكمال واما أن لا تؤدى الا مرة واحدة فكانت الجمعة للاولين وتفوت عن
الباقين فاقتضت الحكمة ان تكون اقامتها متوجهة الى السلطان ليقيمها بنفسه أو بنائبه عند حضور عامة
أهل البلدة مع مراعاة الوقت المستحب والله أعلم هذا اذا كان السلطان أو نائبه حاضرا فاما اذا لم يكن اماما بسبب
الفتنة أو بسبب الموت ولم يحضر وال آخر بعد حتى حضرت الجمعة ذكر الكرخى أنه لا بأس أن يجمع الناس على
رجل حتى يصلى بهم الجمعة وهكذا روى عن محمد ذكره فى العيون لما روى عن عثمان رضى الله عنه أنه لما حوصر
قدم الناس عليا رضى الله عنه فصلى بهم الجمعة وروى فى العيون عن أبى حنيفة فى والى مصر مات ولم يبلغ الخليفة
موته حتى حضرت الجمعة فان صلى بهم خليفة الميت أو صاحب الشرط او القاضى أجزأهم وان قدم العامة رجلا
لم يجز لان هؤلاء قائمون مقام الاول فى الصلاة حال حياته فكذا بعد وفاته ما لم يفوض الخليفة الولاية الى غيره وذكر
فى نوادر الصلاة أن السلطان اذا كان يخطب فجاء سلطان آخر ان أمره أن يتم الخطبة يجوز ويكون ذلك القدر خطبة
ويجوز له أن يصلى بهم الجمعة لانه خطب بأمره فصار نائبا عنه وان لم يأمره بالاتمام ولكنه سكت حتى أتم الاول
خطبته فأراد الثانى أن يصلى بتلك الخطبة لا يجوز الجمعة وله أن يصلى الظهر لان سكوته محتمل يحتمل أن يكون
أمرا ويحتمل أن لا يكون أمرا فلا يعتبر مع الاحتمال وكذلك اذا حضر الثانى وقد فرغ الاول من خطبته فصلى
الثانى بتلك الخطبة لا يجوز لانها خطبة امام معزول ولم توجد الخطبة من الثانى والخطبة شرط هذا كله اذا علم
الاول بحضور الثانى وان لم يعلم فخطب وصلى والثانى ساكت يجوز لانه لا يصير معزولا الا بالعلم كالوكيل الا اذا
كتب اليه كتاب العزل أو أرسل اليه رسولا فصار معزولا وأما العبد اذا كان سلطانا فجمع بالناس أو أمر غيره
جاز وكذا اذا كان حرا مسافرا وهذا قول أصحابنا الثلاثة وقال زفر شرط صحة الجمعة هو الامام الذى هو حر مقيم

حتى اذا كان عبدا أو مسافرا لا تصح منه اقامة الجمعة وجه قول زفر انه لا جمعة على العبد والمسافر قال النبي صلى الله عليه وسلم أربعة لا جمعة عليهم المسافر والمريض والعبد والمرأة فلو جمع بالناس كان متطوعا في اداء الجمعة واقتداء المفترض بالمتنفل لا يجوز ولنا ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه صلى الجمعة بالناس عام فتح مكة وكان مسافرا حتى قال لهم في صلاة الظهر بعد ما صلى ركعتين وسلم أتموا صلاتكم يا أهل مكة فانا قوم سفر وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال أطيعوا السلطان ولو أمر عليكم عبد حبشي أجدع ولو لم يصلح اماما لم تفترض طاعته ولانهما من أهل الوجوب الا انه رخص لهما التخلف عنها والاشتغال بتسوية أسباب السفر وخدمة المولى نظرا فاذا حضر الجامع لم يسلك طريقة الترخص واختار العزيمة فيعود حكم العزيمة ويلتحق بالاحرار المقيمين كالمسافر اذا صام رمضان فيصح الاقتداء به وبه تبين ان هذا اقتداء المفترض بالمفترض فيصح وأما المرأة والصبي العاقل فلا يصح منهما اقامة الجمعة لانهما لا يصلحان للامامة في سائر الصلوات ففي الجمعة أولى الا ان المرأة اذا كانت سلطانا فامرت رجلا صالحا للامامة حتى صلى بهم الجمعة جاز لان المرأة تصلح سلطانا أو قاضيا في الجملة فتصح امامتها وأما الخطبة فالكلام في الخطبة في مواضع في بيان كونها شرطا لجواز الجمعة وفي بيان وقت الخطبة وفي بيان كيفية الخطبة ومقدارها وفي بيان ما هو المسنون في الخطبة وفي بيان محظورات الخطبة أما الاول فالدليل على كونها شرطا قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله والخطبة ذكر الله فتدخل في الامر بالسعي لها من حيث هي ذكر الله أو المراد من الذكر الخطبة وقد أمر بالسعي الى الخطبة فدل على وجوبها وكونها شرطا لانعقاد الجمعة وعن عمر وعائشة رضى الله عنهما انهما قالا انما قصرت الصلاة لاجل الخطبة اخبرا أن شطر الصلاة سقط لاجل الخطبة وشطر الصلاة كان فرضا فلا يسقط الا لتحصيل ما هو فرض ولان ترك الظهر بالجمعة عرف بالنص والنص ورد بهذه الهيئة وهى وجوب الخطبة ثم هى وان كانت قائمة مقام ركعتين شرط وليست بركن لان صلاة الجمعة لا تقام بالخطبة فلم تكن من أركانها وأما وقت الخطبة فوقت الجمعة وهو وقت الظهر لكن قبل صلاة الجمعة لما ذكرنا انها شرط الجمعة وشرط الشئ يكون سابقا عليه وهكذا فعلها رسول الله صلى الله عليه وسلم ووقت الخطبة بعرفة قبل الصلاة أيضا لكنها سنت لتعليم المناسك واما الخطبة في العيدين فوقتها بعد الصلاة وهى سنة لما نذكر ان شاء الله تعالى واما كيفية الخطبة ومقدارها فقد قال أبو حنيفة ان الشرط أن يذكر الله تعالى على قصد الخطبة كذا نقل عنه في الامالي مفسرا قل الذكر أم كثر حتى لو سبح أو هلل أو حمد الله تعالى على قصد الخطبة اجزأه وقال أبو يوسف ومحمد الشرط أن يأتي بكلام يسمى خطبة في العرف وقال الشافعي الشرط ان يأتي بخطبتين بينهما جلسة لان الله تعالى قال فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع وهذا ذكر مجمل ففسره النبي صلى الله عليه وسلم بفعله وتبين ان الله تعالى أمر بخطبتين ولهما ان المشروط هو الخطبة والخطبة في المتعارف اسم لما يشتمل على تحميد الله والثناء عليه والصلاة على رسوله صلى الله عليه وسلم والدعاء للمسلمين والوعظ والتذكير لهم فينصرف المطلق الى المتعارف ولابي حنيفة طريقان أحدهما ان الواجب هو مطلق ذكر الله لقوله فاسعوا الى ذكر الله وذكر الله تعالى معلوم لا جهالة فيه فلم يكن مجملا لانه تطاوع العمل من غير بيان يقترن به فتقييده بذكر يسمى خطبة أو بذكر طويل لا يجوز الا بدليل والثاني أن يقيد ذكر الله تعالى بما يسمى خطبة لكن اسم الخطبة في حقيقة اللغة يقع على ما قلنا فانه روى عن عثمان رضى الله عنه انه لما استخلف خطب في أول جمعة فلما قال الحمد لله ارتج عليه فقال أنتم الى امام فعال أحوج منكم الى امام قوال وان أبا بكر وعمر كانا يعدان لهذا المكان مقالا وستأتيكم الخطب من بعد وأستغفر الله لي ولكم ونزل وصلى بهم الجمعة وكان ذلك بحضر من المهاجرين والانصار وصلوا خلفه وما أنكروا عليه صنيعه مع انهم كانوا موصوفين بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر فكان هذا اجماعا من الصحابة رضى الله عنهم على ان الشرط هو مطلق ذكر الله تعالى ومطلق ذكر الله تعالى مما ينطلق عليه اسم الخطبة لغة وان كان لا ينطلق عليه عرفا وتبين بهذا ان الواجب هو الذكر لغة وعرفا وقد وجد أو ذكر هو خطبة لغة وان لم يسم خطبة في العرف وقد أتى به وهذا لان العرف انما يعتبر في

معاملات الناس فيكون دلالة على غرضهم وأما فى أمر بين العبد وبين ربه فيعتبر فيه حقيقة اللفظ لغة وقد وجد على ان هذا القدر من الكلام يسمى خطبة فى المتعارف ألا ترى الى ماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال للذى قال من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن عصاهما فقد غوى بئس الخطيب انت سماه خطيبا بهذا القدر من الكلام وأما سنن الخطبة فمنها أن يخطب خطبتين على ماروى عن الحسن بن زياد عن أبى حنيفة انه قال ينبغى أن يخطب خطبة خفيفة يفتتح فيها بحمد الله تعالى ويثنى عليه ويتشهد ويصلى على النبى صلى الله عليه وسلم ويعظ ويذكر ويقرأ سورة ثم يجلس جلسة خفيفة ثم يقوم فيخطب خطبة أخرى يحمد الله تعالى ويثنى عليه ويصلى على النبى صلى الله عليه وسلم ويدعو للمؤمنين والمؤمنات ويكون قدر الخطبة قدر سورة من طوال المفصل لماروى عن جابر بن سمرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يخطب خطبتين قائما يجلس فيما بينهما جلسة خفيفة ويتلو آيات من القرآن وكان الشيخ الامام أبو بكر محمد بن الفضل البخارى يستحب أن يقرأ الخطيب فى خطبته يوم تجد كل نفس ماعملت من خير محضرا ثم القعدة بين الخطبتين سنة عندنا وكذا القراءة فى الخطبة وعند الشافعى شرط والصحيح مذهبنا لان الله تعالى أمر بالذكر مطلقا عن قيد القعدة والقراءة فلا تجعل شرطا بخبر الواحد لانه يصير ناسخا لحكم الكتاب وانه لا يصلح ناسخا له ولكن يصلح مكملا له فقلنا ان قدر ماثبت بالكتاب يكون فرضا وماثبت بخبر الواحد يكون سنة عملا بهما بقدر الامكان وعن ابن عباس رضى الله عنهما انه كان يخطب خطبة واحدة فلما ثقل أى أسن جعلها خطبتين وقعد بينهما فهذا دليل على ان القعدة للاستراحة لا انه شرط لازم ومنها الطهارة فى حالة الخطبة فهى سنة عندنا وليست بشرط حتى ان الامام اذا خطب وهو جنب أو محدث فانه يعتبر شرطا لجواز الجمعة وعند أبى يوسف لا يجوز وهو قول الشافعى لان الخطبة بمنزلة شطر الصلاة لماذكرنا من الاثر ولهذا لا تجوز فى غير وقت الصلاة فيشترط لها الطهارة كما تشترط للصلاة ولنا انه ليس فى ظاهر الرواية شرط الطهارة ولانها من باب الذكر والمحدث والجنب لا يمنعان من ذكر الله تعالى والاعتبار بالصلاة غير سديد ألا ترى انها تؤدى مستدبر القبلة ولا يفسدها الكلام بخلاف الصلاة ثم لم يذكر اعادة الخطبة ههنا وذكر فى اذان الجنب انه يعاد والفرق ان الاذان تحلى بحلية الصلاة وهى استقبال القبلة بخلاف الخطبة فكان الخلل المتمكن فى الاذان أشد وكثير النقص مستحق الرفع دون قليله كما يجبر نقص ترك الواجب بسجدتى السهو دون ترك السنن ويحتمل أن تكون الاعادة مستحبة فى الموضعين كذا ذكر فى نوادر أبى يوسف انه يعيدها وان لم يعدها جاز لانه ليس من شرطها استقبال القبلة هكذا ذكر اشار الى انها ليست نظير الصلاة فلا تشترط لها الطهارة الا انها سنة لان السنة هى الوصل بين الخطبة والصلاة ولا يمكن من اقامة هذه السنة الا بالطهارة ومنها أن يخطب قائما فالقيام سنة وليس بشرط حتى لو خطب قاعدا يجوز عندنا لظاهر النص وكذا روى عن عثمان انه كان يخطب قاعدا حين كبر واسن ولم ينكر عليه أحد من الصحابة الا انه مسنون فى حال الاختيار لان النبى صلى الله عليه وسلم كان يخطب قائما وروى ان رجلا سأل ابن مسعود رضى الله عنه أكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب قائما أو قاعدا فقال ألست تقرأ قوله تعالى وتركوك قائما ومنها أن يستقبل القوم بوجهه ويستدبر القبلة لان النبى صلى الله عليه وسلم هكذا كان يخطب وكذا السنة فى حق القوم أن يستقبلوه بوجوههم لان الاسماع والاستماع واجب للخطبة وذا لا يتكامل الا بالمقابلة وروى عن أبى حنيفة انه كان لا يستقبل الامام بوجهه حتى يفرغ المؤذن من الاذان فاذا أخذ الامام فى الخطبة انحرف بوجهه اليه ومنها أن لا يطول الخطبة لان النبى صلى الله عليه وسلم أمر بتقصير الخطب وعن عمر رضى الله عنه انه قال طولوا الصلاة وقصروا الخطبة وقال ابن مسعود طول الصلاة وقصر الخطبة من فقه الرجل أى أن هذا مما يستدل به على فقه الرجل وأما محظورات الخطبة فمنها انه يكره الكلام حالة الخطبة وكذا قراءة القرآن وكذا الصلاة وقال الشافعى اذا دخل الجامع والامام فى الخطبة ينبغى أن يصلى ركعتين خفيفتين تحية المسجد احتج الشافعى بماروى عن جابر ابن عبد الله رضى الله عنه انه قال دخل سليك الغطفانى يوم الجمعة والنبى صلى الله عليه وسلم يخطب فقال له

أصليت قال لا قال فصل ركعتين فقد أمره بتحية المسجد حالة الخطبة ولنا قوله تعالى فاستمعوا له وأنصتوا والصلاة تفوت الاستماع والانصات فلا يجوز ترك الفرض لاقامة السنة والحديث منسوخ كان ذلك قبل وجوب الاستماع ونزول قوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا دل عليه ما روى عن ابن عمر رضى الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر سليكا ان يركع ركعتين ثم نهى الناس أن يصلوا والامام يخطب فصار منسوخا أو كان سليك مخصوصا بذلك والله أعلم وكذا كل ما شغل عن سماع الخطبة من التسبيح والتهليل والكتابة ونحوها بل يجب عليه أن يستمع ويسكت وأصله قوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا قيل نزلت الآية فى شأن الخطبة أمر بالاستماع والانصات ومطلق الامر للوجوب وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من قال لصاحبه والامام يخطب انصت فقد لغا ومن لغا فلا صلاة له ثم ما ذكرنا من وجوب الاستماع والسكوت فى حق القريب من الخطيب فاما البعيد منه اذا لم يسمع الخطبة كيف يصنع اختلف المشايخ فيه قال محمد بن سلمة البلخى الانصات له أولى من قراءة القرآن وهكذا روى المعلى عن أبي يوسف وهو اختيار الشيخ الامام أبي بكر محمد بن الفضل البخارى ووجهه ما روى عن عمر وعثمان انهما قالا ان أجر المنصت الذى لا يسمع مثل أجر المنصت السامع ولانه فى حال قربه من الامام كان مأمورا بشيئين الاستماع والانصات وبالبعد ان عجز عن الاستماع لم يعجز عن الانصات فيجب عليه وعن نصير بن يحيى انه أجاز له قراءة القرآن سرا وكان الحكم بن زهير من أصحابنا ينظر فى كتب الفقه ووجهه ان الاستماع والانصات انما وجب عند القرب ليشتركوا فى ثمرات الخطبة بالتأمل والتفكر فيها وهذا لا يتحقق من البعيد عن الامام فليحرز لنفسه ثواب قراءة القرآن ودراسة كتب العلم ولان الانصات لم يكن مقصودا بل ليتوصل به الى الاستماع فاذا سقط عنه فرض الاستماع سقط عنه الانصات أيضا والله أعلم ويكره تشميت العاطس ورد السلام عندنا وعند الشافعى لا يكره وهو رواية عن أبي يوسف لان رد السلام فرض ولنا انه ترك الاستماع المفروض والانصات وتشميت العاطس ليس بفرض فلا يجوز ترك الفرض لاجله وكذا رد السلام فى هذه الحالة ليس بفرض لانه يرتكب بسلامه مأثما فلا يجب الرد عليه كما فى حالة الصلاة ولان السلام فى حالة الخطبة لم يقع تحية فلا يستحق الرد ولان رد السلام مما يمكن تحصيله فى كل حالة أما سماع الخطبة لا يتصور الا فى هذه الحالة فكان اقامته أحق ونظيره ما قال أصحابنا ان الطواف تطوعا بمكة فى حق الآفاقى أفضل من صلاة التطوع والصلاة فى حق المكى أفضل من الطواف لما قلنا وعلى هذا قال أبو حنيفة ان سماع الخطبة أفضل من الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم فينبغى ان يستمع ولا يصلى عليه عند سماع اسمه فى الخطبة لما أن احراز فضيلة الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم مما يمكن فى كل وقت واحراز ثواب سماع الخطبة يختص بهذه الحالة فكان السماع أفضل وروى عن أبي يوسف انه ينبغى ان يصلى على النبي صلى الله عليه وسلم فى نفسه عند سماع اسمه لان ذلك مما لا يشغله عن سماع الخطبة فكان احراز الفضيلتين أحق واما العاطس فهل يحمد الله تعالى فالصحيح انه يقول ذلك فى نفسه لان ذلك مما لا يشغله عن سماع الخطبة وكذا السلام حالة الخطبة مكروه لما قلنا هذا الذى ذكرنا فى حال الخطبة فاما عند الاذان الاخير حين خروج الامام الى الخطبة وبعد الفراغ من الخطبة حين أخذ المؤذن فى الاقامة الى أن يفرغ هل يكره ما يكره فى حال الخطبة على قول أبي حنيفة يكره وعلى قولهما لا يكره الكلام وتكره الصلاة واحتجا بما روى فى الحديث خروج الامام يقطع الصلاة وكلامه يقطع الكلام جعل القاطع للكلام هو الخطبة فلا يكره قبل وجودها ولان النهى عن الكلام لوجوب استماع الخطبة وانما يجب حالة الخطبة بخلاف الصلاة لانها تمتد غالبا فيفوت الاستماع وتكبيرة الافتتاح ولابى حنيفة ما روى عن ابن مسعود وابن عباس رضى الله عنهما موقوفا عليهما ومرفوعا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اذا خرج الامام فلا صلاة ولا كلام وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا كان يوم الجمعة وقفت الملائكة على أبواب المساجد يكتبون الناس الاول فالاول فاذا خرج الامام طووا الصحف وجاؤا يستمعون الذكر فقد

أخبر عن طى الصحف عند خروج الامام وانما يطوون الصحف اذا طوى الناس الكلام لانهم اذا تكلموا يكتبونه عليهم لقوله تعالى ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد ولانه اذا خرج للخطبة كان مستعدا لها والمستعد للشئ كالشارع فيه ولهذا الحق الاستعداد بالشروع فى كراهة الصلاة فكذا فى كراهة الكلام واما الحديث فليس فيه أن غير الكلام يقطع الكلام فكان تمسكا بالسكوت وأنه لا يصح ويكره للخطيب أن يتكلم فى حالة الخطبة ولو فعل لا تفسد الخطبة لانها ليست بصلاة فلا يفسدها كلام الناس لكنه يكره لانها شرعت منظومة كالاذان والكلام يقطع النظم الا اذا كان الكلام أمرا بالمعروف فلا يكره لما روى عن عمر انه كان يخطب يوم الجمعة فدخل عليه عثمان فقال له أية ساعة هذه فقال مازدت حين سمعت النداء يا أمير المؤمنين على أن توضأت فقال والوضوء أيضا وقد علمت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر بالاغتسال وهذا لان الامر بالمعروف يلتحق بالخطبة لان الخطبة فيها وعظ فلم يبق مكروها ولو أحدث الامام بعد الخطبة قبل الشروع فى الصلاة فقدم رجلا يصلى بالناس ان كان ممن شهد الخطبة أو شيأ منها جاز وان لم يشهد شيأ من الخطبة لم يجز ويصلى بهم الظهر أما اذا شهد الخطبة فلان الثانى قام مقام الاول والاول يقيم الجمعة فكذا الثانى وكذا اذا شهد شيأ منها لان ذلك القدر لو وجد وحده وقع معتدا به فكذا اذا وجد مع غيره ويستوى الجواب بين ما اذا كان الامام مأذونا فى الاستخلاف أو لم يكن بخلاف القاضى فانه لا يملك الاستخلاف اذا لم يكن مأذونا فيه والفرق أن الجمعة موقتة تفوت بتأخيرها عند العذر اذ لم يستخلف فالامر باقامتها مع علم الوالى انه قد يعرض له عارض يمنعه من الاقامة يكون اذنا بالاستخلاف دلالة بخلاف القاضى لان القضاء غير موقت لا يفوت بتأخيره عند العذر فانعدم الاذن نصا ودلالة فهو الفرق وأما اذا لم يشهد الخطبة فلانه منشئ للجمعة وليس ببان تحريمته على تحريمة الامام والخطبة شرط انشاء الجمعة ولم توجد ولو شرع الامام فى الصلاة ثم أحدث فقدم رجلا جاء ساعتئذ أى لم يشهد الخطبة جاز وصلى بهم الجمعة لان تحريمة الاول انعقدت للجمعة لوجود شرطها وهو الخطبة والثانى بنى تحريمته على تحريمة الامام والخطبة شرط انعقاد الجمعة فى حق من ينشئ التحريمة فى الجمعة لا فى حق من يبنى تحريمته على تحريمة غيره بدليل أن المقتدى بالامام تصح جمعته وان لم يدرك الخطبة لهذا المعنى فكذا هذا ولو تكلم الخليفة بعد ماشرع الامام فى الصلاة فانه يستقبل بهم الجمعة ان كان ممن شهد الخطبة وان كان لم يشهد الخطبة فالقياس ان يصلى بهم الظهر وفى الاستحسان يصلى بهم الجمعة وجه القياس ظاهر لانه ينشئ التحريمة فى الجمعة والخطبة شرط انعقاد الجمعة فى حق المنشئ لتحريمة الجمعة وجه الاستحسان انه لما قام مقام الاول التحق به حكما ولو تكلم الاول استقبل بهم الجمعة فكذا الثانى وذكر الحاكم فى المختصر ان الامام اذا أحدث وقدم رجلا لم يشهد الخطبة فأحدث قبل الشروع لم يجز ولو قدم هذا الرجل محدثا آخر قد شهد الخطبة لم يجز لانه ليس من أهل اقامة الجمعة بنفسه فلا يجوز منه الاستخلاف وبمثله لو قدم جنبا قد شهد الخطبة فقدم هذا الجنب رجلا طاهرا قد شهد الخطبة جاز لان الجنب الذى شهد الخطبة من أهل الاقامة بواسطة الاغتسال فيصح منه الاستخلاف ولو كان المقدم صبيا أو معتوها أو امرأة أو كافرا فقدم غيره ممن شهد الخطبة لم يجز تقديمه بخلاف الجنب والفرق ان الجنب أهل لاداء الجمعة لانه قادر على اكتساب أهلية الاداء بازالة الجنابة والحدث عن نفسه فكان هذا استخلافا لمن له قدرة القيام بما استخلف عليه فصح كما فى سائر المواضع التى يستخلف فيها فاذا قدم هو غيره صح لانه استخلفه بعد ما صار خليفة فكان له ولاية الاستخلاف بخلاف الصبى والمعتوه والمرأة فان الصبى والمعتوه ليسا من أهل أداء الجمعة والمرأة ليست من أهل امامة الرجال ولا قدرة لهم على اكتساب شرط الاهلية فلم يصح استخلافهم اذ الاستخلاف شرع ابقاء للصلاة على الصحة واستخلاف من لا قدرة له على اكتساب الاهلية غير مفيد فلم يصح واذا لم يصح استخلافهم كيف يصح منهم استخلاف ذلك الغير فاذا تقدم ذلك الغير فكانه تقدم بنفسه لالتحاق تقدمهم بالعدم شرعا ولو تقدم بنفسه فى هذه الصلاة لا يجوز بخلاف سائر الصلوات حيث لا يحتاج فيها الى التقديم والفرق ان اقامة الجمعة متعلقة بالامام

والمتقدم ليس بمأمور من جهة السلطان أو نائبه فلم يجز تقدمه فاما سائر الصلوات فاقامتها غير متعلقة بالامام
و بخلاف ما اذا استخلف الكافر مسلما فأدى الجمعة لا يجوز وان كان الكافر قادرا على اكتساب الاهلية
بالاسلام لان هذا من أمور الدين وهو يعتمد ولاية السلطنة ولا يجوز ان يثبت للكافر ولاية السلطنة على
المسلمين فلم يصح استخلافه بخلاف المحدث والجنب والله أعلم ولو قدم مسافرا أو عبدا أو مكاتبا وصلى بهم
الجمعة جاز عندنا خلافا لزفر لان هؤلاء من أهل اقامة الجمعة على ما بيناه هذا اذا قدم الامام أحدا فان لم يقدم
وتقدم صاحب الشرط أو القاضى جاز لان هذا من أمور العامة وقد قلدهما الامام ما هو من أمور العامة فنزلا منزلة
الامام ولان الحاجة الى الامام لدفع التنازع فى التقدم وذا يحصل بتقدمهما لوجود دليل اختصاصهما من بين سائر
الناس وهو كون كل واحد منهما نائب السلطان وعاملا من عماله وكذا لو قدم أحدهما رجلا قد شهد الخطبة جاز لانه
ثبت لكل واحد منهما ولاية التقدم على ما مر فتثبت ولاية التقديم لان كل من يملك اقامة الصلاة يملك اقامة غيره
مقامه وأما الجماعة فالكلام فى الجماعة فى مواضع فى بيان كونها شرطا للجمعة وفى بيان كيفية هذا الشرط
وفى بيان مقداره وفى بيان صفة القوم الذين تنعقد بهم الجمعة اما الاول فالدليل على انها شرط ان هذه الصلاة
تسمى جمعة فلا بد من لزوم معنى الجمعة فيها اعتبار المعنى الذى أخذ اللفظ منه من حيث اللغة كما فى الصرف والسلم
والرهن ونحو ذلك ولان ترك الظهر ثبت بهذه الشريطة على ما مر ولهذا لم يؤد رسول الله صلى الله عليه وسلم الجمعة
الا بجماعة وعليه اجماع العلماء وأما بيان كيفية هذا الشرط فنقول لا خلاف فى أن الجماعة شرط لانعقاد الجمعة
حتى لا تنعقد الجمعة بدونها حتى ان الامام اذا فرغ من الخطبة ثم نفر الناس عنه الا واحدا يصلى بهم الظهر دون
الجمعة وكذا لو نفروا قبل ان يخطب الامام فخطب الامام وحده ثم حضروا فصلى بهم الجمعة لا يجوز لان الجماعة
كما هى شرط انعقاد الجمعة حال الشروع فى الصلاة فهى شرط حال سماع الخطبة لان الخطبة بمنزلة شفع من الصلاة
قالت عائشة رضى الله عنها انما قصرت الجمعة لاجل الخطبة فتشترط الجماعة حال سماعها كما تشترط حال الشروع
فى الصلاة واختلفوا فى انها هل هى شرط بقائها منعقدة الى آخر الصلاة قال أصحابنا الثلاثة انها ليست بشرط وقال
زفر انها شرط للانعقاد والبقاء جميعا فيشترط دوامها من اول الصلاة الى آخرها كالطهارة وستر العورة واستقبال
القبلة ونحوها حتى انهم لو نفروا بعد ما قيد الركعة بالسجدة له ان يتم الجمعة عندنا وعند زفر اذا نفروا قبل ان يقعد
الامام قدر التشهد فسدت الجمعة وعليه ان يستقبل الظهر وجه قوله أن الجماعة شرط لهذه الصلاة فكانت شرط
الانعقاد والبقاء كسائر الشروط من الوقت وستر العورة واستقبال القبلة وهذا لان الأصل فيما جعل شرطا للعبادة
أن يكون شرطا لجميع أجزائها لتساوى أجزاء العبادة الا اذا كان شرطا لا يمكن قرانه لجميع الاجزاء لتعذر ذلك أو
لما فيه من الحرج كالنية فتجعل شرطا لانعقادها وهذا لا حرج فى اشتراط دوام الجماعة الى آخر الصلاة فى حق الامام
لان فوات هذا الشرط قبل تمام الصلاة فى غاية الندرة فكان شرط الاداء كما هو شرط الانعقاد ولهذا شرط أبو
حنيفة دوام هذا الشرط ركعة كاملة وذا لا يشترط فى شرط الانعقاد بخلاف المقتدى لان استدامة هذا الشرط
فى حق المقتدى يوقعه فى الحرج لانه كثيرا ما يسبق بركعة أو ركعتين فجعل فى حقه شرط الانعقاد لا غير وجه قول
أصحابنا الثلاثة ان المعنى يقتضى أن لا تكون الجماعة شرطا أصلا لا شرط الانعقاد ولا شرط البقاء لان الأصل أن
يكون شرط العبادة شيأ يدخل تحت قدرة المكلف تحصيله ليكون التكليف بقدر الوسع الا اذا كان شرطا هو كائن
لا محالة كالوقت لانه اذا لم يكن كائنا لا محالة لم يكن للمكلف بد من تحصيله ليتمكن من الاداء ولا ولاية لكل
مكلف على غيره فلم يكن قادرا على تحصيل شرط الجماعة فكان ينبغى أن لا تكون الجماعة شرطا أصلا الا انا جعلناها
شرطا بالشرع فتجعل شرطا بقدر ما يحصل قبول حكم الشرع وذلك يحصل بجعله شرط الانعقاد فلا حاجة الى
جعله شرط البقاء وصار كالنية بل أولى لان فى وسع المكلف تحصيل النية لكن لما كان فى استدامتها حرج جعل
شرط الانعقاد دون البقاء دفعا للحرج فالشرط الذى لا يدخل تحت ولاية العباد أصلا أولى أن لا يجعل شرط البقاء

فجعل شرط الانعقاد ولهذا كان من شرائط الانعقاد دون البقاء فى حق المقتدى بالاجماع فكذا فى حق الامام ثم اختلف أصحابنا الثلاثة فيما بينهم فقال أبو حنيفة ان الجماعة فى حق الامام شرط انعقاد الأداء لا شرط انعقاد التحريمة وقال أبو يوسف ومحمد انها شرط انعقاد التحريمة حتى انهم لو نفروا بعد التحريمة قبل تقييد الركعة بسجدة فسدت الجمعة ويستقبل الظهر عنده كما قال زفر وعندهما يتم الجمعة وجه قولهما ان الجماعة شرط انعقاد التحريمة فى حق المقتدى فكذا فى حق الامام والجامع ان تحريمة الجمعة اذا صحت صح بناء الجمعة عليها ولهذا لو أدرك انسان فى التشهد صلى الجمعة ركعتين عنده وهو قول أبى يوسف الا ان محمدا ترك القياس هناك بالنص لما نذكر ولابى حنيفة ان الجماعة فى حق الامام لو جعلت شرط انعقاد التحريمة لادى الى الحرج لان تحريمته حينئذ لا تنعقد بدون مشاركة الجماعة اياه فيها وذا لا يحصل الا وان تقع تكبيراتهم مقارنة لتكبيرة الامام وانه مما يتعذر مراعاته وبالاجماع ليس بشرط فانهم لو كانوا حضورا وكبر الامام ثم كبروا صح تكبيره وصار شارعا فى الصلاة وصحت مشاركتهم اياه فلم تجعل شرط انعقاد التحريمة لعدم الامكان فجعلت شرط انعقاد الأداء بخلاف القوم فانه أمكن أن تجعل فى حقهم شرط انعقاد التحريمة لانه تحصل مشاركتهم اياه فى التحريمة لا محالة وان سبقهم الامام بالتكبير وان ثبت ان الجماعة فى حق الامام شرط انعقاد الاداء لا شرط انعقاد التحريمة فانعقاد الأداء بتقييد الركعة بسجدة لان الاداء فعل والحاجة الى كون الفعل أداء للصلاة وفعل الصلاة هو القيام والقراءة والركوع والسجود ولهذا لو حلف لا يصلى فما لم يقيد الركعة بالسجدة لا يحنث فاذا لم يقيد الركعة بالسجدة لم يوجد الأداء فلم تنعقد فشرط دوام مشاركة الجماعة الامام الى الفراغ عن الاداء ولو افتتح الجمعة وخلفه قوم فنفروا منه وبقى الامام وحده فسدت صلاته ويستقبل الظهر لان الجماعة شرط انعقاد الجمعة ولم توجد ولو جاء قوم آخرون فوقفوا خلفه ثم نفر الأولون فان الامام يمضى على صلاته لوجود الشرط هذا الذى ذكرنا اشتراط المشاركة فى حق الامام واما المشاركة فى حق المقتدى فنقول لا خلاف فى انه لا تشترط المشاركة فى جميع الصلاة ثم اختلفوا بعد ذلك فقال ابو حنيفة وابو يوسف المشاركة فى التحريمة كافية وعن محمد روايتان فى رواية لا بد من المشاركة فى ركعة واحدة وفى رواية المشاركة فى ركن منها كافية وهو قول زفر حتى ان المسبوق اذا ادرك الامام فى الجمعة ان ادركه فى الركعة الأولى أو الثانية أو كان فى ركوعها يصير مدركا للجمعة بلا خلاف وأما اذا أدركه فى سجود الركعة الثانية أو فى التشهد كان مدركا للجمعة عند أبى حنيفة وأبى يوسف لوجود المشاركة فى التحريمة وعند محمد لا يصير مدركا فى رواية لعدم المشاركة فى ركعة وفى رواية يصير مدركا لوجود المشاركة فى بعض أركان الصلاة وهو قول زفر وأما اذا أدركه بعد ما قعد قدر التشهد قبل السلام أو بعد ما سلم وعليه سجدتا السهو وعاد اليهما فعند أبى حنيفة وأبى يوسف يكون مدركا للجمعة لوقوع المشاركة فى التحريمة وعند زفر لا يكون مدركا لعدم المشاركة فى شئ من أركان الصلاة ويصلى أربعا ولا تكون الأربع عند محمد ظهرا محضا حتى قال يقرأ فى الأربع كلها وعنه فى افتراض القعدة الأولى روايتان فى رواية الطحاوى عنه فرض وفى رواية المعلى عنه ليست بفرض فكان محمد رحمه الله سلك طريقة الاحتياط لتعارض الأدلة عليه فاوجب ما يخرجه عن الفرض بيقين جمعة كان الفرض أو ظهرا وقيل على قول الشافعى الأربع ظهر محض حتى لو ترك القعدة الاولى لا يوجب فساد الصلاة واحتجوا فى المسئلة بما روى عن الزهرى باسناده عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال من أدرك ركعة من الجمعة فقد أدركها وليضف اليها أخرى وان أدركهم جلوسا صلى أربعا وفى بعض الروايات صلى الظهر أربعا وهذا نص فى الباب ولان اقامة الجمعة مقام الظهر عرف بنص الشرع بشرائط الجمعة منها الجماعة والسلطان ولم توجد فى حق المقتدى فكان ينبغى أن يقضى كل مسبوق أربع ركعات الا ان مدرك الركعة يقضى ركعة بالنص ولا نص فى المتنازع فيه ثم مع هذه الأدلة يسلك محمد رحمه الله تعالى مسلك الاحتياط لتعارض الادلة واحتج أبو حنيفة وأبو يوسف بما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال ما أدركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا أمر المسبوق بقضاء ما فاته وانما فاته صلاة الامام وهى ركعتان والحديث فى حد الشهرة وروى أبو الدرداء عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال من أدرك الامام فى التشهد يوم الجمعة فقد

أدرك الجمعة ولان سبب اللزوم هو التحريمة وقد شارك الامام فى التحريمة وبنى تحريمته على تحريمة الامام فيلزمه مالزم الامام كما فى سائر الصلوات وتعلقهم بحديث الزهرى غير صحيح فان الثقات من أصحاب الزهرى كمعمر والأوزاعى ومالك رووا أنه قال من أدرك ركعة من صلاة فقد أدركها فاماذكر الجمعة فهذه الزيادة اومن أدركهم جلوسا صلى أربعا رواه ضعفاء أصحابه هكذا قال الحاكم الشهيد ولئن ثبتت الزيادة فتأويلها وان أدركهم جلوسا قد سلموا عملا بالدليلين بقدر الامكان وماذكروا من المعنى يبطل بما اذا أدرك ركعة وقولهم هناك يقضى ركعة بالنص قلنا وههنا أيضا يقضى ركعتين بالنص الذى روينا وماذكروا من الاحتياط غير سديد لان الاربع ان كانت ظهرا فلا يمكن بناؤها على تحريمة عقدها للجمعة ألا يرى انه لو أدركه فى التشهد ونوى الظهر لم يصح اقتداؤه به وان كانت جمعة فالجمعة كيف تكون أربع ركعات على انه لا احتياط عند ظهور فساد أدلة الخصوم وصحة دليلنا والله تعالى أعلم وأما الكلام فى مقدار الجماعة فقد قال أبو حنيفة ومحمد أدناه ثلاثة سوى الامام وقال أبو يوسف اثنان سوى الامام وقال الشافعى لا تنعقد الجمعة الا بأربعين سوى الامام أما الكلام مع الشافعى فهو يحتج بما روى عن عبد الرحمن بن كعب بن مالك انه قال كنت قائد أبى حين كف بصره فكان اذا سمع النداء يوم الجمعة استغفر الله لابى أمامة أسعد بن زرارة فقلت لاسألنه عن استغفاره لابى أمامة فبينما أنا أقوده فى جمعة اذ سمع النداء فاستغفر الله لأبى أمامة فقلت ياأبت أرأيت استغفارك لابى أمامة أسعد بن زرارة فقال ان أول من جمع بنا بالمدينة أسعد فقلت وكم كنتم يومئذ فقال كنا أربعين رجلا ولان ترك الظهر الى الجمعة يكون بالنص ولم ينقل انه عليه الصلاة والسلام أقام الجمعة بثلاثة (ولنا) ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يخطب فقدم عير تحمل الطعام فانفضوا اليها وتركوا رسول الله صلى الله عليه وسلم قائما وليس معه الا اثنى عشر رجلا منهم أبو بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله تعالى عنهم أجمعين وقد أقام الجمعة بهم وروى ان مصعب بن عمير قد أقام الجمعة بالمدينة مع اثنى عشر رجلا ولان الثلاثة تساوى ماوراءها فى كونها جمعا فلا معنى لاشتراط جمع الأربعين بخلاف الاثنين فانه ليس بالجمع ولا حجة له فى حديث أسعد بن زرارة لان الاقامة بالأربعين وقع اتفاقا ألا يرى أنه روى ان أسعد أقامها بسبعة عشر رجلا ورسول الله صلى الله عليه وسلم أقامها باثنى عشر رجلا حين انفضوا الى التجارة وتركوه قائما وأما الكلام مع أصحابنا فوجه قول أبى يوسف ان الشرط أداء الجمعة بجماعة وقد وجد لانهما مع الامام ثلاثة وهى جمع مطلق ولهذا يتقدمهما الامام ويصطفان خلفه ولهما ان الجمع المطلق شرط انعقاد الجمعة فى حق كل واحد منهم وشرط جواز صلاة كل واحد منهم ينبغى أن يكون سواه فيحصل هذا الشرط ثم يصلى ولا يحصل هذا الشرط الا اذا كان سوى الامام ثلاثة اذ لو كان مع الامام ثلاثة لا يوجد فى حق كل واحد منهم الا اثنان والمثنى ليس بجمع مطلق وهذا بخلاف سائر الصلوات لان الجماعة هناك ليست بشرط للجواز حتى يجب على كل واحد تحصيل هذا الشرط غير انهما يصطفان خلف الامام لان المقتدى تابع لامامه فكان ينبغى أن يقوم خلفه لاظهار معنى التبعية غير انه ان كان واحدا لا يقوم خلفه لئلا يصير منتبذا خلف الصفوف فيصير مرتكبا للنهى فاذا صار اثنين زال هذا المعنى فقاما خلفه والله تعالى أعلم وأما صفة القوم الذين تنعقد بهم الجمعة فعندنا ان كل من يصلح اماما للرجال فى الصلوات المكتوبات تنعقد بهم الجمعة فيشترط صفة الذكورة والعقل والبلوغ لا غير ولا تشترط الحرية والاقامة حتى تنعقد الجمعة بقوم عبيد أو مسافرين ولا تنعقد بالصبيان والمجانين والنساء على الانفراد وقال الشافعى يشترط الحرية والاقامة فى صفة القوم فلا تنعقد بالعبيد والمسافرين وجه قوله انه لا جمعة عليهم فلا تنعقد بهم كالنسوان والصبيان (ولنا) ان درجة الامام أعلى ثم صفة الحرية والاقامة ليست بشرط فى الامام لما مر فلان لا تشترط فى القوم أولى وانما لا تجب الجمعة على العبيد والمسافرين اذا لم يحضروا فأما اذا حضروا تجب لان المانع من الوجوب قد زال بخلاف الصبيان والنسوان على ماذكرنا فيما تقدم والله تعالى أعلم وأما الوقت فمن شرائط الجمعة وهو وقت الظهر حتى لا يجوز تقديمها على زوال الشمس لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه لما بعث مصعب

ابن

ابن عمير الى المدينة قال له اذا مالت الشمس فصل بالناس الجمعة وروى أنه كتب الى أسعد بن زرارة اذا زالت الشمس من اليوم الذى تجهز فيه اليهود لسبتها فازدلف الى الله تعالى بركعتين وما روى أن ابن مسعود اقام الجمعة ضحى يعنى بالقرب منه ومراد الراوى أنه ما اخرها بعد الزوال فان لم يؤدها حتى دخل وقت العصر تسقط الجمعة لانها لا تقضى لما نذكر وقال مالك تجوز اقامة الجمعة فى وقت العصر وهو فاسد لانها اقيمت مقام الظهر بالنص فيصير وقت الظهر وقتا للجمعة وما اقيمت مقام غير الظهر من الصلوات فلم تكن مشروعة فى غير وقته والله أعلم هذا الذى ذكرنا من الشرائط مذكورة فى ظاهر الرواية وذكر فى النوادر شرطا آخر لم يذكره فى ظاهر الرواية وهو اداء الجمعة بطريق الاشتهار حتى ان أميرا لو جمع جيشه فى الحصن وأغلق الابواب وصلى بهم الجمعة لا تجزئهم كذا ذكر فى النوادر فانه قال السلطان اذا صلى فى فهندرة والقوم مع أمراء السلطان فى المسجد الجامع قال ان فتح باب داره وأذن للعامة بالدخول فى فهندرة جاز وتكون الصلاة فى موضعين ولو لم يأذن للعامة وصلى مع جيشه لا تجوز صلاة السلطان وتجوز صلاة العامة وانما كان هذا شرطا لان الله تعالى شرع النداء لصلاة الجمعة بقوله يا أيها الذين آمنوا اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله والنداء للاشتهار ولذا يسمى جمعة لاجتماع الجماعات فيها فاقتضى أن تكون الجماعات كلها مأذونين بالحضور اذنا عاما تحقيقا لمعنى الاسم والله أعلم

﴿فصل﴾ وأما بيان مقدارها فقدارها ركعتان عرفنا ذلك بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضى الله عنهم من بعده وعليه اجماع الامة وينبغى للامام أن يقرأ فى كل ركعة بفاتحة الكتاب وسورة مقدار ما يقرأ فى صلاة الظهر وقد ذكرناه ولو قرأ فى الركعة الاولى بفاتحة الكتاب وسورة الجمعة وفى الثانية بفاتحة الكتاب وسورة المنافقين تبركا بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فحسن فانه روى أنه كان يقرأهما فى صلاة الجمعة وروى أنه قرأ فى صلاة العيدين والجمعة سبح اسم ربك الاعلى والغاشية فان تبرك بفعله صلى الله عليه وسلم وقرأ هذه السورة فى أكثر الاوقات فنعم ما فعل ولكن لا يواظب على قراءتها بل يقرأ غيرها فى بعض الاوقات حتى لا يؤدى الى هجر بعض القرآن ولئلا تظنه العامة حتما ويجهر بالقراءة فيها لورود الاثر فيها بالجهر وهو ما روى عن ابن عباس أنه قال سمعت النبى صلى الله عليه وسلم يقرأ فى صلاة الجمعة فى الركعة الاولى سورة الجمعة وفى الثانية سورة المنافقين ولو لم يجهر لما سمع وكذا الامة توارثت ذلك ولان الناس يوم الجمعة فرغوا قلوبهم عن الاهتمام لامور التجارة لعظم ذلك الجمع فيتأملون قراءة الامام فتحصل لهم ثمرات القراءة فيجهر بها كما فى صلاة الليل

﴿فصل﴾ وأما بيان ما يفسدها وبيان حكمها اذا فسدت أو فاتت عن وقتها فنقول انه يفسد الجمعة ما يفسد سائر الصلوات وقد بينا ذلك فى موضعه والذى يفسدها على الخصوص أشياء منها خروج وقت الظهر فى خلال الصلاة عند عامة المشايخ وعند مالك لا يفسدها بناء على أن الجمعة فرض مؤقت بوقت الظهر عند العامة حتى لا يجوز اداؤها فى وقت العصر وعنده يجوز وقد مر الكلام فيه وكذا خروج الوقت بعد ما قعد قدر التشهد عند أبى حنيفة وعند أبى يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى لا تفسد وهى من المسائل الاثنى عشرية وقد مرت ومنها فوت الجماعة الجمعة قبل أن يقيد الامام الركعة بالسجدة بان نفر الناس عنه عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما لا تفسد وأما فوتها بعد تقييد الركعة بالسجدة فلا تفسد عند أصحابنا الثلاثة وعند زفر تفسد وقد ذكرنا هذه المسائل وأما حكم فسادها فان فسدت بخروج الوقت أو بفوت الجماعة يستقبل الظهر وان فسدت بما تفسد به عامة الصلوات من الحدث العمد والكلام وغير ذلك يستقبل الجمعة عند وجود شرائطها وأما اذا فاتت عن وقتها وهو وقت الظهر سقطت عند عامة العلماء لان صلاة الجمعة لا تقضى لان القضاء على حسب الأداء والاداء فات بشرائط مخصوصة يتعذر تحصيلها على كل فرد فتسقط بخلاف سائر المكتوبات اذا فاتت عن أوقاتها والله أعلم

﴿فصل﴾ وأما بيان ما يستحب فى يوم الجمعة وما يكره فيه فالمستحب فى يوم الجمعة لمن يحضر الجمعة أن يدهن ويمس طيبا ويلبس أحسن ثيابه ان كان عنده ذلك ويغتسل لان الجمعة من أعظم شعائر الاسلام فيستحب أن

يكون المقيم لهما على أحسن وصف وقال مالك غسل يوم الجمعة فريضة واحتج بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم أو قال حق على كل محتلم ولنا ما روى أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من توضأ يوم الجمعة فبها ونعمت ومن اغتسل فهو أفضل وما روى من الحديث فتأويله مروى عن ابن عباس وعائشة أنهما قالا كان الناس عمال أنفسهم وكانوا يلبسون الصوف ويعرقون فيه والمسجد قريب السمك فكان يتأذى بعضهم برائحة بعض فأمروا بالاغتسال لهذا ثم انتسخ هذا حين لبسوا غير الصوف وتركوا العمل بأيديهم ثم غسل يوم الجمعة لصلاة الجمعة أم ليوم الجمعة قال الحسن بن زياد ليوم الجمعة اظهار الفضيلته قال النبي صلى الله عليه وسلم سيد الايام يوم الجمعة وقال أبو يوسف لصلاة الجمعة لانها مؤداة بشرائط ليست لغيرها فلها من الفضيلة ما ليس لغيرها وفائدة الاختلاف أن من اغتسل يوم الجمعة قبل صلاة الجمعة ثم أحدث فتوضأ وصلى به الجمعة فعند أبي يوسف لا يصير مدركا لفضيلة الغسل وعند الحسن يصير مدركا لها وكذا اذا توضأ وصلى به الجمعة ثم اغتسل فهو على هذا الاختلاف فأما اذا اغتسل يوم الجمعة وصلى به الجمعة فانه ينال فضيلة الغسل بالاجماع على اختلاف الاصلين لوجود الاغتسال والصلاة به والله أعلم وأما ما يكره في يوم الجمعة فنقول تكره صلاة الظهر يوم الجمعة بجماعة في المصر في سجن او غير سجن هكذا روى عن على رضى الله عنه وهكذا جرى التوارث باغلاق أبواب المساجد في وقت الظهر يوم الجمعة في الامصار فدل ذلك على كراهة الجماعة فيها في حق الكل ولانا لو اطلقنا للمعذور اقامة الظهر بالجماعة في المصر فربما يقتدى به غير المعذور فيؤدى الى تقليل جمع الجمعة وهذا لا يجوز ولان ساكن المصر مأمور بشيئين في هذا الوقت بترك الجماعات وشهود الجمعة والمعذور قدر على أحدهما وهو ترك الجماعات فيؤمر بالترك وأما أهل القرى فانهم يصلون الظهر بجماعة باذان واقامة لانه ليس عليهم شهود الجمعة ولان في اقامة الجماعة فيها تقليل جمع الجمعة فكان هذا اليوم في حقهم كسائر الايام وكذا يكره البيع والشراء يوم الجمعة اذا صعد الامام المنبر وأذن المؤذنون بين يديه لقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع والامر بترك البيع يكون نهيا عن مباشرته وأدنى درجات النهى الكراهة ولو باع يجوز لان الامر بترك البيع ليس لعين البيع بل لترك استماع الخطبة

﴿فصل﴾ وأما فرض الكفاية فصلاة الجنازة ونذكرها في آخر الكتاب ان شاء الله تعالى

﴿فصل﴾ وأما الصلاة الواجبة فنوعان صلاة الوتر وصلاة العيدين (أما صلاة الوتر) فالكلام في الوتر يقع في مواضع في بيان صفة الوتر أنه واجب أم سنة وفي بيان من يجب عليه وفي بيان مقداره وفي بيان وقته وفي بيان صفة القراءة التي فيه ومقدارها وفي بيان ما يفسده وفي بيان حكمه اذا فسد أو فات عن وقته وفي بيان القنوت أما الاول فعند أبي حنيفة فيه ثلاث روايات روى حماد بن زيد عنه أنه فرض وروى يوسف بن خالد السمتي أنه واجب وروى نوح بن أبي مريم المروزي في الجامع عنه أنه سنة وبه أخذ أبو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله وقالوا انه سنة مؤكدة آكد من سائر السنن المؤقتة واحتجوا بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ثلاث كتبت على ولم تكتب عليكم الوتر والضحى والاضحى وفي رواية ثلاث كتبت على وهي لكم سنة الوتر والضحى والاضحى وعن عبادة بن الصامت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ان الله كتب عليكم في كل يوم وليلة خمس صلوات وقال صلى الله عليه وسلم في خطبة الوداع صلوا خمسكم وكذا المروى في حديث معاذ أنه لما بعثه الى اليمن قال له اعلمهم ان الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة ولو كان الوتر واجبا لصار المفروض ست صلوات في كل يوم وليلة ولان زيادة الوتر على الخمس المكتوبات نسخ لها لان الخمس قبل الزيادة كانت كل وظيفة اليوم والليلة وبعد الزيادة تصير بعض الوظيفة فينسخ وصف الكلية بها ولا يجوز نسخ الكتاب والمشاهير من الاحاديث بالآحاد ولان علامات السنن فيها ظاهرة فانها تؤدى تبعا للعشاء والفرض ما لا يكون تابعا لفرض آخر وليس لها وقت ولا أذان ولا اقامة ولا جماعة ولفرائض الصلوات أوقات وأذان واقامة وجماعة ولذا يقرأ في الثلاث

كلها وذا من امارات السنن ولابى حنيفة ماروى خارجة بن حذافة عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تعالى زادكم صلاة الا وهى الوتر فصلوها ما بين العشاء الى طلوع الفجر والاستدلال به من وجهين أحدهما أنه أمر بها ومطلق الامر للوجوب والثانى انه سماها زيادة والزيادة على الشئ لا تتصور الا من جنسه فأما اذا كان غيره فانه يكون قرانا لا زيادة ولان الزيادة انما تتصور على المقدر وهو الفرض فاما النفل فليس بمقدر فلا تتحقق الزيادة عليه ولا يقال انها زيادة على الفرض لكن فى الفعل لا فى الوجوب لانهم كانوا يفعلونها قبل ذلك الا ترى أنه قال الا وهى الوتر ذكرها معرفة بحرف التعريف ومثل هذا التعريف لا يحصل الا بالعهد ولذا لم يستفسروها ولو لم يكن فعلها معهودا لاستفسروا فدل أن ذلك فى الوجوب لا فى الفعل ولا يقال انها زيادة على السنن لانها كانت تؤدى قبل ذلك بطريق السنة وروى عن عائشة عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال أوتروا يا أهل القرآن فمن لم يوتر فليس منا ومطلق الامر للوجوب وكذا التوعد على الترك دليل الوجوب وروى أبو بكر أحمد بن على الرازى باسناده عن أبى سليمان بن أبى بردة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال الوتر حق واجب فمن لم يوتر فليس منا وهذا نص فى الباب وعن الحسن البصرى انه قال اجمع المسلمون على أن الوتر حق واجب وكذا حكى الطحاوى فيه اجماع السلف ومثلهما لا يكذب ولانه اذا فات عن وقته يقضى عندهما وهو احد قولى الشافعى ووجوب القضاء عن الفوات لا عن عذر يدل على وجوب الاداء ولذا لا يؤدى على الراحلة بالاجماع عند القدرة على النزول وبعينه ورد الحديث وذا من أمارات الوجوب والفرضية ولانها مقدرة بالثلاث والتنفل بالثلاث ليس بمشروع وأما الاحاديث اما الاول ففيه نفى الفرضية دون الوجوب لان الكتابة عبارة عن الفرضية ونحن به نقول انها ليست بفرض ولكنها واجبة وهى آخر أقوال أبى حنيفة والرواية الاخرى محمولة على ما قبل الوجوب ولا حجة لهم فى الاحاديث الاخر لانها تدل على فرضية الخمس والوتر عندنا ليست بفرض بل هى واجبة وفى هذا حكاية وهو ماروى ان يوسف بن خالد السمتى سأل أبا حنيفة عن الوتر فقال هى واجبة فقال يوسف كفرت يا أبا حنيفة وكان ذلك قبل أن يتلمذ عليه كانه فهم من قول أبى حنيفة انه يقول انها فريضة فزعم انه زاد على الفرائض الخمس فقال أبو حنيفة ليوسف أيهولنى اكفارك اياى وأنا أعرف الفرق بين الواجب والفرض كفرق ما بين السماء والارض ثم بين له الفرق بينهما فاعتذر اليه وجلس عنده للتعلم بعد أن كان من أعيان فقهاء البصرة واذا لم يكن فرضا لم تصر الفرائض الخمس ستا بزيادة الوتر عليها وبه تبين ان زيادة الوتر على الخمس ليست نسخا لها لانها بقيت بعد الزيادة كل وظيفة اليوم والليلة فرضا أما قولهم انه لا وقت لها فليس كذلك بل لها وقت وهو وقت العشاء الا ان تقديم العشاء عليها شرط عند التذكر وذا لا يدل على التبعية كتقديم كل فرض على ما يعقبه من الفرائض ولهذا اختص بوقت استحسانا فان تأخيرها الى آخر الليل مستحب وتأخير العشاء الى آخر الليل يكره أشد الكراهة وذا أمارة الاصالة اذ لو كانت تابعة للعشاء لتبعته فى الكراهة والاستحباب جميعا وأما الجماعة والاذان والاقامة فلانها من شعائر الاسلام فتختص بالفرائض المطلقة ولهذا لا مدخل لها فى صلاة النساء وصلاة العيدين والكسوف وأما القراءة فى الركعات كلها فلضرب احتياط عند تباعد الادلة عن ادخالها تحت الفرائض المطلقة على ما نذكر

﴿فصل﴾ وأما بيان من تجب عليه فوجوبه لا يختص بالبعض دون البعض كالجمعة وصلاة العيدين بل يعم الناس أجمع من الحر والعبد والذكر والانثى بعد أن كان أهلا للوجوب لان ما ذكرنا من دلائل الوجوب لا يوجب الفصل

﴿فصل﴾ وأما الكلام فى مقداره فقد اختلف العلماء فيه قال أصحابنا الوتر ثلاث ركعات بتسليمة واحدة فى الاوقات كلها وقال الشافعى هو بالخيار ان شاء أوتر بركعة أو ثلاث أو خمس أو سبع أو تسع أو احدى عشر فى الاوقات كلها وقال الزهرى فى شهر رمضان ثلاث ركعات وفى غيره ركعة احتج الشافعى بما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال من شاء أوتر بركعة ومن شاء أوتر بثلاث أو بخمس ولنا ماروى عن ابن مسعود وابن عباس وعائشة رضى الله عنهم انهم قالوا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر بثلاث ركعات وعن الحسن قال اجمع

المسلمون على ان الوتر ثلاث لا سلام الا فى آخرهن ومثله لا يكذب ولان الوتر نفل عنده والنوافل اتباع الفرائض فيجب أن يكون لها نظيرا من الاصول والركعة الواحدة غير معهودة فرضا وحديث التخيير محمول على ما قبل استقرار امر الوتر بدليل ما روينا

﴿ فصل ﴾ وأما بيان وقته فالكلام فيه فى موضعين أحدهما فى بيان أصل الوقت وفى بيان الوقت المستحب أما أصل الوقت فوقت العشاء عند أبى حنيفة الا انه شرع مرتبا عليه حتى لا يجوز أداؤه قبل صلاة العشاء مع انه وقته لعدم شرطه وهو الترتيب الا اذا كان ناسيا كوقت أداء الوقتية وهو وقت الفائتة لكنه شرع مرتبا عليه وعند أبى يوسف ومحمد والشافعى وقته بعد أداء صلاة العشاء وهذا بناء على ما ذكرنا ان الوتر واجب عند أبى حنيفة وعندهم سنة ويبنى على هذا الاصل مسئلتان احداهما ان من صلى العشاء على غير وضوء وهو لا يعلم ثم توضأ فأوتر ثم تذكر أعاد صلاة العشاء بالاتفاق ولا يعيد الوتر فى قول أبى حنيفة وعندهما يعيد ووجه البناء على هذا الاصل انه لما كان واجبا عند أبى حنيفة كان أصلا بنفسه فى حق الوقت لا تبعا للعشاء فكما غاب الشفق دخل وقته كما دخل وقت العشاء الا ان وقته بعد فعل العشاء الا ان تقديم أحدهما على الآخر واجب حالة التذكر فعند النسيان يسقط كما فى العصر والظهر التى لم يؤدها حتى دخل وقت العصر يجب ترتيب العصر على الظهر عند التذكر ثم يجوز تقديم العصر على الظهر عند النسيان كذا هذا والدليل على ان وقته ما ذكرنا لا ما بعد فعل العشاء انه لو لم يصل العشاء حتى طلع الفجر لزمه قضاء الوتر كما يلزمه قضاء العشاء ولو كان وقتها ذلك لما وجب قضاؤها اذا لم يتحقق وقتها لاستحالة تحقق ما بعد فعل العشاء بدون فعل العشاء هذا هو تخريج قول أبى حنيفة على هذا الاصل وأما تخريج قولهما انه لما كان سنة كان وقته ما بعد وقت العشاء لكونه تبعا للعشاء كوقت ركعتى الفجر ولهذا قال النبى صلى الله عليه وسلم فى ذلك الحديث زادكم صلاة وجعلها لكم ما بين العشاء الى طلوع الفجر ووجود ما بين شيئين سابقا على وجودهما محال والجواب أن اطلاق الفعل بعد العشاء لا ينفى الاطلاق قبله وعلى هذا الاختلاف اذا صلى الوتر على ظن انه صلى العشاء ثم تبين أنه لم يصل العشاء يصلى العشاء بالاجماع ولا يعيد الوتر عنده وعندهما يعيد والمسئلة الثانية مسئلة الجامع الصغير وهو أن من صلى الفجر وهو ذاكر انه لم يوتر وفى الوقت سعة لا يجوز عنده لان الواجب ملحق بالفرض فى العمل فيجب مراعاة الترتيب بينه وبين الفرض وعندهما يجوز لان مراعاة الترتيب بين السنة والمكتوبة غير واجبة ولو ترك الوتر عن وقته حتى طلع الفجر يجب عليه القضاء عند أصحابنا خلافا للشافعى أما عند ابى حنيفة فلا يشكل لانه واجب فكان مضمونا بالقضاء كالفرض وعدم وجوب القضاء عند الشافعى لا يشكل أيضا لانه سنة عندهما وكذا القياس عندهما أن لا يقضى وهكذا روى عنهما فى غير رواية الاصول لكنهما استحسنا فى القضاء بالاثر وهو قول النبى صلى الله عليه وسلم من نام عن وتر أو نسيه فليصله اذا ذكره فان ذلك وقته ولم يفصل بين ما اذا تذكر فى الوقت أو بعده ولانه محل الاجتهاد فاوجب القضاء احتياطا وأما الوقت المستحب للوتر فهو آخر الليل لما روى عن عائشة رضى الله عنها انها سئلت عن وتر رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت تارة كان يوتر فى أول الليل وتارة فى وسط الليل وتارة فى آخر الليل ثم صار وتره فى آخر عمره فى آخر الليل وقال النبى صلى الله عليه وسلم صلاة الليل مثنى مثنى فاذا خشيت الصبح فاوتر بركعة وهذا اذا كان لا يخاف فوته فان كان يخاف فوته يجب أن لا ينام الا عن وتر وأبو بكر رضى الله عنه كان يوتر فى أول الليل وعمر كان يوتر فى آخر الليل فقال النبى صلى الله عليه وسلم لابى بكر أخذت بالثقة وقال لعمر أخذت بفضل القوة

﴿ فصل ﴾ وأما صفة القراءة فيه فالقراءة فيه فرض فى الركعات كلها أما عندهم فلا يشكل لانه نفل وعند أبى حنيفة وان كان واجبا لكن الواجب ما يحتمل انه فرض ويحتمل انه نفل لكن يرجح جهة الفرضية فيه بدليل فيه شبهة فيجعل واجبا مع احتمال النفلية فان كان فرضا يكتفى بالقراءة فى ركعتين منه كما فى المغرب وان كان نفلا يشترط فى الركعات كلها كما فى النوافل فكان الاحتياط فى وجوبها فى الكل لم يذكر الكرخى فى مختصره قدر

القراءة فى الوتر وذكر محمد فى الاصل وقال وماقرأ فى الوتر فهو حسن و بلغنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قرأ فى الوتر فى الركعة الاولى بسبح اسم ربك الأعلى وفى الثانية بقل يا أيها الكافرون وفى الثالثة بقل هو الله أحد ولا ينبغى أن يؤقت شيأ من القرآن فى الوتر لما مر ولو قرأ فى الركعة الاولى سبح اسم ربك الأعلى وفى الثانية قل يا أيها الكافرون وفى الثالثة قل هو الله أحد اتباعا للنبى صلى الله عليه وسلم كان حسنا لكن لا يواظب عليه كيلا يظنه الجهال حتما ثم اذا فرغ من القراءة فى الركعة الثانية كبر ورفع يديه حذاء أذنيه ثم أرسلهما ثم يقنت أما التكبير فلما روى عن على رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه كان اذا أراد أن يقنت كبر وقنت وأما رفع اليدين فالقول النبى صلى الله عليه وسلم لا ترفع اليدين الا فى سبعة مواطن وذكر من جملتها القنوت وأما الارسال فقد ذكرنا تفسيره فيما تقدم والله الموفق

﴿فصل﴾ وأما القنوت فالكلام فيه فى مواضع فى صفة القنوت ومحل أدائه ومقداره ودعائه وحكمه اذا فات عن محله أما الاول فالقنوت واجب عند أبى حنيفة وعندهما سنة والكلام فيه كالكلام فى أصل الوتر وأما محل أدائه فالوتر فى جميع السنة قبل الركوع عندنا وقد خالفنا الشافعى فى المواضع الثلاثة فقال يقنت فى صلاة الفجر فى الركعة الثانية بعد الركوع ولا يقنت فى الوتر الا فى النصف الاخير من رمضان بعد الركوع واحتج فى المسئلة الاولى بما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يقنت فى صلاة الفجر وكان يدعو على قبائل ولنا ماروى ابن مسعود وجماعة من الصحابة رضى الله عنهم ان النبى صلى الله عليه وسلم قنت فى صلاة الفجر شهرا كان يدعو فى قنوته على رعل وذكوان و يقول اللهم اشدد وطأتك على مضر واجعلها عليهم سنين كسنى يوسف ثم تركه فكان منسوخا دل عليه انه روى انه صلى الله عليه وسلم كان يقنت فى صلاة المغرب كما فى صلاة الفجر وذلك منسوخ بالاجماع وقال أبو عثمان النهدى صليت خلف أبى بكر وخلف عمر كذلك فلم أر أحدا منهم مايقنت فى صلاة الفجر واحتج فى المسئلة الثانية بما روى ان عمر بن الخطاب رضى الله عنه لما أمر أبى بن كعب بالامامة فى ليالى رمضان أمره بالقنوت فى النصف الاخير منه ولنا ماروى عن عمر وعلى وابن مسعود وابن عباس رضى الله عنهم أنهم قالوا راعينا صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم بالليل فقنت قبل الركوع ولم يذكروا وقتا فى السنة وتأويل ماروا ه الشافعى انه طول القيام بالقراءة وطول القيام يسمى قنوتا لا نه أراد به القنوت فى الوتر وانما حملناه على هذا لان امامة أبى بن كعب كانت بمحضر من الصحابة ولا يخفى عليهم حاله وقد روينا عنهم بخلافه واستدل فى المسئلة الثالثة بصلاة الفجر ثم قد صح فى الحديث عن النبى صلى الله عليه وسلم انه كان يقنت فى صلاة الفجر بعد الركوع فقاس عليه القنوت فى الوتر ولنا ماروينا عن جماعة من الصحابة رضى الله عنهم قنوت رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الوتر قبل الركوع واستدلاله بصلاة الفجر غير سديد لانه استدلال بالمنسوخ على مامر وأما مقدار القنوت فقد ذكر الكرخى ان مقدار القيام فى القنوت مقدار سورة اذا السماء انشقت وكذا ذكر فى الاصل لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه كان يقرأ فى القنوت اللهم انا نستعينك اللهم اهدنا فيمن هديت وكلاهما على مقدار هذه السورة وروى انه صلى الله عليه وسلم كان لا يطول فى دعاء القنوت وأما دعاء القنوت فليس فى القنوت دعاء موقت كذا ذكر الكرخى فى كتاب الصلاة لانه روى عن الصحابة أدعية مختلفة فى حال القنوت ولان الموقت من الدعاء يجرى على لسان الداعى من غير احتياجه الى احضار قلبه وصدق الرغبة منه الى الله تعالى فيبعد عن الاجابة ولانه لا توقيت فى القراءة لشئ من الصلوات ففى دعاء القنوت أولى وقد روى عن محمد انه قال التوقيت فى الدعاء يذهب رقة القلب وقال بعض مشايخنا المراد من قوله ليس فى القنوت دعاء موقت ماسوى قوله اللهم انا نستعينك لان الصحابة رضى الله عنهم اتفقوا على هذا فى القنوت فالأولى أن يقرأه ولو قرأ غيره جاز ولو قرأ معه غيره كان حسنا والاولى أن يقرأ بعده ماعلم رسول الله صلى الله عليه وسلم الحسن بن على رضى الله عنهما فى قنوته اللهم اهدنا فيمن هديت الى آخره وقال بعضهم الأفضل فى الوتر أن يكون فيه دعاء موقت لان الامام ربما

يكون جاهلا فيأتى بدعاء يشبه كلام الناس فتفسد الصلاة وماروى عن محمد ان التوقيت فى الدعاء يذهب رقة القلب محمول على أدعية المناسك دون الصلاة لما ذكرنا وأما صفة دعاء القنوت من الجهر والمخافتة فقد ذكر القاضى فى شرحه مختصر الطحاوى أنه ان كان منفردا فهو بالخيار ان شاء جهر وأسمع غيره وان شاء جهر وأسمع نفسه وان شاء أسر كما فى القراءة وان كان اماما يجهر بالقنوت لكن دون الجهر بالقراءة فى الصلاة والقوم يتابعونه هكذا الى قوله ان عذابك بالكفار ملحق واذا دعا الامام بعد ذلك هل يتابعه القوم ذكر فى الفتاوى اختلافا بين أبى يوسف ومحمد فى قول أبى يوسف يتابعونه ويقرؤن وفى قول محمد لا يقرؤن ولكن يؤمنون وقال بعضهم ان شاء القوم سكتوا وأما الصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم فى القنوت فقد قال أبو القاسم الصفار لا يفعل لان هذا ليس موضعها وقال الفقيه أبو الليث يأتى بها لأن القنوت دعاء فالافضل أن يكون فيه الصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم ذكره فى الفتاوى هذا كله مذكور فى شرح القاضى مختصر الطحاوى واختار مشايخنا بما وراء النهر الاخفاء فى دعاء القنوت فى حق الامام والقوم جميعا لقوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية وقول النبى صلى الله عليه وسلم خير الدعاء الخفى وأما حكم القنوت اذا فات عن محله فنقول اذا نسى القنوت حتى ركع ثم تذكر بعدما رفع رأسه من الركوع لا يعود ويسقط عنه القنوت وان كان فى الركوع فكذلك فى ظاهر الرواية وروى عن أبى يوسف فى غير رواية الاصول أنه يعود الى القنوت لأن له شبها بالقراءة فيعود كما لو ترك الفاتحة أو السورة ولو تذكر فى الركوع أو بعدما رفع رأسه منه أنه ترك الفاتحة أو السورة يعود وينتقض ركوعه كذا ههنا ووجه الفرق على ظاهر الرواية أن الركوع يتكامل بقراءة الفاتحة والسورة لان الركوع لا يعتبر بدون القراءة أصلا فيتكامل بتكامل القراءة وقراءة الفاتحة والسورة على التعيين واجبة فينتقض الركوع بتركها فكان نقض الركوع للاداء على الوجه الاكمل والاحسن فكان مشروعا فأما القنوت فليس مما يتكامل به الركوع الا ترى أنه لا قنوت فى سائر الصلوات والركوع معتبر بدونه فلم يكن النقض للتكميل لكماله فى نفسه ولو نقض كان النقض لاداء القنوت الواجب ولا يجوز نقض الفرض لتحصيل الواجب فهو الفرق ولا يقنت فى الركوع أيضا بخلاف تكبيرات العيد اذا تذكرها فى حال الركوع حيث يكبر فيه والفرق أن تكبيرات العيد لم تختص بالقيام المحض الا ترى أن تكبيرة الركوع يؤتى بها فى حال الانحطاط وهى محسوبة من تكبيرات العيد باجماع الصحابة فاذا جاز اداء واحدة منها فى غير محض القيام من غير عذر جاز اداء الباقى مع قيام العذر بطريق الاولى فأما القنوت فلم يشرع الا فى محض القيام غير معقول المعنى فلا يتعدى الى الركوع الذى هو قيام من وجه ولو أنه عاد الى القيام وقنت ينبغى أن لا ينتقض ركوعه على قياس ظاهر الرواية بخلاف ما اذا عاد الى قراءة الفاتحة أو السورة حيث ينتقض ركوعه والفرق أن محل القراءة قائم ما لم يقيد الركعة بالسجدة الا ترى أنه يعود فاذا عاد وقرأ الفاتحة أو السورة وقع الكل فرضا فيجب مراعاة الترتيب بين الفرائض ولا يتحقق ذلك الا بنقض الركوع بخلاف القنوت لأن محله قد فات الا ترى أنه لا يعود فاذا عاد فقد قصد نقض الفرض لتحصيل واجب فات عليه فلا يملك ذلك ولو عاد الى قراءة الفاتحة أو السورة فقرأها وركع مرة أخرى فادركه رجل فى الركوع الثانى كان مدركا للركعة ولو كان أتم قراءته وركع فظن أنه لم يقرأ فرفع رأسه منه يعود فيقرأ ويعيد القنوت والركوع وهذا ظاهر لأن الركوع ههنا حصل قبل القراءة فلم يعتبر أصلا ولو حصل قبل قراءة الفاتحة أو السورة يعود ويعيد الركوع فههنا أولى

﴿فصل﴾ وأما بيان ما يفسده وبيان حكمه اذا فسد أو فات عن وقته أما ما يفسده وحكمه اذا فسد فما ذكرنا فى الصلوات المكتوبات واذا فات عن وقته يقضى على اختلاف الاقاويل على ما بينا والله تعالى أعلم

﴿فصل وأما صلاة العيدين﴾ فالكلام فيها يقع فى مواضع فى بيان أنها واجبة أم سنة وفى بيان شرائط وجوبها وجوازها وفى بيان وقت ادائها وفى بيان قدرها وكيفية ادائها وفى بيان ما يفسدها وفى بيان حكمها اذا فسدت أو فاتت عن وقتها وفى بيان ما يستحب فى يوم العيد أما الاول فقد نص الكرخى على الوجوب فقال

وتجب صلاة العيدين على أهل الامصار كما تجب الجمعة وهكذا روى الحسن عن أبى حنيفة أنه تجب صلاة العيد على من تجب عليه صلاة الجمعة وذكر فى الاصل مايدل على الوجوب فانه قال لا يصلى التطوع بالجماعة ماخلا قيام رمضان وكسوف الشمس وصلاة العيد تؤدى بجماعة فلو كانت سنة ولم تكن واجبة لاستثناها كما استثنى التراويح وصلاة الكسوف وسماها سنة فى الجامع الصغير فانه قال فى العيدين اجتمعا فى يوم واحد فالاول سنة وهذا اختلاف من حيث العبارة فتأويل ماذكر فى الجامع الصغير أنها واجبة بالسنة أم هى سنة مؤكدة وانها فى معنى الواجب على أن اطلاق اسم السنة لاينفى الوجوب بعد قيام الدليل على وجوبها وذكر أبو موسى الضرير فى مختصره أنها فرض كفاية والصحيح انها واجبة وهذا قول أصحابنا وقال الشافعى انها سنة وليست بواجبة وجه قوله أنها بدل صلاة الضحى وتلك سنة فكذا هذه لأن البدل لايخالف الاصل ولنا قوله تعالى فصل لربك وانحر قيل فى التفسير صل صلاة العيد وانحر الجزور ومطلق الامر للوجوب وقوله تعالى ولتكبروا الله على ماهداكم قيل المراد منه صلاة العيد ولانها من شعائر الاسلام فلو كانت سنة فربما اجتمع الناس على تركها فيفوت ماهو من شعائر الاسلام فكانت واجبة صيانة لما هو من شعائر الاسلام عن الفوت

﴿فصل﴾ وأما شرائط وجوبها وجوازها فكل ماهو شرط وجوب الجمعة وجوازها فهو شرط وجوب صلاة العيدين وجوازها من الامام والمصر والجماعة والوقت الا الخطبة فانها سنة بعد الصلاة ولو تركها جازت صلاة العيد أما الامام فشرط عندنا لما ذكرنا فى صلاة الجمعة وكذا المصر لما روينا عن على رضى الله عنه أنه قال لاجمعة ولا تشريق ولا فطر ولا أضحى الا فى مصر جامع ولم يرد بذلك نفس الفطر ونفس الاضحى ونفس التشريق لان ذلك مما يوجد فى كل موضع بل المراد من لفظ الفطر والاضحى صلاة العيدين ولانها ماثبتت بالتوارث من الصدر الاول الا فى الامصار ويجوز اداؤها فى موضعين لما ذكرنا فى الجمعة والجماعة شرط لانها ماأديت الا بجماعة والوقت شرط فانها لا تؤدى الا فى وقت مخصوص به جرى التوارث وكذا الذكورة والعقل والبلوغ والحرية وصحة البدن والاقامة من شرائط وجوبها كما هى من شرائط وجوب الجمعة حتى لا تجب على النسوان والصبيان والمجانين والعبيد بدون اذن مواليهم والزمنى والمرضى والمسافرين كما لا تجب عليهم لما ذكرنا فى صلاة الجمعة ولأن هذه الاعذار لما أثرت فى اسقاط الفرض فلان تؤثر فى اسقاط الواجب أولى وللمولى أن يمنع عبده عن حضور العيدين كما له منعه عن حضور الجمعة لما ذكرنا هنالك وأما النسوة فهل يرخص لهن أن يخرجن فى العيدين أجمعوا على أنه لا يرخص للشواب منهن الخروج فى الجمعة والعيدين وشئ من الصلاة لقوله تعالى وقرن فى بيوتكن والامر بالقرار نهى عن الانتقال ولان خروجهن سبب الفتنة بلاشك والفتنة حرام وماأدى الى الحرام فهو حرام وأما العجائز فلا خلاف فى أنه يرخص لهن الخروج فى الفجر والمغرب والعشاء والعيدين واختلفوا فى الظهر والعصر والجمعة قال أبو حنيفة لا يرخص لهن فى ذلك وقال أبو يوسف ومحمد يرخص لهن فى ذلك وجه قولهما أن المنع لخوف الفتنة بسبب خروجهن وذا لا يتحقق فى العجائز ولهذا اباح أبو حنيفة خروجهن فى غيرهما من الصلوات ولأبى حنيفة أن وقت الظهر والعصر وقت انتشار الفساق فى المحال والطرقات فربما يقع من صدقت رغبته فى النساء فى الفتنة بسببهن أو يقعن هن فى الفتنة لبقاء رغبتهن فى الرجال وان كبرن فاما فى الفجر والمغرب والعشاء فالهواء مظلم والظلمة تحول بينهن و بين نظر الرجال وكذا الفساق لا يكونون فى الطرقات فى هذه الاوقات فلا يؤدى الى الوقوع فى الفتنة وفى الاعياد وان كان تكثر الفساق تكثر الصلحاء أيضا فتمنع هيبة الصلحاء أو العلماء اياهما عن الوقوع فى المأثم والجمعة فى المصر فربما تصدم أو تصدم لكثرة الزحام وفى ذلك فتنة وأما صلاة العيد فانها تؤدى فى الجبانة فيمكنها أن تعتزل ناحية عن الرجال كيلا تصدم فرخص لهن الخروج والله أعلم ثم هذا الخلاف فى الرخصة والاباحة فاما لا خلاف فى أن الافضل ان لا يخرجن فى صلاة لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال صلاة المرأة فى دارها أفضل من صلاتها فى مسجدها وصلاتها فى بيتها أفضل من صلاتها فى دارها وصلاتها فى مخدعها أفضل من صلاتها فى

بينهاثم اذارخص فى صلاة العيد هل يصلين روى الحسن عن أبى حنيفة يصلين لأن المقصود بالخروج هو الصلاة قال النبى صلى الله عليه وسلم لا تمنعوا اماء الله مساجد الله وليخرجن اذاخرجن تفلات أى غير متطيبات وروى المعلى عن أبى يوسف عن أبى حنيفة لا يصلين العيد مع الامام لان خروجهن لتكثير سواد المسلمين لحديث أم عطية رضى الله عنها كن النساء يخرجن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى ذوات الخدور والحيض ومعلوم أن الحائض لا تصلى فعلم أن خروجهن كان لتكثير سواد المسلمين فكذلك فى زماننا وأما العبد اذا حضر مع مولاه العيدين والجمعة ليحفظ دابته هل له أن يصلى بغير رضاه اختلف المشايخ فيه قال بعضهم ليس له ذلك الا اذا كان لا يخل بحق مولاه فى امساك دابته وأما الخطبة فليست بشرط لأنها تؤدى بعد الصلاة وشرط الشئ يكون سابقا عليه أو مقارنا له والدليل على انها تؤدى بعد الصلاة ماروى عن ابن عمر أنه قال صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف أبى بكر وعمر رضى الله عنهما وكانوا يبدؤن بالصلاة قبل الخطبة وكذا روى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف أبى بكر وعمر وعثمان فبدؤا بالصلاة قبل الخطبة ولم يؤذنوا ولم يقيموا ولأنها وجبت لتعليم ما يجب اقامته يوم العيد والوعظ والتكبير فكان التأخير أولى ليكون الامتثال أقرب الى زمان التعليم والدليل على انها بعد صلاة العيد ماروى أن مروان لما خطب العيد قبل الصلاة قام رجل فقال أخرجت المنبر يامروان ولم يخرجه رسول الله صلى الله عليه وسلم وخطبت قبل الصلاة وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب بعد الصلاة فقال مروان ذاك شئ قد ترك فقال أبو سعيد الخدرى أما هذا فقد قضى ما عليه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الايمان أى أقل شرائع الايمان وانما أحدث بنو امية الخطبة قبل الصلاة لانهم كانوا يتكلمون فى خطبتهم بما لا يحل وكان الناس لا يجلسون بعد الصلاة لسماعها فاحدثوها قبل الصلاة ليسمعها الناس فان خطب أولا ثم صلى أجزأهم لانه لو ترك الخطبة أصلا اجزأهم فهذا أولى وكيفية الخطبة فى العيدين كهى فى الجمعة فيخطب خطبتين يجلس بينهما جلسة خفيفة ويقرأ فيهما سورة من القرآن ويستمع لها القوم وينصتوا لانه يعلمهم الشرائع و يعظهم وانما ينفعهم ذلك اذا استمعوا وليس فى العيدين أذان ولا اقامة لما روينا من حديث ابن عباس وروى عن جابر بن سمرة انه قال صليت العيد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم غير مرة ولا مرتين بغير أذان ولا اقامة وهكذا جرى التوارث من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا ولانهما شرعا علما على المكتوبة وهذه ليست بمكتوبة

﴿فصل﴾ وأما بيان وقت أدائها فقد ذكر الكرخى وقت صلاة العيد من حين تبيض الشمس الى أن تزول لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه كان يصلى العيد والشمس على قدر رمح أو رمحين وروى ان قوما شهدوا برؤية الهلال فى آخر يوم من رمضان فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالخروج الى المصلى من الغد. ولو جاز الاداء بعد الزوال لم يكن للتأخير معنى ولانه المتوارث فى الامة فيجب اتباعهم فان تركها فى اليوم الاول فى عيد الفطر بغير عذر حتى زالت الشمس سقطت أصلا سواء تركها لعذر أو لغير عذر وأما فى عيد الاضحى فان تركها فى اليوم الاول لعذر أو لغير عذر صلى فى اليوم الثانى فان لم يفعل ففى اليوم الثالث سواء كان لعذر أو لغير عذر غير ان التأخير اذا كان لغير عذر تلحقه الاساءة وان كان لعذر لا تلحقه الاساءة وهذا لان القياس ان لا تؤدى الا فى يوم عيد لانها عرفت بالعيد فقال صلاة العيد الا أنا جوزنا الاداء فى اليوم الثانى فى عيد الفطر بالنص الذى روينا والنص الذى ورد فى حالة العذر فبقى ماوراءه على أصل القياس وانما جوزنا الاداء فى اليوم الثانى والثالث فى عيد الاضحى استدلالا بالاضحية فانها جائزة فى اليوم الثانى والثالث فكذا صلاة العيد لانها معروفة بوقت الاضحية فتتقيد بايامها وأيام النحر ثلاثة وأيام التشريق ثلاثة و يمضى ذلك كله فى أربعة أيام فاليوم العاشر من ذى الحجة للنحر خاصة واليوم الثالث عشر للتشريق خاصة واليومان فيما بينهما للنحر والتشريق جميعا

﴿فصل﴾ وأما بيان قدر صلاة العيدين وكيفية أدائها فنقول يصلي الامام ركعتين فيكبر تكبيرة الافتتاح ثم يستفتح فيقول سبحانك اللهم وبحمدك الى آخره عند عامة العلماء وعند ابن أبي ليلى يأتي بالثناء بعد التكبيرات وهذا غير سديد لان الاستفتاح كاسمه وضع لافتتاح الصلاة فكان محله ابتداء الصلاة ثم يتعوذ عند أبي يوسف ثم يكبر ثلاثا وعند محمد يؤخر التعوذ عن التكبيرات بناء على أن التعوذ سنة الافتتاح أو سنة القراءة على ما ذكرنا ثم يقرأ ثم يكبر تكبيرة الركوع فاذا قام الى الثانية يقرأ أولا ثم يكبر ثلاثا ويركع بالرابعة فحاصل الجواب ان عندنا يكبر في صلاة العيدين تسع تكبيرات ستة من الزوائد وثلاث أصليات تكبيرة الافتتاح وتكبيرتا الركوع ويوالي بين القراءتين فيقرأ في الركعة الاولى بعد التكبيرات وفي الثانية قبل التكبيرات وروي عن أبي يوسف انه يكبر ثنتي عشرة تكبيرة سبعا في الاولى وخمسا في الثانية فتكون الزوائد تسعا خمس في الاولى وأربع في الثانية وثلاث أصليات ويبدأ بالتكبيرات في كل واحدة من الركعتين وقال الشافعي يكبر اثنتي عشرة تكبيرة سبعا في الاولى وخمسا في الثانية سوى الاصليات وهو قول مالك ويبدأ بالتكبيرات قبل القراءة في الركعتين جميعا والمسئلة مختلفة بين الصحابة روي عن عمر وعبد الله بن مسعود وأبي مسعود الانصاري وأبي موسى الاشعري وحذيفة بن اليمان رضي الله عنهم انهم قالوا مثل قول أصحابنا وروي عن علي رضي الله عنه انه فرق بين الفطر والاضحى فقال في الفطر يكبر احدى عشرة تكبيرة ثلاث أصليات وثمان زوائد في كل ركعة أربعة وفي الاضحى يكبر خمس تكبيرات ثلاث أصليات وتكبيرتان زائدتان وعنده يقدم القراءة على التكبيرات في الركعتين جميعا وعن ابن عباس رضي الله عنهما ثلاث روايات روي عنه كقول ابن مسعود وانه شاذ والمشهور عنه روايتان احداهما انه يكبر في العيدين ثلاث عشرة تكبيرة ثلاث أصليات وعشرة زوائد في كل ركعة خمس تكبيرات والثانية انه يكبر اثنتي عشرة تكبيرة كما قال أبو يوسف ومن مذهبه انه لا يقدم القراءة على التكبيرات في الركعتين جميعا والمختار في المذهب عندنا مذهب ابن مسعود لاجماع الصحابة عليه فانه روي ان الوليد بن عقبة أتاهم فقال غدا العيد فكيف تأمروني ان أفعل فقالوا لابن مسعود علمه فعلمه هذه الصفة ووافقوه على ذلك وقيل انه مختار أبي بكر الصديق ولان رفع الصوت بالتكبيرات بدعة في الاصل فبقدر ما ثبت بالاجماع لم تبق بدعة بيقين وما دخل تحت الاختلاف كان توهم البدعة وانما الاخذ بالاقل اولى وأحوط الان برواية ابن عباس ظهر العمل باكثر بلادنا لان الخلافة في بني العباس فيأمرون عمالهم بالعمل بمذهب جدهم وبيان هذه الفصول في الجامع الكبير ولم يبين في الاصل مقدار الفصل بين التكبيرات وقد روي عن أبي حنيفة انه يسكت بين كل تكبيرتين قدر ثلاث تسبيحات ويرفع يديه عند تكبيرات الزوائد وحكى أبو عصمة عن ابي يوسف انه لا يرفع يديه في شئ منها لما روي عن ابن مسعود أن النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يرفع يديه في الصلاة الا في تكبيرة الافتتاح ولانها سنة فتلتحق بجنسها وهو تكبيرتا الركوع ولنا ما روينا من الحديث المشهور لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن وذكر من جملتها تكبيرات العيد ولان المقصود وهو اعلام الاصم لا يحصل الا بالرفع فيرفع كتكبيرة الافتتاح وتكبير القنوت بخلاف تكبيرتي الركوع لانه يؤتى بهما في حال الانتقال فيحصل المقصود بالرؤية فلا حاجة الى رفع اليد للاعلام وحديث ابن مسعود محمول على الصلاة المعهودة المكتوبة ويقرأ في الركعتين أي سورة شاء وقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان يقرأ في صلاة العيد سبح اسم ربك الاعلى وهل أتاك حديث الغاشية فان تبركا بالاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم في قراءة هاتين السورتين في أغلب الاحوال فحسن لكن يكره ان يتخذهما حتما لا يقرأ فيها غيرهما لما ذكرنا في الجمعة ويجهر بالقراءة كذا ورد النقل المستفيض عن النبي صلى الله عليه وسلم بالجهر به وبه جرى التوارث من الصدر الاول الى يومنا هذا ثم المقتدي يتابع الامام في التكبيرات على رأيه وان كبر أكثر من تسع ما لم يكبر تكبيرا لم يقل به أحد من الصحابة رضي الله عنهم لانه تبع لامامه فيجب عليه متابعته وترك رأيه برأي الامام لقول النبي صلى الله عليه وسلم انما جعل الامام ليؤتم به

فلا يحتاط فوا وقوله صلى الله عليه وسلم تابع امامك على أى حال وجدته مالم يظهر خطأه بيقين كان اتباعه واجبا ولا يظهر ذلك في المجتهدات فاما اذا خرج عن أقاويل الصحابة فقد ظهر خطأه بيقين فلا يجب اتباعه اذ لا متابعة في الخطأ ولهذا لو اقتدى بمن يرفع يديه عند الركوع ورفع الرأس منه أو بمن يقنت في الفجر أو بمن يرى خمس تكبيرات في صلاة الجنازة لا يتابعه لظهور خطئه بيقين لان ذلك كله منسوخ ثم الى كم يتابعه اختلف مشايخنا فيه قال عامتهم انه يتابعه الى ثلاث عشرة تكبيرة ثم يسكت بعد ذلك وقال بعضهم يتابعه الى ستة عشرة تكبيرة لان فعله الى هذا الموضع محتمل للتأويل فلعل هذا القائل ذهب الى أن ابن عباس أراد بقوله ثلاث عشرة تكبيرة الزوائد فاذا ضممت اليها تكبيرة الافتتاح وتكبيرتي الركوع صارت ستة عشر تكبيرة لكن هذا اذا كان يقرب من الامام يسمع التكبيرات منه فاما اذا كان يبعد منه يسمع من المكبرين يأتي بجميع ما يسمع وان خرج عن أقاويل الصحابة لجواز ان الغلط من المكبرين فلو ترك شيأ منها ربما كان المتروك ما أتى به الامام والمأتى به ما أخطأ فيه المكبرون فيتابعهم ليتأدى ما يأتيه الامام بيقين ولهذا قيل اذا كان المقتدى يبعد من الامام يسمع من المكبرين ينبغي ان ينوى بكل تكبيرة الافتتاح لجواز ان ما سمع قبل هذه كان غلطا من المنادي وانما كبر الامام للافتتاح الآن ولو شرع الامام في صلاة العيد فجاء رجل واقتدى به فان كان قبل التكبيرات الزوائد يتابع الامام على مذهبه ويترك رأيه لما قلنا وان أدركه بعدما كبر الامام الزوائد وشرع في القراءة فانه يكبر تكبيرة الافتتاح ويأتي بالزوائد برأى نفسه لا برأى الامام لانه مسبوق وان أدرك الامام في الركوع فان لم يخف فوت الركوع مع الامام يكبر للافتتاح قائما ويأتي بالزوائد ثم يتابع الامام في الركوع وان كان الاشتغال بقضاء ما سبق به المصلى قبل الفراغ عما أدركه منسوخا لان النسخ انما يثبت فيما يتمكن من قضائه بعد فراغ الامام فاما ما لا يتمكن من قضائه بعد فراغ الامام فلم يثبت فيه النسخ ولانه لو تابع الامام لا يخلو اما ان يأتي بهذه التكبيرات أولا يأتي بها فان كان لا يأتي بها فهذا تفويت الواجب وان كان يأتي بها فقد أدى الواجب فيما هو محل له من وجه دون وجه فكان فيه تفويته عن محله من وجه ولا شك ان أداء الواجب فيما هو محل له من وجه أولى من تفويته رأسا وان خاف ان كبر يرفع الامام رأسه من الركوع كبر للافتتاح وكبر للركوع وركع لانه لو لم يركع يفوته الركوع فتفوته الركعة بفوته وتبين ان التكبيرات أيضا فاتته فيصير بتحصيل التكبيرات مفوتا لها ولغيرها من أركان الركعة وهذا لا يجوز ثم اذا ركع يكبر تكبيرات العيد في الركوع عند أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف لا يكبر لانه فات عن محلها وهو القيام فيسقط كالقنوت ولهما ان للركوع حكم القيام الا ترى ان مدركه يكون مدركا للركعة فكان محلها قائما فيأتي بها ولا يرفع يديه بخلاف القنوت لانه تعلق بالقراءة فكان محله القيام المحض وقد فات ثم ان أمكنه الجمع بين التكبيرات والتسبيحات جمع بينهما وان لم يمكنه الجمع بينهما يأتي بالتكبيرات دون التسبيحات لان التكبيرات واجبة والتسبيحات سنة والاشتغال بالواجب أولى فان رفع الامام رأسه من الركوع قبل ان ينتهي رفع رأسه لان متابعة الامام واجبة وسقط عنه ما بقى من التكبيرات لانه فات محلها ولو ركع الامام بعد فراغه من القراءة في الركعة الاولى فتذكر انه لم يكبر فانه يعود ويكبر وقد انتقض ركوعه ولا يعيد القراءة فرق بين الامام والمقتدى حيث أمر الامام بالعود الى القيام ولم يأمره باداء التكبيرات في حالة الركوع وفي المسئلة المتقدمة أمر المقتدى بالتكبيرات في حالة الركوع والفرق ان محل التكبيرات في الاصل القيام المحض وانما ألحقنا حالة الركوع بالقيام في حق المقتدى ضرورة وجوب المتابعة وهذه الضرورة لم تتحقق في حق الامام فبقى محلها القيام المحض فامر بالعود اليه ثم من ضرورة العود الى القيام ارتفاض الركوع كما لو تذكر الفاتحة في الركوع انه يعود ويقرأ ويرتفض ركوعه كذا ههنا ولا يعيد القراءة لانها تمت بالفراغ عنها والركن بعد تمامه والانتقال عنه غير قابل للنقض والابطال فبقيت على ما تمت هذا اذا تذكر بعد الفراغ من القراءة فاما ان تذكر قبل الفراغ عنها بأن قرأ الفاتحة دون السورة ترك القراءة ويأتي بالتكبيرات لانه اشتغل بالقراءة قبل أوانها فيتركها ويأتي بما هو الأهم ليكون المحل محلا له ثم يعيد القراءة

لان

لان الركن متى ترك قبل تمامه ينتقض من الاصل لانه لا يتجزأ فى نفسه وما لا يتجزأ فى الحكم فوجوده معتبر بوجود الجزء الذى به تمامه فى الحكم ونظيره من تذكر سجدة فى الركوع فخر لها او يعيد الركوع لما مر والله أعلم هذا اذا أدرك الامام فى الركعة الأولى فان أدركه فى الركعة الثانية كبر للافتتاح وتابع امامه فى الركعة الثانية يتبع فيها رأى امامه لما قلنا فاذا فرغ الامام من صلاته يقوم الى قضاء ما سبق به ثم ان كان رأيه يخالف رأى الامام يتبع رأى نفسه لانه منفرد فيما يقضى بخلاف اللاحق لانه فى الحكم كانه خلف الامام وان كان رأيه موافقا لرأى امامه بان كان امامه يرى رأى ابن مسعود وهو كذلك بدأ بالقراءة ثم بالتكبيرات كذا ذكر فى الأصل والجامع والزيادات وفى نوادر أبى سليمان فى أحد الموضعين وقال فى الموضع الآخر يبدأ بالتكبير ثم بالقراءة ومن مشايخنا من قال ما ذكر فى الاصل قول محمد لان عنده ما يقضى المسبوق آخر صلاته وعندنا فى الركعة الثانية يقرأ ثم يكبر وما ذكر فى النوادر قول أبى حنيفة وأبى يوسف لان عندهما ما يقضيه المسبوق أول صلاته وعندنا فى الركعة الاولى يكبر ثم يقرأ ومنهم من قال لا خلاف فى المسئلة بين أصحابنا بل فيها اختلاف الروايتين وجه رواية النوادر ما ذكرنا ان ما يقضيه المسبوق اول صلاته لانه يقضى ما فاته فيقضيه كما فاته وقد فاته على وجه يقدم التكبير فيه على القراءة فيقضيه كذلك ووجه رواية الأصل ان المقضى وان كان أول صلاته حقيقة ولكنه الركعة الثانية صورة وفيما أدرك مع الامام قرأ ثم كبر لانها ثانية الامام فلو قدم ههنا ما يقضى أدى ذلك الى الموالاة بين التكبيرتين ولم يقل به أحد من الصحابة فلا يفعل كذلك احترازا عن مخالفة الاجماع بصورة هذا الفعل ولو بدأ بالقراءة لكان فيه تقديم القراءة فى الركعتين لكن هذا مذهب على رضى الله عنه ولا شك ان العمل بما قاله أحد من الصحابة أولى من العمل بما لم يقل به أحد اذ هو باطل بيقين

﴿ فصل ﴾ وأما بيان ما يفسدها وبيان حكمها اذا فسدت أو فاتت عن وقتها فكل ما يفسد سائر الصلوات وما يفسد الجمعة يفسد صلاة العيدين من خروج الوقت فى خلال الصلاة أو بعد ما قعد قدر التشهد وفوت الجماعة على التفصيل والاختلاف الذى ذكرنا فى الجمعة غير انها ان فسدت بما يفسد به سائر الصلوات من الحدث العمد وغير ذلك يستقبل الصلاة على شرائطها وان فسدت بخروج الوقت أو فاتت عن وقتها مع الامام سقطت ولا يقضيها عندنا وقال الشافعى يصليها وحده كما يصلى الامام يكبر فيها تكبيرات العيد والصحيح قولنا لان الصلاة بهذه الصفة ما عرفت قربة الا بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم كالجمعة ورسول الله صلى الله عليه وسلم ما فعلها الا بالجماعة كالجمعة فلا يجوز أداؤها الا بتلك الصفة ولانها مختصة بشرائط يتعذر تحصيلها فى القضاء فلا تقضى كالجمعة ولكنه يصلى أربعا مثل صلاة الضحى ان شاء لانها اذا فاتت لا يمكن تداركها بالقضاء لفقد الشرائط فلو صلى مثل صلاة الضحى لينال الثواب كان حسنا لكن لا يجب لعدم دليل الوجوب وقد روى عن ابن مسعود انه قال من فاتته صلاة العيد صلى أربعا

﴿ فصل ﴾ وأما بيان ما يستحب فى يوم العيد فيستحب فيه أشياء منها ما قال أبو يوسف انه يستحب أن يستاك ويغتسل ويطعم شيأ ويلبس أحسن ثيابه ويمس طيبا ويخرج فطرته قبل أن يخرج أما الاغتسال والاستياك ومس الطيب ولبس أحسن الثياب جديدا كان أو غسيلا فلما ذكرنا فى الجمعة وأما اخراج الفطرة قبل الخروج الى المصلى فى عيد الفطر فلما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يخرج قبل أن يخرج الى المصلى ولانه مسارعة الى أداء الواجب فكان مندوبا اليه وأما الذوق فيه فلكون اليوم يوم فطر وأما فى عيد الاضحى فان شاء ذاق وان شاء لم يذق والادب أنه لا يذوق شيأ الى وقت الفراغ من الصلاة حتى يكون تناوله من القرابين ومنها أن يغدو الى المصلى جاهرا بالتكبير فى عيد الاضحى فاذا انتهى الى المصلى ترك لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه كان يكبر فى الطريق وأما فى عيد الفطر فلا يجهر بالتكبير عند أبى حنيفة وعند أبى يوسف ومحمد يجهر وذكر الطحاوى انه يجهر فى العيدين جميعا واحتجوا بقوله تعالى ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم وليس بعد اكمال العدة الا

هذا التكبير ولابى حنيفة ماروى عن ابن عباس انه حمله قائده يوم الفطر فسمع الناس يكبرون فقال لقائده أكبر
الامام قال لا قال أفجن الناس ولو كان الجهر بالتكبير سنة لم يكن لهذا الانكار معنى ولان الاصل فى الاذكار هو
الاخفاء الافيما ورد التخصيص فيه وقد ورد فى عيد الاضحى فبقى الامر فى عيد الفطر على الاصل وأما الآية فقد
قيل ان المراد منه صلاة العيد على ان الآية تتعرض لاصل التكبير وكلامنا فى وصف التكبير من الجهر والاخفاء
والآية ساكتة عن ذلك (ومنها) ان يتطوع بعد صلاة العيد أى بعد الفراغ من الخطبة لماروى عن على رضى الله
عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من صلى بعد العيد أربع ركعات كتب الله له بكل نبت نبت و بكل
ورقة حسنة وأما قبل صلاة العيد فلا يتطوع فى المصلى ولا فى بيته عند أكثر أصحابنا لما نذكر فى بيان الاوقات التى
يكره فيها التطوع ان شاء الله تعالى (ومنها) انه يستحب للامام اذا خرج الى الجبانة لصلاة العيد أن يخلف رجلا يصلى
باصحاب العلل فى المصر صلاة العيد لماروى عن على رضى الله عنه انه لما قدم الكوفة استخلف أبا موسى الاشعرى
ليصلى بالضعفة صلاة العيد فى المسجد وخرج الى الجبانة مع خمسين شيخا يمشى و يمشون ولان فى هذا اعانة للضعفة
على احراز الثواب فكان حسنا وان لم يفعل لا بأس بذلك لانه لم ينقل ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا عن
الخلفاء الراشدين سوى على رضى الله عنه ولانه لا صلاة على الضعفة ولكن لو خلف كان أفضل لما بينا ولا يخرج
المنبر فى العيدين لماروينا ان النبى صلى الله عليه وسلم لم يفعل ذلك وقد صح انه كان يخطب فى العيدين على ناقته و به
جرى التوارث من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا ولهذا اتخذوا فى المصلى منبرا على حدة من اللبن
والطين واتباع مااشتهر العمل به فى الناس واجب

﴿ فصل ﴾ وأما صلاة الكسوف والخسوف أما صلاة الكسوف فالكلام فى صلاة الكسوف فى مواضع
فى بيان انها واجبة أم سنة وفى بيان قدرها وكيفيتها وفى بيان موضعها وفى بيان وقتها أما الاول فقد ذكر محمد رحمه
الله تعالى فى الاصل مايدل على عدم الوجوب فانه قال ولا تصلى نافلة فى جماعة الا قيام رمضان وصلاة الكسوف
فاستثنى صلاة الكسوف من الصلوات النافلة والمستثنى من جنس المستثنى منه فيدل على كونها نافلة وكذا روى
الحسن بن زياد مايدل عليه فانه روى عن أبى حنيفة انه قال فى كسوف الشمس ان شاؤا صلوا ركعتين وان شاؤا
صلوا أربعا وان شاؤا أكثر من ذلك والتخيير يكون فى النوافل لا فى الواجبات وقال بعض مشايخنا انها واجبة لما
روى عن ابن مسعود انه قال كسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم مات ابنه ابراهيم فقال
الناس انما انكسفت لموت ابراهيم فسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ألا ان الشمس والقمر آيتان
من آيات الله تعالى لاينكسفان لموت أحد ولا لحياته فاذا رأيتم من هذا شيأ فاحمدوا الله وكبروه وسبحوه
وصلوا حتى تنجلى وفى رواية أبى مسعود الانصارى فاذا رأيتموها فقوموا وصلوا ومطلق الامر للوجوب وعن أبى
موسى الاشعرى انه قال انكسفت الشمس فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقام فزعا نخشى أن تكون الساعة
حتى أتى المسجد فقام فصلى فأطال القيام والركوع والسجود وقال ان هذه الآيات ترسل لا تكون لموت أحد ولا
لحياته ولكن الله تعالى يرسلها يخوف بها عباده فاذا رأيتم منها شيأ فارغبوا الى ذكر الله تعالى واستغفروه وفى بعض
الروايات فافزعوا الى الله تعالى بالصلاة وتسمية محمد رحمه الله اياها نافلة لا ينفى الوجوب لان النافلة عبارة عن
الزيادة وكل واجب زيادة على الفرائض الموظفة ألا ترى انه قرنها بقيام رمضان وهو التراويح وانها سنة مؤكدة
وهى فى معنى الواجب ورواية الحسن لا تنفى الوجوب لان التخيير قد يجرى بين الواجبات كما فى قوله تعالى فكفارته
اطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة

﴿ فصل ﴾ وأما الكلام فى قدرها وكيفيتها فيصلى ركعتين كل ركعة بركوع وسجدتين كسائر الصلوات وهذا
عندنا وعند الشافعى ركعتان كل ركعة بركوعين وقومتين وسجدتين يقرأ ثم يركع ثم يرفع رأسه ثم يقرأ ثم يركع
واحتج بماروى عن ابن عباس وعائشة رضى الله عنهما انهما قالا كسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله

عليه وسلم فقام قياما طويلا نحوا من سورة البقرة ثم ركع ركوعا طويلا ثم رفع رأسه فقام قياما طويلا وهو دون القيام الاول ثم ركع ركوعا طويلا وهو دون الركوع الاول وهذا نص فى الباب (ولنا) ماروى محمد باسناده عن أبى بكرة انه قال كسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم يجر ثوبه حتى دخل المسجد فصلى ركعتين فأطالهما حتى تجلت الشمس وذلك حين مات ولده ابراهيم ثم قال ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله تعالى وانهما لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته فاذا رأيتم من هذه الافزاع شيأ فافزعوا الى الصلاة والدعاء لينكشف ما بكم ومطلق اسم الصلاة ينصرف الى الصلاة المعهودة وفى رواية عن أبى بكرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى ركعتين نحو صلاة أحدكم وروى الجصاص عن على والنعمان بن بشير وعبد الله بن عمر وسمرة بن جندب والمغيرة بن شعبة رضى الله عنهم ان النبى صلى الله عليه وسلم صلى فى الكسوف ركعتين كهيئة صلاتنا والجواب عن تعلقه بحديث ابن عباس وعائشة رضى الله عنهما ان روايتهما قد تعارضت روى كما قلتم وروى انه صلى أربع ركعات فى أربع سجدات والمتعارض لا يصلح معارضا أو نقول تعاضد ماروينا بالاعتبار بسائر الصلوات فكان العمل به أولى أو نحمل ماروينا على أن النبى صلى الله عليه وسلم ركع فأطال الركوع كثيرا زيادة على قدر ركوع سائر الصلوات لما روى انه عرض عليه الجنة والنار فى تلك الصلاة فرفع أهل الصف الاول رؤسهم ظنا منهم انه صلى الله عليه وسلم رفع رأسه من الركوع فرفع من خلفهم رؤسهم فلما رأى أهل الصف الاول رسول الله صلى الله عليه وسلم راكعا ركعوا وركع من خلفهم فلما رفع رسول الله صلى الله عليه وسلم رأسه من الركوع رفع القوم رؤسهم فمن كان خلف الصف الاول ظنوا انه ركع ركوعين فرووا على حسب ما وقع عندهم وعلم الصف الاول حقيقة الامر فنقلوا على حسب ما علموه ومثل هذا الاشتباه قد يقع لمن كان فى آخر الصفوف وعائشة رضى الله عنها كانت واقفة فى خير صفوف النساء وابن عباس فى صف الصبيان فى ذلك الوقت فنقلا كما وقع عندهما فيحمل على هذا توفيقا بين الروايتين كذا وفق محمد رحمه الله فى صلاة الاثر وذكر الشيخ أبو منصور ان اختلاف الروايات خرج مخرج التناسخ لا مخرج التخيير لاختلاف الائمة فى ذلك ولو كان على التخيير لما اختلفوا ثم فيظهر أنه قد ظهر انتساخ زيادات كانت فى الابتداء فى الصلوات واستقرت الصلاة على الصلاة المعهودة اليوم عندنا فكان صرف النسخ الى ما ظهر انتساخه أولى من صرفه الى مالم يظهر انه نسخه غيره وروى الشيخ أبو منصور عن أبى عبد الله البلخى أنه قال ان الزيادة ثبتت فى صلاة الكسوف لا للكسوف بل لأحوال اعترضت حتى روى انه صلى الله عليه وسلم تقدم فى الركوع حتى كان كمن يأخذ شيأ ثم تأخر كمن ينفر عن شئ فيجوز أن تكون الزيادة منه باعتراض تلك الأحوال فمن لا يعرفها لا يسعه التكلم فيها ويحتمل أن يكون فعل ذلك لانه سنة فلما أشكل الأمر لم يعدل عن المعتمد عليه الا بيقين ثم هذه الصلاة تقام بالجماعة لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم أقامها بالجماعة ولا يقيمها الا الامام الذى يصلى بالناس الجمعة والعيدين فاما أن يقيمها كل قوم فى مسجدهم فلا وروى عن أبى حنيفة انه قال ان كان لكل مسجد امام يصلى بجماعة لأن هذه الصلاة غير متعلقة بالمصر فلا تكون متعلقة بالسلطان كغيرها من الصلوات والصحيح ظاهر الرواية لأن اداء هذه الصلاة بالجماعة عرف باقامة رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يقيمها الا من هو قائم مقامه ولا نسلم عدم تعلقها بالمصر لان مشايخنا قالوا انها متعلقة بالمصر فكانت متعلقة بالسلطان فان لم يقمها الامام حينئذ صلى الناس فرادى ان شاؤا ركعتين وان شاؤا أربعا والاربع أفضل ثم ان شاؤا طولوا القراءة وان شاؤا قصروا واشتغلوا بالدعاء حتى تنجلى الشمس لأن عليهم الاشتغال بالتضرع الى ان تنجلى الشمس وذلك بالدعاء تارة وبالقراءة اخرى وقد صح فى الحديث ان قيام رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الركعة الاولى كان بقدر سورة البقرة وفى الركعة الثانية بقدر سورة آل عمران فالافضل تطويل القراءة فيها ولا يجهر بالقراءة فى صلاة الجماعة فى كسوف الشمس عند أبى حنيفة وعند أبى يوسف يجهر بها وقول محمد مضطرب ذكر فى عامة الروايات قوله مع قول أبى حنيفة ووجه قول من خالف أبا

حنيفة ما روى عن عائشة رضى الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الكسوف وجهر فيها بالقراءة لانها صلاة تقام بجمع عظيم فيجهر بالقراءة فيها كالجمعة والعيدين ولابى حنيفة حديث سمرة بن جندب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قام قياما طويلا لم يسمع له صوت وروى عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنهما قال صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الكسوف وكنت الى جنبه فلم اسمع منه حرفا وقال صلى الله عليه وسلم صلاة النهار عجماء اى ليس فيها قراءة مسموعة ولان القوم لا يقدرون على التأمل فى القراءة لتحصيل ثمرة القراءة مشتركة لاشتغال قلوبهم بهذا الفزع كما لا يقدرون على التأمل فى سائر الأيام فى صلوات النهار لاشتغال قلوبهم بالمكاسب وحديث عائشة تعارض بحديث ابن عباس فبقى لنا الاعتبار الذى ذكرنا مع ظواهر الاحاديث الاخر ويحمل ذلك على انه جهر ببعضها اتفاقا كما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يسمع الآية والآيتين فى صلاة الظهر أحيانا والله أعلم وليس فى هذه الصلاة أذان ولا اقامة لانهما من خواص المكتوبات ولا خطبة فيها عندنا وقال الشافعى يخطب خطبتين لحديث عائشة رضى الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى فى كسوف الشمس ثم خطب فحمد الله واثنى عليه ولنا أن الخطبة لم تنقل على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعنى قولها خطب اى دعا أو لانه احتاج الى الخطبة رد القول الناس انما كسفت الشمس لموت ابراهيم لا للصلاة والله اعلم (وأما) خسوف القمر فالصلاة فيها حسنة لما روينا عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال اذا رأيتم من هذه الافزاع شيأ فافزعوا الى الصلاة وهى لا تصلى بجماعة عندنا وعند الشافعى تصلى بجماعة واحتج بما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه صلى بالناس فى خسوف القمر وقال صليت كما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم ولنا أن الصلاة بجماعة فى خسوف القمر لم تنقل عن النبى صلى الله عليه وسلم مع ان خسوفه كان أكثر من كسوف الشمس ولأن الاصل أن غير المكتوبة لا تؤدى بجماعة قال النبى صلى الله عليه وسلم صلاة الرجل فى بيته أفضل الا المكتوبة الا اذا ثبت بالدليل كما فى العيدين وقيام رمضان وكسوف الشمس ولان الاجتماع بالليل متعذر او سبب الوقوع فى الفتنة وحديث ابن عباس غير مأخوذ به لكونه خبر آحاد فى محل الشهرة وكذا تستحب الصلاة فى كل فزع كالريح الشديدة والزلزلة والظلمة والمطر الدائم لكونها من الافزاع والاهوال وقد روى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه صلى لزلزلة بالبصرة وأما موضع الصلاة أما فى خسوف القمر فيصلون فى منازلهم لان السنة فيها أن يصلوا وحدانا على ما بينا وأما فى كسوف الشمس فقد ذكر القاضى فى شرحه مختصر الطحاوى أنه يصلى فى الموضع الذى يصلى فيه العيد أو المسجد الجامع ولانها من شعائر الاسلام فتؤدى فى المكان المعد لاظهار الشعائر ولو اجتمعوا فى موضع آخر وصلوا بجماعة أجزأهم والاول أفضل لما مر وأما وقتها فهو الوقت الذى يستحب فيه اداء سائر الصلوات دون الاوقات المكروهة ولان هذه الصلاة ان كانت نافلة فالنوافل فى هذه الاوقات مكروهة وان كانت لها أسباب عندنا كركعتى التحية وركعتى الطواف لما نذكر فى موضعه وان كانت واجبة فاداء الواجبات فى هذه الاوقات مكروهة كسجدة التلاوة وغيرها والله الموفق

﴿فصل وأما صلاة الاستسقاء﴾ فظاهر الرواية عن أبى حنيفة أنه قال لا صلاة فى الاستسقاء وانما فيه الدعاء وأراد بقوله لا صلاة فى الاستسقاء الصلاة بجماعة أى لا صلاة فيه بجماعة بدليل ما روى عن أبى يوسف أنه قال سألت أبا حنيفة عن الاستسقاء هل فيه صلاة أو دعاء موقت أو خطبة فقال أما صلاة بجماعة فلا ولكن الدعاء والاستغفار وان صلوا وحدانا فلا بأس به وهذا مذهب أبى حنيفة وقال محمد يصلى الامام أو نائبه فى الاستسقاء ركعتين بجماعة كما فى الجمعة ولم يذكر فى ظاهر الرواية قول أبى يوسف وذكر فى بعض المواضع قوله مع قول أبى حنيفة وذكر الطحاوى قوله مع قول محمد وهو الأصح واحتجا بحديث ابن عباس أن النبى صلى الله عليه وسلم صلى بجماعة فى الاستسقاء ركعتين والمروى فى حديث عبد الله بن عامر بن ربيعة أن النبى صلى الله عليه وسلم صلى فيه ركعتين كصلاة العيد ولابى حنيفة قوله تعالى فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا والمراد منه الاستغفار فى الاستسقاء بدليل قوله يرسل السماء

عليكم

عليكم مدرارا أمر بالاستغفار في الاستسقاء فمن زاد عليه الصلاة فلا بد له من دليل ولم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم في الروايات المشهورة أنه صلى في الاستسقاء فانه روي أنه صلى الله عليه وسلم صلى الجمعة فقام رجل فقال يا رسول الله أجدبت الارض وهلكت المواشي فاسق لنا الغيث فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم يديه الى السماء ودعا فما ضم يديه حتى مطرت السماء فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لله در أبي طالب لو كان في الاحياء لقرت عيناه فقال علي رضي الله عنه تعني يا رسول الله قوله

وأبيض يستسقى الغمام بوجهه ■ ثمال اليتامى عصمة للارامل

فقال صلى الله عليه وسلم أجل وفي بعض الروايات قام ذلك الاعرابي وأنشد فقال

أتيناك والعذراء يدمى لبانها ■ وقد شغلت أم الصبي عن الطفل

وقال في آخره

وليس لنا الا اليك فرارنا ■ وليس فرار الناس الا الى الرسل

فبكى النبي صلى الله عليه وسلم حتى اخضلت لحيته الشريفة ثم صعد المنبر فحمد الله وأثنى عليه ورفع يديه الى السماء وقال اللهم اسقنا غيثا مغيثا هنيئا مريئا طيبا نافعا غير ضار عاجلا غير آجل فما رد رسول الله صلى الله عليه وسلم يده الى صدره حتى مطرت السماء وجاء أهل البلد يصيحون الغرق الغرق يا رسول الله فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى بدت نواجذه فقال اللهم حوالينا ولا علينا فانجابت السحابة حتى أحدقت بالمدينة كالا كليل فقال النبي صلى الله عليه وسلم لله در أبي طالب لو كان حيا لقرت عيناه من ينشدنا قوله فقام علي رضي الله عنه وأنشد البيت المتقدم أولا وما روي أنه صلى الله عليه وسلم صلى وعن عمر رضي الله عنه أنه خرج الى الاستسقاء ولم يصل بجماعة بل صعد المنبر واستغفر الله وما زاد عليه فقالوا ما استسقيت يا أمير المؤمنين فقال لقد استسقيت بمجاديح السماء التي بها يستنزل الغيث وتلا قوله تعالى استغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا وروي أنه خرج بالعباس فأجلسه على المنبر ووقف بجنبه يدعو ويقول اللهم انا نتوسل اليك بعم نبيك ودعا بدعاء طويل فما نزل عن المنبر حتى سقوا وعن علي انه استسقى ولم يصل وما روي أنه صلى الله عليه وسلم صلى بجماعة حديث شاذ ورد في محل الشهرة لان الاستسقاء يكون بملا من الناس ومثل هذا الحديث يرجح كذبه على صدقه أو وهمه على ضبطه فلا يكون مقبولا مع ان هذا مما تعم به البلوى في ديارهم وما تعم به البلوى و يحتاج الخاص والعام الى معرفته لا يقبل فيه الشاذ والله أعلم ثم عندهما يقرأ في الصلاة ما شاء جهرا كما في صلاة العيدين لكن الافضل أن يقرأ بسبح اسم ربك الاعلى وهل أتاك حديث الغاشية لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأهما في صلاة العيد ولا يكبر فيها في المشهور من الرواية عنهما وروي عن محمد انه يكبر وليس في الاستسقاء أذان ولا اقامة اما عند أبي حنيفة فلا يشكل لانه ليس فيه صلاة الجماعة وان شاؤا صلوا فرادى وذلك في معنى الدعاء وعندهما ان كان فيه صلاة بالجماعة ولكنها ليست بمكتوبة والاذان والاقامة من خواص المكتوبات كصلاة العيد ثم بعد الفراغ من الصلاة يخطب عندهما وعند أبي حنيفة لا يخطب ولكن لو صلوا وحدانا يشتغلون بالدعاء بعد الصلاة لان الخطبة من توابع الصلاة بجماعة والجماعة غير مسنونة في هذه الصلاة عنده وعندهما سنة فكذا الخطبة ثم عند محمد يخطب خطبتين يفصل بينهما بالجلسة كما في صلاة العيد وعن أبي يوسف انه يخطب خطبة واحدة لان المقصود منها الدعاء فلا يقطعها بالجلسة ولا يخرج المنبر في الاستسقاء ولا يصعده لو كان في موضع الدعاء منبر لانه خلاف السنة وقد عاب الناس على مروان بن الحكم عند اخراجه المنبر في العيدين ونسبوه الى خلاف السنة على ما بينا ولكن يخطب على الأرض معتمدا على قوس أو سيف وان توكأ على عصا فحسن لان خطبته تطول فيستعين بالاعتماد على عصا ويخطب مقبلا بوجهه الى الناس وهم مقبلون عليه لان الاسماع والاستماع انما يتم عند المقابلة و يستمعون الخطبة و ينصتون لأن الامام يعظهم فيها فلا بد من الانصات والاستماع واذا فرغ من الخطبة جعل ظهره الى الناس ووجهه الى القبلة و يشتغل بدعاء الاستسقاء والناس قعود مستقبلون بوجوههم الى القبلة في الخطبة والدعاء لأن الدعاء مستقبل

القبلة أقرب الى الاجابة فيدعو الله و يستغفر للمؤمنين و يجددون التوبة و يستسقون وهل يقلب الامام رداءه لا يقلب فى قول أبى حنيفة وعندهما يقلب اذا مضى صدر من خطبته فاحتجا بما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم قلب رداءه ولأبى حنيفة ما روى انه عليه السلام استسقى يوم الجمعة ولم يقلب الرداء ولأن هذا دعاء فلا معنى لتغيير الثوب فيه كما فى سائر الأدعية وما روى انه قلب الرداء محتمل يحتمل انه تغير عليه فأصلحه فظن الراوى انه قلب أو يحتمل انه عرف من طريق الوحى ان الحال ينقلب من الجدب الى الخصب متى قلب الرداء بطريق التفاؤل ففعل وهذا لا يوجد فى حق غيره وكيفية تقليب الرداء عندهما أنه كان مربعا جعل أعلاه أسفله وأسفله أعلاه وان كان مدورا جعل الجانب الأيمن على الأيسر والأيسر على الأيمن وأما القوم فلا يقلبون أرديتهم عند عامة العلماء وعند مالك يقلبون أيضا واحتج بما روى عن عبد الله بن زيد ان النبى صلى الله عليه وسلم حول رداءه وحول الناس أرديتهم ولهما انه ولان ان تحويل الرداء فى حق الامام أمر ثبت بخلاف القياس بالنص على ما ذكرنا فنقتصر على مورد النص وما روى من الحديث شاذ على انه يحتمل انه صلى الله عليه وسلم عرف ذلك فلم ينكر عليهم فيكون تقريرا ويحتمل انه لم يعرف لانه كان مستقبل القبلة مستدبرا لهم فلا يكون حجة مع الاحتمال ثم ان شاء رفع يديه نحو السماء عند الدعاء وان شاء أشار بأصبعه كذا روى عن أبى يوسف لان رفع اليدين عند الدعاء سنة لما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يدعو بعرفات باسطا يديه كالمستطعم المسكين ثم المستحب أن يخرج الامام والناس الى الاستسقاء ثلاثة أيام متتابعة لان المقصود من الدعاء الاجابة والثلاثة مدة ضربت لابلاء الاعذار وان أمر الامام الناس بالخروج ولم يخرج بنفسه خرجوا لما روى ان قوما شكوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم القحط فأمرهم أن يجثوا على الركب ولم يخرج بنفسه واذا خرجوا اشتغلوا بالدعاء ولم يصلوا بجماعة الا اذا أمر الامام انسانا أن يصلى بهم جماعة لان هذا دعاء فلا يشترط له حضور الامام وان خرجوا بغير اذنه جاز لأنه دعاء فلا يشترط له اذن الامام ولا يمكن أهل الذمة من الخروج الى الاستسقاء عند عامة العلماء وقال مالك ان خرجوا لم يمنعوا والصحيح قول العامة لان المسلمين بخروجهم الى الاستسقاء ينتظرون نزول الرحمة عليهم والكفار منازل اللعنة والسخطة فلا يمكنون من الخروج والله أعلم

﴿ فصل ﴾ وأما الصلاة المسنونة فهى السنن المعهودة للصلوات المكتوبة والكلام فيها يقع فى مواضع فى بيان مواقيت هذه السنن ومقاديرها جملة وتفصيلا وفى بيان صفة القراءة فيها وفى بيان ما يكره فيها وفى بيان انها اذا فاتت عن وقتها هل تقضى أم لا اما الاول فوقت جملتها وقت المكتوبات لانها توابع للمكتوبات فكانت تابعة لها فى الوقت ومقدار جملتها اثنا عشر ركعة ركعتان وأربع وركعتان وركعتان وركعتان فى ظاهر الرواية وأما مقدار كل واحدة منها ووقتها على التفصيل فركعتان قبل الفجر وأربع قبل الظهر لا يسلم الا فى آخرهن وركعتان بعده وركعتان بعد المغرب وركعتان بعد العشاء كذا ذكر محمد فى الاصل وذكر فى العصر والعشاء ان تطوع بأربع قبله فحسن وذكر الكرخى هكذا الا أنه قال فى العصر وأربع قبل العصر وفى العشاء وأربع بعد العشاء وروى الحسن عن أبى حنيفة وركعتان قبل العصر والعمل فيما روينا على المذكور فى الأصل والاصل فى السنن ما روى عن عائشة رضى الله عنها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من ثابر على اثنى عشرة ركعة فى اليوم والليلة بنى الله له بيتا فى الجنة ركعتين قبل الفجر وأربع قبل الظهر وركعتين بعدها وركعتين بعد المغرب وركعتين بعد العشاء وقد واظب رسول الله صلى الله عليه وسلم عليها ولم يترك شيأ منها الا مرة أو مرتين لعذر وهذا تفسير السنة وأقوى السنن ركعتا الفجر لورود الشرع بالترغيب فيهما ما لم يرد فى غيرهما فانه روى عن عائشة رضى الله عنها ان النبى صلى الله عليه وسلم قال ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها وعن ابن عباس فى تأويل قوله تعالى وأدبار النجوم انه ركعتا الفجر وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال صلوهما فان فيهما الرغائب وروى عنه انه قال صلوهما ولو طردتكم الخيل وروى جماعة من الصحابة عن النبى صلى الله عليه وسلم انه كان يصلى بعد الزوال فى كل يوم أربع ركعات منهم أبو أيوب الانصارى

رضى الله عنه وروى عنه أيضا قولا على ماذكر وعن عبيدة السلمانى انه قال ما اجمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على شئ كاجتماعهم على محافظة الأربع قبل الظهر وتحريم نكاح الاخت فى عدة الاخت ثم هذه الاربع بتسليمة واحدة عندنا وعند الشافعى بتسليمتين واحتج بحديث ابن عمر رضى الله عنه انه ذكر اثنتى عشرة ركعة كما ذكرت عائشة الا انه زاد وأربعا قبل الظهر بتسليمتين ولنا حديث أبى أيوب الانصارى انه قال كان النبى صلى الله عليه وسلم يصلى بعد الزوال أربع ركعات فقلت ماهذه الصلاة التى تداوم عليها يارسول الله فقال هذه ساعة تفتح فيها أبواب السماء فأحب أن يصعد لى فيها عمل صالح [illegible]ت أفى كلهن قراءة قال نعم فقلت بتسليمة أم بتسليمتين فقال بتسليمة واحدة وهذا نص فى الباب والتسليم فى حديث ابن عمر عبارة عن التشهد لما فيه من السلام كما فيه من الشهادة على مامر وانما ذكر فى الاصل ان التطوع بالاربع قبل العصر حسن لان كون الاربع من السنن الراتبة غير ثابت لانها لم تذكر فى حديث عائشة ولم يروانه صلى الله عليه وسلم كان يواظب على ذلك ولذا اختلفت الروايات فى فعله اياها روى فى بعضها انه صلى أربعا وفى بعضها ركعتين فان صلى أربعا كان حسنا لحديث أم حبيبة رضى الله عنها عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال من صلى أربع ركعات قبل العصر كانت له جنة من النار وذكر فى الاصل وان تطوع بعد المغرب بست ركعات كتب من الاوابين وتلا قوله تعالى انه كان للاوابين غفورا وانما قال فى الاصل ان التطوع بالاربع قبل العشاء حسن لان التطوع بها لم يثبت انه من السنن الراتبة ولو فعل ذلك فحسن لان العشاء نظير الظهر فى انه يجوز التطوع قبلها وبعدها ووجه رواية الكرخى فى الاربع بعد العشاء ماروى عن ابن عمر رضى الله عنه موقوفا عليه ومرفوعا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من صلى بعد العشاء أربع ركعات كن له كمثلهن من ليلة القدر وروى عن عائشة انها سئلت عن قيام رسول الله صلى الله عليه وسلم فى ليالى رمضان فقالت كان قيامه فى رمضان وغيره سواء كان يصلى بعد العشاء أربعا لا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم أربعا لا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم كان يوتر بثلاث وأما السنة قبل الجمعة وبعدها فقد ذكر فى الاصل وأربع قبل الجمعة وأربع بعدها وكذا ذكر الكرخى وذكر الطحاوى عن أبى يوسف انه قال يصلى بعدها ستا وقيل هو مذهب على رضى الله عنه وماذكرنا انه كان يصلى أربعا مذهب ابن مسعود وذكر محمد فى كتاب الصوم ان المعتكف يمكث فى المسجد الجامع مقدار مايصلى أربع ركعات أوست ركعات أما الاربع قبل الجمعة فلما روى عن ابن عمر رضى الله عنهما ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يتطوع قبل الجمعة بأربع ركعات ولان الجمعة نظير الظهر ثم التطوع قبل الظهر أربع ركعات كذا قبلها وأما بعد الجمعة فوجه قول أبى يوسف ان فيما قلنا جمعا بين قول النبى صلى الله عليه وسلم وبين فعله فانه روى انه أمر بالاربع بعد الجمعة وروى انه صلى ركعتين بعد الجمعة فجمعنا بين قوله وفعله قال أبو يوسف ينبغى أن يصلى أربعا ثم ركعتين كذا روى عن على رضى الله عنه كيلا يصير متطوعا بعد صلاة الفرض بمثلها وجه ظاهر الرواية ماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال من كان مصليا بعد الجمعة فليصل أربعا وماروى من فعله صلى الله عليه وسلم فليس فيه مايدل على المواظبة ونحن لانمنع من يصلى بعدها كم شاء غير انا نقول السنة بعدها أربع ركعات لاغير لما روينا

﴿ فصل ﴾ وأما صفة القراءة فيها فالقراءة فى السنن فى الركعات كلها فرض لان السنة تطوع وكل شفع من التطوع صلاة على حدة لما نذكر فى صلاة التطوع فكان كل شفع منها بمنزلة الشفع الاول من الفرائض وقد روينا فى حديث أبى أيوب انه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الاربع قبل الظهر أفى كلهن قراءة قال نعم والله أعلم

﴿ فصل ﴾ وأما بيان مايكره منها فيكره للامام أن يصلى شيأ من السنن فى المكان الذى صلى فيه المكتوبة لماذكرنا فيما تقدم وقد روينا عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال أيعجز أحدكم اذا صلى أن يتقدم أو يتأخر ولا يكره ذلك للمأموم لان الكراهة فى حق الامام للاشتباه وهذا لا يوجد فى حق المأموم لكن يستحب له أن يتنحى أيضا حتى تنكسر الصفوف ويزول الاشتباه على الداخل من كل وجه على مامر ويكره أن

يصلى شيأ منها والناس فى الصلاة أو أخذ المؤذن فى الاقامة الا ركعتى الفجر فانه يصليهما خارج المسجد
وان فاتته ركعة من الفجر فان خاف ان تفوته الفجر تركهما وجملة الكلام فيه أن الداخل اذا دخل
المسجد للصلاة لا يخلو اما ان كان يصلى المكتوبة واما ان كان لم يصل واما ان كان لم يصلها فلا يخلو اما ان دخل
المسجد وقد أخذ المؤذن فى الاقامة أو دخل المسجد وشرع فى الصلاة ثم أخذ المؤذن فى الاقامة فان دخل وقد
كان المؤذن أخذ فى الاقامة يكره له التطوع فى المسجد سواء كان ركعتى الفجر أو غيرهما من التطوعات لانه يتهم
بأنه لا يرى صلاة الجماعة وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يقفن
مواقف التهم وأما خارج المسجد فكذلك فى سائر التطوعات وأما فى ركعتى الفجر فالامر فيه على التفصيل الذى
ذكرنا لان ادراك فضيلة الافتتاح أولى من الاشتغال بالنفل قال النبى صلى الله عليه وسلم تكبيرة الافتتاح خير من
الدنيا وما فيها وليست هذه المرتبة لسائر النوافل وفى الاشتغال باستدراكها فوات النوافل وفى الاشتغال باستدراك
النوافل فوتها وهى أعظم ثوابا فكان احراز فضيلتها أولى بخلاف ركعتى الفجر فان الترغيب فيهما قد وجد حسبما
وجد فى تكبيرة الافتتاح قال صلى الله عليه وسلم ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها فقد استويا فى الدرجة واختلف
تخريج مشايخنا فى ذلك منهم من قال موضوع المسئلة ان الرجل اذا انتهى الى الامام وقد سبقه بالتكبير وشرع فى
قراءة السورة فيأتى بركعتى الفجر لينال هذه الفضيلة عند فوت تلك الفضيلة لان ادراك تكبيرة الافتتاح غير
موهوم فاذا عجز عن احراز احدى الفضيلتين يحرز الاخرى فاذا كان الامام لم يأت بتكبيرة الافتتاح بعد يشتغل
باحرازها لانها عند التعارض تأيدت بالانضمام الى فضيلة الجماعة فكان احرازها أولى غير ان موضوع المسئلة
على خلاف هذا فان محمدا وضع المسئلة فيما اذا أخذ المؤذن فى الاقامة ومع ذلك قال انه يشتغل بالتطوع اذا كان
يرجو ادراك ركعة واحدة وان استويا فى الدرجة على ما مر والوجه فيه انه لو اشتغل باحراز فضيلة تكبيرة
الافتتاح لفاتته فضيلة ركعتى الفجر أصلا ولو اشتغل بركعتى الفجر لما فاتته فضيلة تكبيرة الافتتاح من جميع
الوجوه لانها باقية من كل وجه ما دامت الصلاة باقية لان تكبيرة الافتتاح هى التحريمة وهى تبقى ما دامت الاركان
باقية فكانت تكبيرة الافتتاح باقية ببقاء التحريمة من وجه فصار مدركا من وجه وصار مدركا أيضا فضيلة الجماعة
قال النبى صلى الله عليه وسلم من أدرك ركعة من الفجر فقد أدركها ولانه أدرك أكثر الصلاة لان الفائت ركعة
لا غير والمستدرك ركعة وقعدة وللاكثر حكم الكل فكان الاشتغال بركعتى الفجر أولى بخلاف ما اذا كان يخاف
فوت الركعتين جميعا لانهما اذا فاتتا لم يبق شئ من الاركان الأصلية ولو بقى شئ قليل لا عبرة له بمقابلة ما فات
لانه أقل والفائت أكثر وللاكثر حكم الكل فعجز عن احرازهما فختار تكبيرة الافتتاح لما انضم الى احرازها فضيلة
الجماعة فى الفرض والنبى صلى الله عليه وسلم يقول تفضل الصلاة بجماعة على صلاة الفذ بخمس وعشرين درجة
وفى رواية بسبع وعشرين درجة فكان هذا أولى والله أعلم أما اذا دخل المسجد وشرع فى الصلاة ثم أخذ المؤذن
فى الاقامة فهذا أيضا على وجهين اما ان شرع فى التطوع واما ان شرع فى الفرض فان شرع فى التطوع ثم
أقيمت الصلاة أتم الشفع الذى هو فيه ولا يزيد عليه اما اتمام الشفع فلان صونه عن البطلان واجب وقد أمكنه ذلك
ولا يزيد عليه لانه لا يلزمه بالشروع فى التطوع زيادة على الشفع فكانت الزيادة عليه كابتداء تطوع آخر وقد ذكرنا
ان ابتداء التطوع فى المسجد بعد الاقامة مكروه وأما اذا شرع فى الفرض ثم أقيمت الصلاة فان كان فى صلاة الفجر
يقطعها ما لم يقيد الثانية بالسجدة لان القطع وان كان نقضا صورة فليس بنقض معنى لانه للاداء على وجه الأكمل
والهدم ليبنى أكمل يعد اصلاحا لا هدما ألا ترى ان من هدم مسجدا ليبنى أحسن من الاول لا يأثم واذا قيد الثانية
بالسجدة لم يقطع لانه أتى بالاكثر وللاكثر حكم الكل والفرض بعد تمامه لا يحتمل الانتقاض ولا يدخل فى صلاة
الامام لان التنفل بعد صلاة الفجر مكروه وان كان فى صلاة الظهر فان كان صلى ركعة ضم اليها أخرى لانه يمكنه
صون المؤدى واستدراك فضيلة الجماعة لان صلاة الرجل بالجماعة تزيد على صلاة الفذ بخمس وعشرين درجة

على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم وان صلى ركعتين تشهد وسلم لما قلنا وكذا اذا قام الى الثالثة قبل أن يقيدها بالسجدة يعود الى التشهد ويسلم ولا يسلم على حاله قائما لان ما أتى به من القعدة كانت سنة وقعدة الختم فرض فعليه أن يعود الى القعدة ثم يسلم ليكون متنفلا بركعتين فان كان قيد الثالثة بالسجدة أتمها الا انه أدى الاكثر فلا يمكنه القطع ويدخل مع الامام فيجعلها تطوعا لما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه صلى فى مسجد الخيف فرأى رجلين خلف الصف فقال على بهما فجىء بهما ترتعد فرائصهما فقال مالكما لم تصليا معنا فقالا كنا صلينا فى رحالنا فقال صلى الله عليه وسلم اذا صليتما فى رحالكما ثم أتيتما امام قوم فصليا معه واجعلا ذلك سبحة أى نافلة وكان ذلك فى الظهر كذا روى عن أبى يوسف فى الاملاء ولو كان فى الركعة الاولى ولم يقيدها بالسجدة لم يذكر فى الكتاب والصحيح انه يقطعها ليدخل مع الامام فيحرز ثواب تكبيرة الافتتاح لان ما دون الركعة ليس له حكم الصلاة ألا ترى انه يعود من الركعة الثالثة ما لم يقيدها بالسجدة وكذا الجواب فى العصر والعشاء الا انه لا يدخل فى العصر مع الامام لان التنفل بعده مكروه ويخرج من المسجد لان المخالفة فى الخروج أقل منها فى المكث وأما فى المغرب فان صلى ركعة قطعها لانه لو ضم اليها أخرى لادى الاكثر فلا يمكنه القطع ولو قطع كان به متنفلا بركعتين قبل المغرب وهو منهى عنه وان قيد الثالثة بالسجدة مضى فيها لما قلنا ولا يدخل مع الامام لانه لا يخلو اما أن يقتصر على الثلاث كما يفعله الامام والتنفل بالثلاث غير مشروع واما أن يصلى اربعا فيصير مخالفا لامامه وعن أبى يوسف انه يدخل مع الامام فاذا فرغ الامام يصلى ركعة اخرى لتصير شفعا له وقال بشر المريسى يسلم مع الامام لان هذا التغير بحكم الاقتداء وذلك جائز كالمسبوق يدرك الامام فى القعدة انه يقعد معه وابتداء الصلاة لا يكون بالقعدة ثم جاز هذا التغير بحكم الاقتداء كذا هذا فان دخل مع الامام صلى أربعا كما قال أبو يوسف لان بالقيام الى الركعة الثانية صار ملتزما للركعتين لخروج الركعة الواحدة عن جواز التنفل بها قال ابن مسعود والله ما أجزأت ركعة قط فلذلك يتم أربعا ولو دخل مع الامام هذا اذا كان لم يصل المكتوبة فان كان قد صلاها ثم دخل المسجد فان كان صلاة لا يكره التطوع بعدها شرع فى صلاة الامام والا فلا

﴿فصل﴾ واما بيان أن السنة اذا فاتت عن وقتها هل تقضى أم لا فنقول وبالله التوفيق لا خلاف بين أصحابنا فى سائر السنن سوى ركعتى الفجر انها اذا فاتت عن وقتها لا تقضى سواء فاتت وحدها أو مع الفريضة وقال الشافعى فى قول تقضى قياسا على الوتر ولنا ما روت أم سلمة ان النبى صلى الله عليه وسلم دخل حجرتى بعد العصر فصلى ركعتين فقلت يا رسول الله ما هاتان الركعتان اللتان لم تكن تصليهما من قبل فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتان كنت أصليهما بعد الظهر وفى رواية ركعتا الظهر شغلنى عنهما الوفد فكرهت ان أصليهما بحضرة الناس فيرونى فقلت أفأقضيهما اذا فاتتا فقال لا وهذا نص على ان القضاء غير واجب على الامة وانما هو شئ اختص به النبى صلى الله عليه وسلم ولا شركة لنا فى خصائصه وقياس هذا الحديث ان لا يجب قضاء ركعتى الفجر أصلا الا أنا استحسنا القضاء اذا فاتتا مع الفرض لحديث ليلة التعريس ولان سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم عبارة عن طريقته وذلك بالفعل فى وقت خاص على هيئة مخصوصة على ما فعله النبى صلى الله عليه وسلم فالفعل فى وقت آخر لا يكون سلوك طريقته فلا يكون سنة بل يكون تطوعا مطلقا وأما ركعتا الفجر اذا فاتتا مع الفرض فقد فعلهما النبى صلى الله عليه وسلم مع الفرض ليلة التعريس فنحن نفعل ذلك لنكون على طريقته وهذا بخلاف الوتر لانه واجب عند أبى حنيفة على ما ذكرنا والواجب ملحق بالفرض فى حق العمل وعندهما وان كان سنة مؤكدة لكنهما عرفا وجوب القضاء بالنص الذى روينا فيما تقدم واما سنة الفجر فان فاتت مع الفرض تقضى مع الفرض استحسانا لحديث ليلة التعريس فان النبى صلى الله عليه وسلم لما نام فى ذلك الوادى ثم استيقظ بحر الشمس فارتحل منه ثم نزل وأمر بلالا فاذن فصلى ركعتى الفجر ثم أمره فأقام فصلى صلاة الفجر وأما اذا فاتت وحدها لا تقضى عند أبى حنيفة وأبى يوسف وقال محمد تقضى اذا ارتفعت الشمس قبل الزوال واحتج بحديث ليلة التعريس انه صلى الله عليه وسلم قضاهما بعد

طلوع الشمس قبل الزوال فصار ذلك وقت قضائهما ولهما ان السنن شرعت توابع للفرائض فلو قضيت فى وقت لا أداء فيه للفرائض لصارت السنن أصلا وبطلت التبعية فلم تبق سنة مؤكدة لانها كانت سنة بوصف التبعية وليلة التعريس فاتتا مع الفرض فقضيناتبعا للفرض ولا كلام فيه انما الخلاف فيما اذا فاتتا وحدهما ولا وجه الى قضائهما وحدهما لما بينا ولهذا لا يقضى غيرهما من السنن ولا هما يقضيان بعد الزوال وأما الذى هو سنن الصحابة فصلاة التراويح فى ليالى رمضان والكلام فى صلاة التراويح فى مواضع فى بيان وقتها وفى بيان صفتها وفى بيان قدرها وفى سننها وفى بيان انها اذا فاتت عن وقتها هل تقضى أم لا أما صفتها فهى سنة كذا روى الحسن عن أبى حنيفة انه قال القيام فى شهر رمضان سنة لا ينبغى تركها وكذا روى عن محمد انه قال التراويح سنة الا انها ليست بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لان سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ما واظب عليه ولم يتركه الا مرة أو مرتين لمعنى من المعانى ورسول الله صلى الله عليه وسلم ما واظب عليها بل أقامها فى بعض الليالى روى انه صلاها ليلتين بجماعة ثم ترك وقال اخشى ان تكتب عليكم لكن الصحابة واظبوا عليها فكانت سنة الصحابة

﴿فصل﴾ وأما قدرها فعشرون ركعة فى عشر تسليمات فى خمس ترويحات كل تسليمتين ترويحة وهذا قول عامة العلماء وقال مالك فى قول ستة وثلاثون ركعة وفى قول ستة وعشرون ركعة والصحيح قول العامة لما روى ان عمر رضى الله عنه جمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فى شهر رمضان على أبى بن كعب فصلى بهم فى كل ليلة عشرين ركعة ولم ينكر عليه أحد فيكون اجماعا منهم على ذلك وأما وقتها فقد اختلف مشايخنا فيه قال بعضهم وقتها ما بين العشاء والوتر فلا تجوز قبل العشاء ولا بعد الوتر وقال عامتهم وقتها ما بعد العشاء الى طلوع الفجر فلا تجوز قبل العشاء لانها تبع للعشاء فلا تجوز قبلها كسنة العشاء وذكر الناطفى فى امام صلى بقوم صلاة العشاء على غير وضوء ناسيا ثم صلى بهم امام آخر التراويح متوضأ ثم علم ان الاول كان على غير وضوء ان عليهم أن يعيدوا العشاء والتراويح جميعا أما العشاء فلا شك فيها وأما التراويح فلانها تصلى الى طلوع الفجر لان ذلك وقتها وهل يكره تأخيرها الى نصف الليل قال بعضهم يكره لانها تبع للعشاء ويكره تأخير العشاء الى نصف الليل فكذا تأخيرها والصحيح انه لا يكره لانها قيام الليل وقيام الليل فى آخر الليل أفضل

﴿فصل﴾ وأما سننها فمنها الجماعة والمسجد لأن النبى صلى الله عليه وسلم قدر ما صلى من التراويح صلى بجماعة فى المسجد فكذا الصحابة رضى الله عنهم صلوها بجماعة فى المسجد فكان أداؤها بالجماعة فى المسجد سنة ثم اختلف المشايخ فى كيفية سنة الجماعة والمسجد انها سنة عين أم سنة كفاية قال بعضهم انها سنة على سبيل الكفاية اذا قام بها بعض أهل المسجد فى المسجد بجماعة سقط عن الباقين ولو ترك أهل المسجد كلهم اقامتها فى المسجد بجماعة فقد أساؤا وأثموا ومن صلاها فى بيته وحده أو بجماعة لا يكون له ثواب سنة التراويح لتركه ثواب سنة الجماعة والمسجد ومنها نية التراويح أو نية قيام رمضان أو نية سنة الوقت ولو نوى الصلاة مطلقة أو نوى التطوع قال بعض المشايخ لا يجوز لانها سنة والسنة لا تتأدى بنية مطلق الصلاة أو نية التطوع واستدلوا بما روى الحسن عن أبى حنيفة ان ركعتى الفجر لا تتأدى الا بنية السنة وقال عامة مشايخنا ان التراويح وسائر السنن تتأدى بمطلق النية لأنها وان كانت سنة لا تخرج عن كونها نافلة والنوافل تتأدى بمطلق النية الا أن الاحتياط ان ينوى التراويح أو سنة الوقت أو قيام رمضان احترازا عن موضع الخلاف ولو اقتدى من يصلى التراويح بمن يصلى المكتوبة أو النافلة قيل يصح اقتداؤه ويكون مؤديا للتراويح وقيل لا يصح اقتداؤه به هو الصحيح لأنه مكروه لكونه مخالفا لعمل السلف ولو اقتدى من يصلى التسليمة الأولى بمن يصلى التسليمة الثانية قيل لا يجوز اقتداؤه وقيل يجوز وهو الصحيح لان الصلاة متحدة فكان نية الأولى والثانية لغوا ولهذا صح اقتداء مصلى الركعتين بمصلى الاربع قبله فكذا هذا ومنها أن الامام بعد تكبيرة الافتتاح يأتى بالثناء والتعوذ والتسمية فى الركعة الأولى والمقتدى أيضا يأتى بالثناء وفى التعوذ خلاف معروف بناء على أن التعوذ تبع الثناء أو تبع القراءة على ما ذكرنا

فى موضعه ولا يزيد الامام على قدر التشهد ان علم انه يثقل على القوم وان علم انه لا يثقل على القوم يزيد عليه ويأتى بالدعوات المشهورة ومنها ان يقرأ فى كل ركعة عشر آيات كذا روى الحسن عن أبى حنيفة وقيل يقرأ فيها كما يقرأ فى أخف المكتوبات وهى المغرب وقيل يقرأ كما يقرأ فى العشاء لانها تبع للعشاء وقيل يقرأ فى كل ركعة من عشرين الى ثلاثين لانه روى ان عمر رضى الله عنه دعا بثلاثة من الائمة فاستقرأهم وأمر أولهم ان يقرأ فى كل ركعة بثلاثين آية وأمر الثانى ان يقرأ فى كل ركعة خمسة وعشرين آية وأمر الثالث ان يقرأ فى كل ركعة عشرين آية وماقاله أبو حنيفة سنة اذ السنة ان يختم القرآن مرة فى التراويح وذلك فيما قاله أبو حنيفة وما أمر به عمر فهو من باب الفضيلة وهو ان يختم القرآن مرتين أو ثلاثا وهذا فى زمانهم وأما فى زماننا فالافضل ان يقرأ الامام على حسب حال القوم من الرغبة والكسل فيقرأ قدر مالا يوجب تنفير القوم عن الجماعة لان تكثير الجماعة أفضل من تطويل القراءة والافضل تعديل القراءة فى الترويحات كلها وان لم يعدل فلا بأس به وكذا الافضل تعديل القراءة فى الركعتين فى التسليمة الواحدة عند أبى حنيفة وأبى يوسف وعند محمد يطول الأولى على الثانية كما فى الفرائض ومنها ان يصلى كل ركعتين بتسليمة على حدة ولو صلى ترويحة بتسليمة واحدة وقعد فى الثانية قدر التشهد لا شك أنه يجوز على أصل أصحابنا ان صلوات كثيرة تتأدى بتحريمة واحدة بناء على أن التحريمة شرط وليست بركن عندنا خلافا للشافعى لكن اختلف المشايخ انه هل يجوز عن تسليمتين أو لا يجوز الا عن تسليمة واحدة قال بعضهم لا يجوز الا عن تسليمة واحدة لانه خالف السنة المتوارثة بترك التسليمة والتحريمة والثناء والتعوذ والتسمية فلا يجوز الا عن تسليمة واحدة وقال عامتهم انه يجوز عن تسليمتين وهو الصحيح وعلى هذا لو صلى التراويح كلها بتسليمة واحدة وقعد فى كل ركعتين ان الصحيح انه يجوز عن الكل لانه قد أتى بجميع أركان الصلاة وشرائطها لان تجديد التحريمة لكل ركعتين ليس بشرط عندنا هذا اذا قعد على رأس الركعتين قدر التشهد فاما اذا لم يقعد فسدت صلاته عند محمد وعند أبى حنيفة وأبى يوسف يجوز وأصل المسئلة يصلى التطوع أربع ركعات اذا لم يقعد فى الثانية قدر التشهد وقام وأتم صلاته انه يجوز استحسانا عندهما ولا يجوز عند محمد قياسا ثم اذا جاز عندهما فهل يجوز عن تسليمتين او لا يجوز الا عن تسليمة واحدة الاصح انه لا يجوز الا عن تسليمة واحدة لان السنة ان يكون الشفع الاول كاملا وكماله بالقعدة ولم توجد والكامل لا يتأدى بالناقص ولو صلى ثلاث ركعات بتسليمة واحدة ولم يقعد فى الثانية قال بعضهم لا يجزئه أصلا بناء على أن من تنفل بثلاث ركعات ولم يقعد الا فى آخرها جاز عند بعضهم لانه لو كان فرضا وهو المغرب جاز فكذا النفل ولا يجوز عند بعضهم لان القعدة على رأس الثالثة فى النوافل غير مشروعة بخلاف المغرب فصار كانه لم يقعد فيها ولو لم يقعد فيها لم تجز النافلة فكذا فى التراويح ثم ان كان ساهيا فى الثالثة لا يلزمه قضاء شئ لانه شرع فى صلاة مظنونة ولانه لا يوجب القضاء عند أصحابنا الثلاثة وان كان عمدا فعلى قول من قال بالجواز يلزمه ركعتان لان الركعة الثانية قد صحت لبقاء التحريمة وان لم يكملها بضم ركعة أخرى اليها فيلزمه القضاء وعلى قول من قال بعدم الجواز يلزمه ركعتان عند أبى يوسف وعند أبى حنيفة لا يلزمه شئ لأن التحريمة قد فسدت بترك القعدة فى الركعة الثانية فشرع فى الثالثة بلا تحريمة وانه لا يوجب القضاء عند أبى حنيفة وعلى هذا لو صلى عشر تسليمات كل تسليمة بثلاث ركعات بقعدة واحدة ولو صلى التراويح كلها بتسليمة واحدة ولم يقعد الا فى آخرها قال بعضهم يجزئه عن التراويح كلها وقال بعضهم لا يجزئه الا عن تسليمة واحدة وهو الصحيح لانه أخل بكل شفع بترك القعدة ومنها ان يصلى كل ترويحة امام واحد وعليه عمل أهل الحرمين وعمل السلف ولا يصلى الترويحة الواحدة امامان لانه خلاف عمل السلف ويكون تبديل الامام بمنزلة الانتظار بين الترويحتين وانه غير مستحب ولا يصلى امام واحد التراويح فى مسجدين فى كل مسجد على الكمال ولا له فعل ولا يحتسب التالى من التراويح وعلى القوم ان يعيدوا لان صلاة امامهم نافلة وصلاتهم سنة والسنة أقوى فلم يصح الاقتداء لأن السنة لا تتكرر فى وقت واحد وما صلى فى المسجد الاول محسوب وليس على القوم ان يعيدوا ولا

بأس لغير الامام ان يصلى التراويح فى مسجدين لانه اقتداء المتطوع بمن يصلى السنة وانه جائز كما و صلى المكتوبة ثم أدرك الجماعة ودخل فيها والله أعلم اذا صلوا التراويح ثم أرادوا أن يصلوها ثانيا يصلون فرادى لا بجماعة لان الثانية تطوع مطلق والتطوع المطلق بجماعة مكروه و يجوز التراويح قاعدا من غير عذر لانه تطوع الا انه لا يستحب لانه خلاف السنة المتوارثة وروى الحسن عن أبى حنيفة ان من صلى ركعتى الفجر قاعدا من غير عذر لا يجوز وكذا الوصلاها على الدابة من غير عذر وهو يقدر على النزول لاختصاص هذه السنة بزيادة توكيد وترغيب بتحصيلها وترهيب وتحذير على تركها فالتحقت بالواجبات كالوتر ومنها ان الامام كلما صلى ترويحة قعد بين الترويحتين قدر ترويحة يسبح و يهلل و يكبر و يصلى على النبى صلى الله عليه وسلم ويدعو وينتظر أيضا بعد الخامسة قدر ترويحة لانه متوارث من السلف واما الاستراحة بعد خمس تسليمات فهل يستحب قال بعضهم نعم وقال بعضهم لا يستحب وهو الصحيح لانه خلاف عمل السلف والله الموفق

﴿ فصل ﴾ وأما بيان أدائها اذا فاتت عن وقتها هل تقضى أم لا فقد قيل انها تقضى والصحيح انها لا تقضى لأنها ليست بآكد من سنة المغرب والعشاء وتلك لا تقضى فكذلك هذه

﴿ فصل ﴾ وأما صلاة التطوع فالكلام فيها يقع فى مواضع فى بيان ان التطوع هل يلزم بالشروع وفى بيان مقدار ما يلزم منه بالشروع وفى بيان أفضل التطوع وفى بيان ما يكره من التطوع وفى بيان ما يفارق التطوع الفرض فيه اما الاول فقد قال أصحابنا اذا شرع فى التطوع يلزمه المضى فيه واذا أفسده يلزمه القضاء وقال الشافعى لا يلزمه المضى فى التطوع ولا القضاء بالافساد وجه قوله ان التطوع تبرع وانه ينافى الوجوب واذا لم يجب المضى فيه لا يجب القضاء بالافساد لان القضاء تسليم مثل الواجب ولنا ان المؤدى عبادة وابطال العبادة حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم فيجب صيانتها عن الابطال وذا بلزوم المضى فيها واذا افسدها فقد أفسد عبادة واجبة الاداء فيلزمه القضاء جبرا للفائت كما فى المنذور والمفروض وقد خرج الجواب عما ذكره انه تبرع لانا نقول نعم قبل الشروع وأما بعد الشروع فقد صار واجبا لغيره وهو صيانة المؤدى عن البطلان ولو افتتح الصلاة مع الامام وهو ينوى التطوع والامام فى الظهر ثم قطعها فعليه قضاؤها لما قلنا فان دخل معه فيها ينوى التطوع فهذا على ثلاثة أوجه اما ان ينوى قضاء الاولى أو لم يكن له نية أصلا أو نوى صلاة أخرى ففى الوجهين الاولين يسقط عنه وتنوب هذه عن قضاء ما لزمه بالافساد عندنا وعند زفر لا يسقط وجه قوله ان ما لزمه بالافساد صار دينا فى ذمته كالصلاة المنذورة فلا يتأدى خلف امام يصلى صلاة أخرى ولنا أنه لو أتمها حين شرع فيها لا يلزمه شئ آخر فكذا اذا أتمها بالشروع الثانى لانه ما التزم بالشروع الا اداء هذه الصلاة مع الامام وقد اداها وان نوى تطوعا آخر ذكر فى الاصل أنه ينوب عما لزمه بالافساد وهو قول أبى حنيفة وأبى يوسف وذكر فى زيادات الزيادات أنه لا ينوب وهو قول محمد ووجهه أنه لما نوى صلاة أخرى فقد أعرض عما كان دينا عليه بالافساد فلا ينوب هذا المؤدى عنه بخلاف الاول وجه قولهما انه ما التزم فى المرتين الا أداء هذه الصلاة مع الامام وقد أداها والله أعلم ثم الشروع فى التطوع فى الوقت المكروه وغيره سواء فى كونه سببا للزوم فى قول أصحابنا الثلاثة وقال زفر الشروع فى التطوع فى الاوقات المكروهة غير ملزم حتى لو قطعها لا شئ عليه عنده وعندنا الافضل ان يقطع وان أتم فقد أساء ولا قضاء عليه لانه أداها كما وجبت وان قطعها فعليه القضاء وأما الشروع فى الصوم فى الوقت المكروه فغير ملزم عند أبى حنيفة وزفر وعندهما ملزم فهما سويا بين الصوم والصلاة وجعلا الشروع فيهما ملزما كالنذر لكون المؤدى عبادة وزفر سوى بينهما بعلة ارتكاب المنهى وجعل الشروع فيهما غير ملزم وأبو حنيفة فرق والفرق له من وجوه أحدها انه لا بد له من تقديم مقدمة وهى ان ما تركب من أجزاء متفقة ينطلق اسم الكل فيه على البعض كالماء فان ماء البحر يسمى ماء وقطرة منه تسمى ماء وكذا الخل والزيت وكل مائع وما تركب من أجزاء مختلفة لا يكون للبعض منه اسم الكل كالسكنجبين لا يسمى الخل وحده ولا السكر وحده سكنجبينا وكذا الأنف وحده لا يسمى وجها ولا الخد

وحده

وحده ولا العظم وحده يسمى آدميا ثم الصوم يتركب من أجزاء متفقة فيكون لكل جزء اسم الصوم والصلاة تتركب من أجزاء مختلفة وهي القيام والقراءة والركوع والسجود فلا يكون للبعض اسم الكل ومن هذا قال أصحابنا ان من حلف لا يصوم ثم شرع في الصوم فكما شرع يحنث ولو حلف لا يصلي فما لم يقيد الركعة بالسجدة لا يحنث واذا تقرر هذا الأصل فنقول انه نهى عن الصوم فكما شرع باشر الفعل المنهي ونهى عن الصلاة فما لم يقيد الركعة بالسجدة لم يباشر منهيا فما انعقد انعقد قربة خالصة غير منهي عنها فبعد هذا يقول بعض مشايخنا ان الشروع سبب الوجوب وهو في الصوم منهي ففسد في نفسه فلم يصر سبب الوجوب وفي الصلاة ليس بمنهي فصار سببا للوجوب واذا تحقق هذا فنقول وجوب المضي في التطوع لصيانة ما انعقد قربة وفي باب الصوم ما انعقد انعقد معصية من وجه والمضي أيضا معصية والمضي لو وجب وجب لصيانة ما انعقد وما انعقد عبادة وهو منهي عنه وتقرير العبادة وصيانتها واجب وتقرير المعصية وصيانتها معصية فالصيانة واجبة من وجه محظورة من وجه فلم تجب الصيانة عند الشك وترجحت جهة الحظر على ما هو الأصل والصيانة لا تحصل الا بما هو عبادة وبما هو معصية وايجاب العبادة ممكن وايجاب المعصية غير ممكن فلم يجب المضي عند التعارض بل يرجح جانب الحاظر فأما في باب الصلاة فما انعقد انعقد عبادة خالصة لا حظر فيها فوجب تقريرها وصيانتها ثم صيانتها وان كانت بالمضي وبالمضي يقع في المحظور لكن لو مضى تقررت العبادة وتقريرها واجب وما يأتي به عبادة ومحظور أيضا فكان محصلا للعبادة من وجهين ومرتكبا للنهي من وجه فترجحت جهة العبادة ولو امتنع عن المضي امتنع عن تحصيل ما هو منهي ولكن امتنع أيضا عن تحصيل ما هو عبادة وأبطل العبادة المتقررة وابطالها محظور محض فكان المضي للصيانة أولى من الامتناع فيلزمه المضي فاذا أفسده يلزمه القضاء ومنهم من فرق بينهما فقال ان النهي عن الصلاة في هذه الأوقات ثبت بدليل فيه شبهة العدم وهو خبر الواحد وقد اختلف العلماء في صحته وروده فكان في ثبوته شك وشبهة وما كان هذا سبيله كان قبوله بطريق الاحتياط والاحتياط في حق ايجاب القضاء على من أفسد بالشروع أن يجعل كأنه ما ورد بخلاف النهي عن الصوم لأنه ثبت بالحديث المشهور وتلقته أئمة الفتوى بالقبول فكان النهي ثابتا من جميع الوجوه فلم يصح الشروع فلم يجب القضاء بالافساد والفقيه الجليل أبو أحمد العياضي السمرقندي ذكر هذه الفروق وأشار الى فرق آخر وهو ان الصوم وجوبه بالمباشرة وهو فعل من الصوم المنهي عنه فأما الصلاة فوجوبها بالتحريمة وهي قول وليست من الصلاة فكانت بمنزلة النذر والله أعلم غير انه لو أفسد مع هذا وقضى في وقت آخر كان أحسن لان الافساد ليؤدي أكمل لا يعد افسادا وههنا كذلك لأنه يؤدي خاليا عن اقتران النهي به ولكن لو صلى مع هذا جاز لأنه ما لزمه الا هذه الصلاة وقد أساء حيث أدى مقرونا بالنهي ولو افتتح التطوع وقت طلوع الشمس فقطعها ثم قضاها وقت تغير الشمس أجزأه لأنها وجبت ناقصة وأداها كما وجبت فيجوز كما لو أتمها في ذلك الوقت ثم الشروع انما يكون سبب الوجوب اذا صح فأما اذا لم يصح فلا حتى لو شرع في التطوع على غير وضوء أو في ثوب نجس لا يلزمه القضاء وكذا القارئ اذا شرع في صلاة الأمي بنية التطوع أو في صلاة امرأة أو جنب أو محدث ثم أفسدها على نفسه لا قضاء عليه لأن شروعه في الصلاة لم يصح حيث اقتدى بمن لا يصلح اماما له وكذا الشروع في الصلاة المظنونة غير موجب حتى لو شرع في الصلاة على ظن انها عليه ثم تبين انها ليست عليه لا يلزمه المضي ولو أفسد لا يلزمه القضاء عند أصحابنا الثلاثة خلافا لزفر وفي باب الحج يلزمه التطوع بالشروع معلوما كان أو مظنونا والفرق يذكر في كتاب الصوم ان شاء الله تعالى

﴿فصل﴾ وأما بيان مقدار ما يلزم منه بالشروع فنقول لا يلزمه بالافتتاح أكثر من ركعتين وان نوى أكثر من ذلك في ظاهر الروايات عن أصحابنا الا بعارض الاقتداء وروي عن أبي يوسف ثلاث روايات روى بشر بن الوليد عنه انه قال فمن افتتح التطوع ينوي أربع ركعات ثم أفسدها قضى أربعا ثم رجع وقال يقضي ركعتين وروى بشر بن أبي الازهر عنه انه قال فمن افتتح النافلة ينوي عددا يلزمه بالافتتاح ذلك العدد وان كان مائة ركعة وروى غسان

عنه انه قال ان نوى أربع ركعات لزمه وان نوى أكثر من ذلك لم يلزمه ولا خلاف فى انه يلزمه بالنذر ما تناوله وان كثر وجه رواية ابن أبى الأزهر عنه ان الشروع فى كونه سببا للزوم كالنذر ثم يلزمه بالنذر جميع ما تناوله كذا بالشروع وجه رواية غسان عنه ان ما وجب بايجاب الله تعالى بناء على مباشرة سبب الوجوب من العبد دون ما وجب بايجاب الله تعالى ابتداء وذا لا يزيد على الأربع فهذا أولى وجه ظاهر الرواية ان الوجوب بسبب الشروع ما ثبت وضعا بل ضرورة صيانة المؤدى عن البطلان ومعنى الصيانة يحصل بتمام الركعتين فلا تلزم الزيادة من غير ضرورة بخلاف النذر لأنه سبب الوجوب بصيغته وضعا فيتقدر الوجوب بقدر ما تناوله السبب واما قوله ان الشروع سبب الوجوب كالنذر فنقول نعم لكنه سبب لوجوب ما وجد الشروع فيه ولم يوجد الشروع فى الشفع الثانى فلا يجب ولأنه ما وضع سببا للوجوب بل الوجوب لما ذكرنا من الضرورة ولا ضرورة فى حق الشفع الثانى بخلاف النذر فانه التزم صريحا فيلزمه بقدر ما التزم وكذا الجواب فى السنن الراتبة انه لا يجب بالشروع فيها الا ركعتين حتى لو قطعها قضى ركعتين فى ظاهر الرواية عن أصحابنا لأنه نفل وعلى رواية أبى يوسف قضى أربعا فى كل موضع يقضى فى التطوع أربعا ومن المتأخرين من مشايخنا اختار قول أبى يوسف فيما يؤدى من الاربع منها بتسليمة واحدة وهو الاربع قبل الظهر وقال لو قطعها يقضى أربعا ولو أخبر بالبيع فانتقل الى الشفع الثانى لا تبطل شفعته ويمنع صحة الخلوة وهو الشيخ الامام أبو بكر محمد بن الفضل البخارى واذا عرف هذا الاصل فنقول من وجب عليه ركعتان بالشروع ففرغ منهما او قعد على رأس الركعتين وقام الى الثالثة على قصد الاداء يلزمه اتمام ركعتين أخراوين ويبنيهما على التحريمة الاولى لان قدر المؤدى صار عبادة فيجب عليه اتمام الركعتين صيانة له عن البطلان والقيام الى الثالثة على قصد الاداء بناء منه الشفع الثانى على التحريمة الاولى وأمكن البناء عليها لان التحريمة شرط الصلاة عندنا والشرط الواحد يكفى لافعال كثيرة كالطهارة الواحدة انها تكفى لصلوات كثيرة ويلزمه فى هاتين الركعتين القراءة كما فى الاوليين لان كل شفع من التطوع صلاة على حدة ولهذا قالوا ان المتنفل اذا قام الى الثالثة لقصد الاداء ينبغى أن يستفتح فيقول سبحانك اللهم وبحمدك الخ كما يستفتح فى الابتداء لان هذا بناء الافتتاح وكل ركعتين من النفل صلاة على حدة لكن بناء على التحريمة الاولى فيأتى بالثناء المسنون فيه ولو صلى ركعتين تطوعا فسها فيهما فسجد لسهوه بعد السلام ثم أراد أن يبنى عليهما ركعتين أخراوين ليس له ذلك لانه لو فعل ذلك لوقع سجوده للسهو فى وسط الصلاة وانه غير مشروع بخلاف المسافر اذا صلى الظهر ركعتين وسها فيهما فسجد للسهو ثم نوى الاقامة حيث يصح ويقوم لاتمام صلاته وان كان يقع سهوه فى وسط الصلاة والفرق ان السلام محلل فى الشرع الا ان الشرع منعه عن العمل فى هذه الحالة أو حكم بعود التحريمة ضرورة تحصيل السجود لان سجود السهو لا يؤتى به الا فى تحريمة الصلاة والضرورة فى حق تلك الصلاة وفيما يرجع الى كمالها فظهر بقاء التحريمة أو عودها فى حقها الا فى حق صلاة أخرى ولا ضرورة فى صلاة التطوع لان كل شفع صلاة على حدة فيعمل التسليم عمله فى التحليل وكان القياس فى المتنفل بالاربع اذا ترك القعدة الاولى أن تفسد صلاته وهو قول محمد لان كل شفع لما كان صلاة على حدة كانت القعدة عقيبه فرضا كالقعدة الاخيرة فى ذوات الاربع من الفرائض الا ان فى الاستحسان لا تفسد وهو قول أبى حنيفة وأبى يوسف لانه لما قام الى الثالثة قبل القعدة فقد جعلها صلاة واحدة شبيهة بالفرض واعتبار النفل بالفرض مشروع فى الجملة لانه تبع للفرض فصارت القعدة الاولى فاصلة بين الشفعين والخاتمة هى الفريضة فأما الفاصلة فواجبة وهذا بخلاف ما اذا ترك القراءة فى الاوليين فى التطوع وقام الى الاخريين وقرأ فيهما حيث يفسد الشفع الاول بالاجماع ولم يجعل هذه الصلاة صلاة واحدة فى حق القراءة بمنزلة ذوات الاربع لان القعدة انما صارت فرضا لغيرها وهو الخروج فاذا قام الى الثالثة وصارت الصلاة من ذوات الاربع لم يأت أوان الخروج فلم تبق القعدة فرضا فاما القراءة فهى ركن بنفسها فاذا تركها فى الشفع الاول فسد فلم يصح بناء الشفع الثانى عليه وعلى هذا قالوا اذا صلى التطوع ثلاث ركعات بقعدة

واحدة

واحدة ينبغي أن يجوز اعتبار التطوع بالفرض وهو صلاة المغرب اذا صلاها بقعدة واحدة والاصح انه لا يجوز لان ما اتصل به القعدة وهي الركعة الاخيرة فسدت لان التنفل بالركعة الواحدة غير مشروع فيفسد ما قبلها ولو تطوع بست ركعات بقعدة واحدة اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يجوز لانه لما جازت بتحريمة واحدة وتسليمة واحدة فتجوز بقعدة واحدة أيضا والاصح انه لا يجوز لانا انما استحسنا جواز الاربع بقعدة واحدة اعتبارا بالفريضة وليس في الفرائض ست ركعات يجوز أداؤها بقعدة واحدة فيعود الامر فيه الى أصل القياس والله أعلم ثم انما يجب بافساد التطوع قضاء الشفع الذي اتصل به المفسد دون الشفع الذي مضى على الصحة حتى لو صلى أربعا فتكلم في الثالثة أو الرابعة قضى الشفع الثاني دون الاول لان كل شفع صلاة على حدة ففساد الثاني لا يوجب فساد الاول بخلاف الفرض لانه كله صلاة واحدة ففساد البعض يوجب فساد الكل ولو اقتدى المتطوع بمصلي الظهر في أول الصلاة ثم قطعها أو اقتدى به في القعدة الاخيرة فعليه قضاء أربع ركعات لانه بالاقتداء التزم صلاة الامام وهي أربع ركعات ومن نوى أن يصلي الظهر ستا لم يلزمه ركعتان لان الشروع لم يوجد في الركعتين وانما وجد في الظهر وهي أربع ولم يوجد في حق الركعتين الا مجرد النية ومجرد النية لا يلزم شيأ وكذا المسافر اذا نوى أن يصلي الظهر أربعا فصلى ركعتين فصلاته تامة لان الظهر في حق المسافر ركعتان فكانت نية الزيادة لغوا هذا اذا أفسد التطوع بشيء من اضداد الصلاة في الوضع من الحدث العمد والكلام والقهقهة وعمل كثير ليس من أعمال الصلاة فاما اذا أفسده بترك القراءة بأن صلى التطوع أربعا ولم يقرأ فيهن شيأ فعليه قضاء ركعتين في قول أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف عليه قضاء الاربع وهي من المسائل المعروفة بثمان مسائل والاصل فيها أن الشفع الاول متى فسد بترك القراءة تبقى التحريمة عند أبي يوسف فيصح الشروع في الشفع الثاني وعند محمد متى فسد الشفع الاول لا تبقى التحريمة فلا يصح الشروع في الشفع الثاني وعند أبي حنيفة ان فسد الشفع الاول بترك القراءة فيهما بطلت التحريمة فلا يصح الشروع في الشفع الثاني وان فسد بترك القراءة في احداهما بقيت التحريمة فيصح الشروع في الشفع الثاني وجه قول محمد أن القراءة فرض في كل شفع من النفل في الركعتين جميعا كما يفسد الشفع بترك القراءة فيهما يفسد بترك القراءة في احداهما لفوات ما هو ركن كما لو ترك الركوع أو السجود انه لا يفترق الحال بين الترك في الركعتين أو في احداهما كذا هذا وصار ترك القراءة في الافساد والحدث العمد والكلام سواء فاذا فسدت الافعال لم تبق التحريمة لانها تبقى لتوحيد الافعال المختلفة فاذا فسدت الافعال لا تبقى هي فلم يصح الشروع في الشفع الثاني لعدم التحريمة فلا يتصور الفساد ولابي يوسف أن الافعال وان بطلت بترك القراءة لكون القراءة ركنا ولكن بقيت التحريمة لانها ما عقدت لهذا الشفع خاصة بل له وللشفع الثاني الا ترى أنه لو قرأ يصح بناء الشفع الثاني عليه فاذا لم تبطل التحريمة صح الشروع في الشفع الثاني ثم يفسده أيضا بترك القراءة فيه ولابي حنيفة أنه لا بقاء للتحريمة مع بطلان الافعال كما اذا ترك ركنا آخر أو تكلم أو احدث عمدا الا انه للجمع بين الافعال المختلفة لتجعلها كلها عبادة واحدة فتبطل ببطلان الافعال كما قال محمد غير انه اذا ترك القراءة في الشفع الاول في الركعتين جميعا علم فساد الشفع بيقين لترك الركن بيقين فاما اذا قرأ في احدى الاوليين لم يعلم يقينا بفساد هذا الشفع لان الحسن البصري كان يقول بجواز الصلاة بوجود القراءة في ركعة واحدة وقوله وان كان فاسدا لكن انما عرفنا فساده بدليل اجتهادي غير موجب علم اليقين بل يجوز أن يكون الصحيح قوله غير انا عرفنا صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه بغالب الرأي فلم نحكم ببطلان التحريمة الثانية بيقين بالشك ولان الشفع الاول متى دار بين الجواز والفساد كان الاحتياط في الحكم بفساده ليجب عليه القضاء وببقاء التحريمة ليصح الشروع في الشفع الثاني ليجب عليه القضاء بوجود مفسد في هذا الشفع أيضا اذا عرفت هذا الاصل فنقول اذا ترك القراءة في الاربع كلها يلزمه قضاء ركعتين في قول أبي حنيفة ومحمد وزفر لان التحريمة قد بطلت بفساد الشفع الاول بيقين فلم يصح الشروع في الشفع الثاني فلا يلزمه القضاء بالافساد لعدم الافساد وعند أبي يوسف عليه قضاء الاربع لان التحريمة بقيت وان فسد الشفع

الاول فيصح الشروع في الشفع الثاني ثم يفسد بترك القراءة أيضا فيجب قضاء الشفعين جميعا ولو ترك القراءة في احدى الاولين واحدى الاخريين أو قرأ في احدى الاولين فحسب عند محمد يلزمه قضاء الشفع الاول لا غير لان الشفع الاول فسد بترك القراءة في احدى الركعتين من هذا الشفع فبطلت التحريمة فلم يصح الشروع في الشفع الثاني وعند أبي حنيفة وأبي يوسف يلزمه قضاء الاربع أما عند أبي يوسف فلعدم بطلان التحريمة بفساد الصلاة وعند أبي حنيفة لكون الفساد غير ثابت بدليل مقطوع به فبقيت التحريمة فصح الشروع في الشفع الثاني ثم فسد الشفع الثاني بترك القراءة في الركعتين أو في احداهما ولو ترك القراءة في الأولين وقرأ في الاخريين يلزمه قضاء ركعتين وهو الشفع الاول بالاجماع لانه فسد بترك القراءة في الركعتين فيلزمه قضاؤه فأما الشفع الثاني فعند أبي يوسف صلاة كاملة لان الشروع فيه قد صح لبقاء التحريمة وقد وجدت القراءة في الركعتين جميعا فصح وعند أبي حنيفة ومحمد وزفر لما بطلت التحريمة لم يصح الشروع في الشفع الثاني فلم تكن صلاة فلا يجب الا قضاء الشفع الاول والاخريان لا يكونان قضاء عن الاولين بالاجماع أما عند أبي حنيفة ومحمد وزفر فلان الشفع الثاني ليس بصلاة لانعدام التحريمة وعند أبي يوسف وان كان صلاة لكنه بناء على تلك التحريمة وانها انعقدت للاداء والتحريمة الواحدة لا يتسع فيها الاداء والقضاء ولو قرأ في احدى الاولين لا غير عند محمد يلزمه قضاء ركعتين وعند أبي حنيفة وأبي يوسف قضاء الاربع وذكر في بعض نسخ الجامع الصغير قول أبي حنيفة مع محمد والصحيح ما ذكرنا من الدلائل ولو قرأ في احدى الاخريين لا غير عند أبي يوسف يلزمه قضاء الاربع وعند أبي حنيفة ومحمد وزفر يلزمه قضاء الشفع الاول لا غير ولو قرأ في الاولين لا غير يلزمه قضاء الشفع الاخير عند الكل وكذا لو ترك القراءة في احدى الاخريين وهذا كله اذا قعد بين الشفعين قدر التشهد فأما اذا لم يقعد تفسد صلاته عند محمد بترك القعدة ولا تتأتى هذه التفريعات عنده ولو كان خلفه رجل اقتدى به فحكمه حكم امامه يقضي ما يقضي امامه لان صلاة المقتدي متعلقة بصلاة الامام صحة وفسادا ولو تكلم المقتدي ومضى الامام في صلاته حتى صلى أربع ركعات وقرأ في الاربع كلها وقعد بين الشفعين فان تكلم قبل أن يقعد الامام قدر التشهد فعليه قضاء الاولين فقط لانه لم يلتزم الشفع الاخير لان الالتزام بالشروع ولم يشرع فيه وانما وجد منه الشروع في الشفع الاول فقط فيلزمه قضاؤه بالافساد لا غير وان تكلم بعد ما قعد قدر التشهد قبل أن يقوم الى الثالثة لا شئ عليه لانه أدى ما التزم بوصف الصحة وأما اذا قام الى الثالثة ثم تكلم المقتدي لم يذكر هذه المسئلة في الاصل وذكر عصام بن يوسف في مختصره أن عليه قضاء أربع ركعات قال الشيخ الامام الزاهد صدر الدين أبو المعين ينبغي أن يكون هذا الجواب على قول أبي حنيفة وأبي يوسف لانهما يجعلان هذا كله صلاة واحدة بدليل انهما لم يحكما بفسادها بترك القعدة الاولى وأما عند محمد فقد بقي كل شفع صلاة على حدة حتى حكم بافتراض القعدة الاولى فكان هذا المقتدي مفسدا للشفع الاخير لا غير فيلزمه قضاؤه لا غير

(فصل) وأما بيان أفضل التطوع فاما في النهار فاربع أربع في قول أصحابنا وقال الشافعي مثنى مثنى بالليل والنهار جميعا واحتج بما روى عمارة بن رويبة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يفتتح صلاة الضحى بركعتين ومعلوم أنه صلى الله عليه وسلم كان يختار من الاعمال أفضلها ولان في التطوع بالمثنى زيادة تكبير وتسليم فكان أفضل ولهذا قال في الاربع قبل الظهر انها بتسليمتين ولنا ما روى ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يواظب في صلاة الضحى على أربع ركعات والاخذ برواية ابن مسعود أولى من الاخذ برواية عمارة بن رويبة لانه يروي المواظبة وعمارة لا يرويها ولا شك أن الاخذ بالمفسر أولى ولان الاربع أدوم وأشق على البدن وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أفضل الاعمال فقال أحمزها أي أشقها على البدن وأما في الليل فاربع أربع في قول أبي حنيفة وعند أبي يوسف ومحمد مثنى مثنى وهو قول الشافعي احتجا بما روى ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال صلاة الليل مثنى مثنى وبين كل ركعتين فسلم أمر بالتسليم على رأس الركعتين

وما أراد به الايجاب لانه غير واجب فتعين الاستحباب مرادا به ولان عمل الامة فى التراويح قد ظهر مثنى مثنى من لدن عمر رضى الله عنه الى يومنا هذا فدل أن ذلك أفضل ولابى حنيفة ما روينا عن عائشة رضى الله عنها انها سئلت عن قيام رسول الله صلى الله عليه وسلم فى ليالى رمضان فقالت كان قيامه فى رمضان وغيره سواء لانه كان يصلى بعد العشاء أربع ركعات لا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم أربعا لا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم كان يوتر بثلاث وفى بعض الروايات انها سئلت عن ذلك فقالت وايكم يطيق ذلك ثم ذكرت الحديث وكلمة كان عبارة عن العادة والمواظبة وما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يواظب الا على أفضل الاعمال وأحبها الى الله تعالى وفيه دلالة على أنه ما كان يسلم على رأس الركعتين اذ لو كان كذلك لم يكن لذكر الاربع فائدة ولان الوصل بين الشفعين بمنزلة التتابع فى باب الصوم الا ترى أنه لو نذر أن يصلى أربعا بتسليمة فصلى بتسليمتين لا يخرج عن العهدة كذا ذكر محمد فى الزيادات كما فى صفة التتابع فى باب الصوم ثم الصوم متتابعا أفضل فكذا الصلاة والمعنى فيه ما ذكرنا أنه أشق على البدن فكان أفضل ومعنى قوله صلى الله عليه وسلم فسلم أى فتشهد لان التحيات تسمى تشهدا لما فيها من الشهادة وهى قوله أشهد أن لا اله الا الله وكذا تسمى تسليما لما فيها من التسليم بقوله السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين وحمله على هذا أولى لانه أمر بالتسليم ومطلق الامر للوجوب والتسليم ليس بواجب الا ترى أنه لو صلى أربعا جاز أما التشهد فواجب فكان الحمل عليه أولى فاما التراويح فانما تؤدى مثنى مثنى لانها تؤدى بجماعة فتؤدى على وجه السهولة واليسر لما فيهم من المريض وذى الحاجة ولا كلام فيه وانما الكلام فيما اذا كان وحده

﴿فصل﴾ وأما بيان ما يكره من التطوع فالمكروه منه نوعان نوع يرجع الى القدر ونوع يرجع الى الوقت أما الذى يرجع الى القدر فأما فى النهار فتكره الزيادة على الاربع بتسليمة واحدة وفى الليل لا تكره وله أن يصلى ستا وثمانيا ذكره فى الاصل وذكر فى الجامع الصغير فى صلاة الليل ان شئت فصل بتكبيرة ركعتين وان شئت أربعا وان شئت ستا ولم يزد عليه والاصل فى ذلك أن النوافل شرعت تبعا للفرائض والتبع لا يخالف الاصل فلو زيدت على الاربع فى النهار لخالفت الفرائض وهذا هو القياس فى الليل الا أن الزيادة على الاربع الى الثمان أو الى الست عرفناه بالنص وهو ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه كان يصلى بالليل خمس ركعات سبع ركعات تسع ركعات احدى عشرة ركعة ثلاث عشرة ركعة والثلاث من كل واحد من هذه الاعداد الوتر وركعتان من ثلاثة عشر سنة الفجر فيبقى ركعتان وأربع وست وثمان فيجوز الى هذا القدر بتسليمة واحدة من غير كراهة واختلف المشايخ فى الزيادة على الثمان بتسليمة واحدة قال بعضهم يكره لان الزيادة على هذا لم ترو عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال بعضهم لا يكره واليه ذهب الشيخ الامام الزاهد السرخسى رحمه الله قال لان فيه وصل العبادة بالعبادة فلا يكره وهذا يشكل بالزيادة على الاربع فى النهار والصحيح انه يكره لما ذكرنا وعليه عامة المشايخ ولو زاد على الاربع فى النهار أو على الثمان فى الليل يلزمه لوجود سبب اللزوم وهو الشروع ثم اختلف فى ان الافضل فى التطوع طول القيام فى الاربع والمثنى على حسب ما ختلف فيه أم كثرة الصلاة قال أصحابنا طول القيام أفضل وقال الشافعى كثرة الصلاة أفضل واقرب المسئلة ان طول القنوت أفضل أم كثرة السجود والصحيح قولنا لما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه سئل عن أفضل الصلاة فقال طول القنوت أى القيام وعن ابن عمر انه قال فى قوله تعالى وقوموا لله قانتين ان القنوت طول القيام وقرأ قوله تعالى أمن هو قانت آناء الليل وروى عن أبى يوسف انه قال اذا لم يكن له ورد فطول القيام أفضل واما اذا كان له ورد من القرآن يقرأه فكثرة السجود أفضل لان القيام لا يختلف ويضم اليه زيادة الركوع والسجود والله أعلم وأما الذى يرجع الى الوقت فيكره التطوع فى الاوقات المكروهة وهى اثنا عشر بعضها يكره التطوع فيها لمعنى فى الوقت وبعضها يكره التطوع فيها لمعنى فى غير الوقت أما الذى يكره التطوع فيها لمعنى يرجع الى الوقت فثلاثة أوقات أحدها ما بعد طلوع الشمس الى أن ترتفع وتبيض والثانى عند استواء الشمس الى أن تزول والثالث عند تغير الشمس وهو احمرارها واصفرارها الى أن تغرب ففى هذه

الاوقات الثلاثة يكره كل تطوع في جميع الازمان يوم الجمعة وغيره وفي جميع الاماكن بمكة وغيرها وسواء كان تطوعا مبتدأ لا سبب له أو تطوعا له سبب كركعتي الطواف وركعتي تحية المسجد ونحوهما وروى عن أبي يوسف انه لا بأس بالتطوع وقت الزوال يوم الجمعة وقال الشافعي لا بأس بالتطوع في هذه الاوقات بمكة احتج أبو يوسف بما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلاة وقت الزوال الا يوم الجمعة واحتج الشافعي رحمه الله تعالى بما روى أن النبي عليه الصلاة والسلام نهى عن الصلاة في هذه الاوقات الا بمكة ولنا ما روى عن عقبة بن عامر الجهني انه قال ثلاث ساعات كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهانا أن نصلي فيها وان نقبر فيها موتانا اذا طلعت الشمس حتى ترتفع واذا تضيفت للغيب وعند الزوال وروى عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلاة وقت الطلوع والغروب وقال لان الشمس تطلع وتغرب بين قرني شيطان وروى الصنابحي ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلاة عند طلوع الشمس وقال انها تطلع بين قرني شيطان يزينها في عين من يعبدها حتى يسجد لها فاذا ارتفعت فارقها فاذا كانت عند قائم الظهيرة قارنها فاذا مالت فارقها فاذا دنت للغروب قارنها فاذا غربت فارقها فلا تصلوا في هذه الاوقات فالنبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلاة في هذه الاوقات من غير فصل فهو على العموم والاطلاق ونبه على معنى النهي وهو طلوع الشمس بين قرني الشيطان وذلك لان عبدة الشمس يعبدون الشمس ويسجدون لها عند الطلوع تحية لها وعند الزوال لاستتمام علوها وعند الغروب وداعا لها فيجيء الشيطان فيجعل الشمس بين قرنيه ليقع سجودهم نحو الشمس له فنهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الصلاة في هذه الاوقات لئلا يقع التشبه بعبدة الشمس وهذا المعنى يعم المصلين أجمع فقد عم النهي بصيغته ومعناه فلا معنى للتخصيص وما روى من النهي الا بمكة شاذ لا يقبل في معارضة المشهور وكذا رواية استثناء يوم الجمعة غريبة فلا يجوز تخصيص المشهور بها وأما الاوقات التي يكره فيها التطوع لمعنى في غير الوقت فمنها ما بعد طلوع الفجر الى صلاة الفجر وما بعد صلاة الفجر الى طلوع الشمس وما بعد صلاة العصر الى مغيب الشمس فلا خلاف في أن قضاء الفرائض والواجبات في هذه الأوقات جائز من غير كراهة ولا خلاف في ان أداء التطوع المبتدأ مكروه فيها وأما التطوع الذي له سبب كركعتي الطواف وركعتي تحية المسجد فمكروه عندنا وعند الشافعي لا يكره واحتج بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا دخل أحدكم المسجد فليحيه بركعتين من غير فصل وروى عن عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى بعد العصر وعن عمر رضي الله عنه انه صلى صلاة الصبح فسمع صوت حدث ممن خلفه فقال عزمت على من أحدث أن يتوضأ ويعيد صلاته فلم يقم أحد فقال جرير بن عبد الله البجلي يا أمير المؤمنين أرأيت لو توضأنا جميعا واعدنا الصلاة فاستحسن ذلك عمر رضي الله عنه وقال له كنت سيدا في الجاهلية فقيها في الاسلام فقاموا وأعادوا الوضوء والصلاة ولا شك ان تلك الصلاة ممن لم يحدث كانت نافلة والدليل عليه انه لا يكره الفرائض في هذه الاوقات كذا النوافل (ولنا) ما روى عن ابن عباس انه قال شهد عندي رجال مرضيون وأرضاهم عندي عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا صلاة بعد صلاة الصبح حتى تشرق الشمس ولا صلاة بعد صلاة العصر حتى تغرب الشمس فهو على العموم الا ما خص بدليل وكذا روى عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ذلك وروى عن ابن عمر رضي الله عنهما انه طاف بعد طلوع الفجر سبعة أشواط ولم يصل حتى خرج الى ذي طوى وصلى ثمة بعد ما طلعت الشمس وقال ركعتان مكان ركعتين ولو كان اداء ركعتي الطواف بعد طلوع الشمس جائزا من غير كراهة لما أخر لان أداء الصلاة بمكة أفضل خصوصا ركعتا الطواف وأما حديث عائشة فقد كان النبي صلى الله عليه وسلم مخصوصا بذلك دل عليه ما روى انه قيل لابي سعيد الخدري ان عائشة تروي ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى بعد العصر فقال انه فعل ما أمر ونحن نفعل ما أمرنا أشار الى أنه كان مخصوصا بذلك ولا شركة في موضع الخصوص ألا ترى الى ما روى عن أم سلمة ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى ركعتين بعد العصر فسألته عن ذلك فقال شغلني وفد عن ركعتي الظهر فقضيتهما فقالت ونحن نفعل كذلك فقال لا أشار الى الخصوصية لانه كتبت عليه

السنن الراتبة ومذهبنا مذهب عمر وابن عمر وابن مسعود وابن عباس وعائشة وأبى سعيد الخدرى رضى الله عنهم
وماروى عن عمر فغريب لايقبل على ان عمر انما فعل ذلك لاخراج المحدث عن عهدة الفرض ولا بأس بمباشرة
المكر ومثله والاعتبار بالفرائض غير سديد لان الكراهة فى هذه الاوقات ليست لمعنى فى الوقت بل لمعنى فى غيره
وهو اخراج مابقى من الوقت عن كونه تبعا لفرض الوقت لشغله بعبادة مقصودة ومعنى الاستتباع لايمكن تحقيقه
فى حق الفرض فبطل الاعتبار وكذا أداء الواجب الذى وجب بصنع العبد من النذر وقضاء التطوع الذى أفسده
فى هذه الاوقات مكروه فى ظاهر الرواية وعن أبى يوسف انه لايكره لانه واجب فصار كسجدة التلاوة وصلاة الجنازة
وجه ظاهر الرواية ان المنذور عينه ليس بواجب بل هو نفل فى نفسه وكذا عين الصلاة لاتجب بالشروع وانما
الواجب صيانة المؤدى عن البطلان فبقيت الصلاة نفلا فى نفسها فتكره فى هذه الاوقات (ومنها) مابعد الغروب
يكره فيه النفل وغيره لان فيه تأخير المغرب وانه مكروه ومنها مابعد شروع الامام فى الصلاة وقبل شروعه بعد
ماأخذ المؤذن فى الاقامة يكره التطوع فى ذلك الوقت قضاء لحق الجماعة كما تكره السنة الا فى سنة الفجر على
التفصيل الذى ذكرنا فى السنن ومنها وقت الخطبة يوم الجمعة يكره فيه الصلاة لانها سبب لترك استماع الخطبة وعند
الشافعى يصلى ركعتين خفيفتين تحية المسجد والمسئلة قد مرت فى صلاة الجمعة ومنها مابعد خروج الامام للخطبة
يوم الجمعة قبل أن يشتغل بها ومابعد فراغه منها قبل أن يشرع فى الصلاة يكره التطوع فيه والكلام وجميع
ما يكره فى حالة الخطبة عند أبى حنيفة وعندهما لا يكره الكلام وتكره الصلاة وقد مر الكلام فيها فى صلاة الجمعة
(ومنها) ماقبل صلاة العيد يكره التطوع فيه لان النبى صلى الله عليه وسلم لم يتطوع قبل العيدين مع شدة حر[illegible]
على الصلاة وعن على رضى الله عنه انه خرج الى صلاة العيد فوجد الناس يصلون فقال انه لم يكن قبل العيد صلاة
فقيل له ألا تنهاهم فقال لا فانى أخشى ان أدخل تحت قوله أرأيت الذى ينهى عبدا اذا صلى وعن عبد الله بن مسعود
وحذيفة انهما كانا ينهيان الناس عن الصلاة قبل العيد ولان المبادرة الى صلاة العيد مسنونة وفى الاشتغال بالتطوع
تأخيرها ولو اشتغل بأداء التطوع فى بيته يقع فى وقت طلوع الشمس وكلاهما مكروهان وقال محمد بن مقاتل الرازى
من أصحابنا انما يكره ذلك فى المصلى كيلا يشتبه على الناس انهم يصلون العيد قبل صلاة العيد فاما فى بيته فلا بأس
بان يتطوع بعد طلوع الشمس وعامة أصحابنا على انه لايتطوع قبل صلاة العيد لا فى المصلى ولا فى بيته فاول الصلاة
فى هذا اليوم صلاة العيد والله اعلم

﴿ فصل ﴾ وأما بيان مايفارق التطوع الفرض فيه فنقول انه يفارقه فى أشياء منها انه يجوز التطوع قاعدا مع
القدرة على القيام ولا يجوز ذلك فى الفرض لان التطوع خير دائم فلو ألزمناه القيام يتعذر عليه ادامة هذا الخير فاما
الفرض فانه يختص ببعض الاوقات فلايكون فى الزامه مع القدرة عليه حرج والاصل فى جواز النفل قاعدا مع
القدرة على القيام ماروى عن عائشة رضى الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصلى قاعدا فاذا أراد
أن يركع قام فقرأ آيات ثم ركع وسجد ثم عاد الى القعود وكذا لو افتتح الفرض قائما ثم أراد أن يقعد ليس له ذلك
بالاجماع ولو افتتح التطوع قائما ثم أراد أن يقعد من غير عذر فله ذلك عند أبى حنيفة استحسانا وعند أبى يوسف
ومحمد لا يجوز وهو القياس لان الشروع ملزم كالنذر ولو نذر أن يصلى ركعتين قائما لا يجوز له القعود من غير عذر
فكذا اذا شرع قائما ولابى حنيفة انه متبرع وهو مخير بين القيام والقعود فى الابتداء فكذا بعد الشروع لكونه
متبرعا أيضا وأما قولهما ان الشروع ملزم فنقول ان الشروع ليس بملزم وضعا وانما يلزم لضرورة صيانة ما انعقد
عبادة عن البطلان وما انعقد يتعلق بقاؤه عبادة بوجود أصل ما بقى من الصلاة لا بوجود وصف ما بقى فان التطوع
قاعدا جائز فى الجملة فلم يلزم تحصيل وصف القيام فيما بقى لان لزوم مابقى لاجل الضرورة ولا ضرورة فى حق
وصف القيام ولهذا لايلزمه أكثر من ركعتين لاستغناء المؤدى عن الزيادة بخلاف النذر فانه موضوع للايجاب
شرعا فاذا أوجب مع الوصف وجب كذلك حتى لو أطلق النذر لارواية فيه فقيل انه على هذا الخلاف الذى ذكرنا فى

الشروع وقيل لا يلزمه بصفة القيام لان التطوع لم يتناول القيام فلا يلزمه الا بالتنصيص عليه كالتتابع فى باب الصوم وقيل يلزمه قائما لان النذر وضع للايجاب فيعتبر ما أوجبه على نفسه بما أوجبه الله عليه مطلقا وهنالك يلزمه بصفة القيام الا من عذر كذا هذا وأما الشروع فليس بموضوع للوجوب وانما جعل موجبا بطريق الضرورة والضرورة فى حق الاصل دون الوصف على ما مر ولو افتتح التطوع قاعدا فأدى بعضها قاعدا وبعضها قائما أجزأه لما روى عن عائشة رضى الله عنها أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يفتتح التطوع قاعدا فيقرأ ورده حتى اذا بقى عشر آيات أو نحوها قام فأتم قراءته ثم ركع وسجد وهكذا كان يفعل فى الركعة الثانية فقد انتقل من القعود الى القيام ومن القيام الى القعود فدل أن ذلك جائز فى صلاة التطوع ومنها أنه يجوز التنفل على الدابة مع القدرة على النزول واداء الفرض على الدابة مع القدرة على النزول لا يجوز لما ذكرنا فيما تقدم ومنها أن القراءة فى التطوع فى الركعات كلها فرض والمفروض من القراءة فى ذوات الاربع من المكتوبات فى ركعتين منها فقط حتى لو ترك القراءة فى الشفع الاول من الفرض لا يفسد الشفع الثانى بل يقضيها فى الشفع الثانى أو يؤديها بخلاف التطوع لما ذكرنا أن كل شفع من التطوع صلاة على حدة وقد روى عن عمر وابن مسعود وزيد بن ثابت رضى الله عنهم موقوفا عليهم ومرفوعا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لا يصلى بعد صلاة مثلها قال محمد تأويله لا يصلى بعد صلاة مثلها من التطوع على هيئة الفريضة فى القراءة أى ركعتان بقراءة وركعتان بغير قراءة أى لا يصلى بعد أربع الفريضة أربعا من التطوع يقرأ فى ركعتين ولا يقرأ فى ركعتين والنهى عن الفعل أمر بضده فكان هذا أمرا بالقراءة فى الركعات كلها فى التطوع ولا يحمل على المماثلة فى اعداد الركعات لان ذلك غير منهى بالاجماع كالفجر بعد الركعتين والظهر بعد الاربع فى حق المقيم والركعتين بعد الظهر فى حق المسافر وتأويل أبى يوسف أى لا تعاد الفرائض الفوائت لانه فى بداية الاسلام كانت الفرائض تقضى ثم تعاد من الغد لوقتها فنهى النبى عن ذلك ومصداق هذا التأويل ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها أو استيقظ من الغد لوقتها ثم نسخ هذا الحديث بقوله لا يصلى بعد صلاة مثلها ويمكن حمل الحديث على النهى عن قضاء الفرض بعد ادائه مخافة دخول فساد فيه بحكم الوسوسة وتكون فائدة الحديث على هذا التأويل وجوب دفع الوسوسة والنهى عن اتباعها ويجوز أن يحمل الحديث على النهى عن تكرار الجماعة فى مسجد واحد وعلى هذا التأويل يكون الحديث حجة لنا على الشافعى فى تلك المسئلة والله أعلم ومنها أن القعدة على رأس الركعتين فى ذوات الاربع فى الفرائض ليست بفرض بلا خلاف حتى لا يفسد بتركها وفى التطوع اختلاف على ما مر ولو قام الى الثالثة قبل أن يقعد ساهيا فى الفرض فان استتم قائما لم يعد وان لم يستتم قائما عاد وقعد وسجد سجدتى السهو وأما فى التطوع فقد ذكر محمد أنه اذا نوى أن يتطوع أربع ركعات وقام ولم يستتم قائما أنه يعود ولم يذكر انه اذا استتم قائما هل يعود أم لا قال بعض مشايخنا لا يعود استحسانا لانه لما نوى الاربع التحق بالظهر وبعضهم قال يعود لان كل شفع صلاة على حدة والاول أوجه ولو كان نوى أن يتطوع بركعتين فقام من الثانية الى الثالثة قبل أن يقعد فيعود ههنا بلا خلاف بين مشايخنا لان كل شفع بمنزلة صلاة الفجر ومنها أن الجماعة فى التطوع ليست بسنة الا فى قيام رمضان وفى الفرض واجبة أو سنة مؤكدة لقول النبى صلى الله عليه وسلم صلاة المرء فى بيته أفضل من صلاته فى مسجده الا المكتوبة وروى أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يصلى ركعتى الفجر فى بيته ثم يخرج الى المسجد ولان الجماعة من شعائر الاسلام وذلك مختص بالفرائض أو الواجبات دون التطوعات وانما عرفنا الجماعة سنة فى التراويح بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم واجماع الصحابة رضى الله عنهم فانه روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى التراويح فى المسجد ليلتين وصلى الناس بصلاته وعمر رضى الله عنه فى خلافته استشار الصحابة أن يجمع الناس على قارئ واحد فلم يخالفوه فجمعهم على أبى بن كعب ومنها أن التطوع غير موقت بوقت خاص ولا مقدر بمقدار مخصوص فيجوز فى أى وقت كان على أى مقدار كان الا أنه يكره

فى بعض الأوقات وعلى بعض المقادير على مامر والفرض مقدر بمقدار خاص موقت بأوقات مخصوصة فلا تجوز الزيادة على قدره وتخصيص جوازه ببعض الاوقات دون بعض على مامر فى موضعه ومنها أن التطوع يتأدى بمطلق النية والفرض لا يتأدى الا بتعيين النية وقد ذكرنا الفرق فى موضعه ومنها أن مراعاة الترتيب يختص بالفرائض دون التطوعات حتى لو شرع فى التطوع ثم تذكر فائتة مكتوبة لم يفسد تطوعه ولو كان فى الفرض تفسد الفريضة لان المفسد للفرض كونه مؤديا للفرض قبل وقته وليس للتطوع وقت مخصوص بخلاف الفرض ولانه لو تذكر فائتة عليه فى صلاة الفرض ينقلب فرضه تطوعا ولا يبطل أصلا فاذا تذكر فى التطوع لأن يبقى تطوعا ولا يبطل كان أولى والله أعلم

﴿فصل﴾ وأما صلاة الجنازة فالكلام فى الجنائز يقع فى الأصل فى ستة مواضع أحدها فى غسل الميت والثانى فى تكفينه والثالث فى حمل جنازته والرابع فى الصلاة عليه والخامس فى دفنه والسادس فى الشهيد وقبل أن نشتغل ببيان ذلك نبدأ بما يستحب أن يفعل بالمريض المحتضر ومايفعل بعد موته الى أن يغسل فنقول اذا احتضر الانسان فالمستحب أن يوجه الى القبلة على شقه الأيمن كما يوجه فى القبر لانه قرب موته فيضجع كما يضجع الميت فى اللحد ويلقن كلمة الشهادة لقول النبى صلى الله عليه وسلم لقنوا موتاكم لا اله الا الله والمراد من الميت المحتضر لانه قرب موته فسمى ميتا لقربه من الموت قال الله تعالى انك ميت وانهم ميتون واذا قضى نحبه تغمض عيناه ويشد لحياه لأنه لو ترك كذلك لصار كريه المنظر فى نظر الناس كالمثلة وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه دخل على أبى سلمة وقد شق بصره فغمضه ولا بأس باعلام الناس بموته من أقربائه واصدقائه وجيرانه ليؤدوا حقه بالصلاة عليه والدعاء والتشييع وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال فى المسكينة التى كانت فى ناحية المدينة اذا ماتت فآذنونى ولان فى الاعلام تحريضا على الطاعة وحثا على الاستعداد لها فيكون من باب الاعانة على البر والتقوى والتسبب الى الخير والدلالة عليه وقد قال الله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى وقال النبى صلى الله عليه وسلم الدال على الخير كفاعله الا أنه يكره النداء فى الاسواق والمحال لان ذلك يشبه عزاء أهل الجاهلية ويستحب أن يسرع فى جهازه لما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال عجلوا بموتاكم فان يك خيرا قدمتموه اليه وان يك شرا فبعدا لاهل النار ندب النبى صلى الله عليه وسلم الى التعجيل ونبه على المعنى فيبدأ بغسله

﴿فصل﴾ والكلام فى الغسل يقع فى مواضع فى بيان أنه واجب وفى بيان كيفية وجوبه وفى بيان كيفية الغسل وفى بيان شرائط وجوبه وفى بيان من يغسل ومن لا يغسل أما الاول فالدليل على وجوبه النص والاجماع والمعقول أما النص فما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال للمسلم على المسلم ست حقوق وذكر من جملتها أن يغسله بعد موته وعلى كلمة ايجاب وروى أنه لما توفى آدم صلوات الله عليه غسلته الملائكة ثم قالت لولده هذه سنة موتاكم والسنة المطلقة فى معنى الواجب وكذا الناس توارثوا ذلك من لدن آدم صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا فكان تاركه مسيأ لتركه السنة المتوارثة والاجماع منعقد على وجوبه وأما المعقول فقد اختلفت فيه عبارات مشايخنا ذكر محمد بن شجاع البلخى أن الآدمى لا يتنجس بالموت بتشرب الدم المسفوح فى اجزائه كرامة له لانه لو تنجس لما حكم بطهارته بالغسل كسائر الحيوانات التى حكم بنجاستها بالموت والآدمى يطهر بالغسل حتى روى عن محمد أن الميت لو وقع فى البئر قبل الغسل يوجب تنجيس البئر ولو وقع بعد الغسل لا يوجب تنجسه فعلم أنه لم يتنجس بالموت ولكن وجب غسله للحدث لان الموت لا يخلو عن سابقة حدث لوجود استرخاء المفاصل وزوال العقل والبدن فى حق التطهير لا يتجزأ فوجب غسله كله الا أنا اكتفينا بغسل هذه الاعضاء الظاهرة حالة الحياة دفعا للحرج لغلبة وجود الحدث فى كل وقت حتى ان خروج المنى عن شهوة لما كان لا يكثر وجوده لم يكتف فيه الا بالغسل ولا حرج بعد الموت فوجب غسل الكل وعامة مشايخنا قالوا ان بالموت يتنجس الميت لما فيه من الدم المسفوح كما يتنجس سائر الحيوانات التى لها دم سائل بالموت ولهذا لو وقع فى البئر يوجب تنجسه الا انه اذا غسل يحكم بطهارته كرامة له فكانت الكرامة عندهم فى

الحكم بالطهارة عند وجود السبب المطهر في الجملة وهو الغسل لا في المنع من حلول النجاسة وعند البلخي الكرامة في امتناع حلول النجاسة وحكمها وقول العامة أظهر لان فيه عملا بالدليلين اثبات النجاسة عند وجود سبب النجاسة والحكم بالطهارة عند وجود ماله أثر في التطهير في الجملة ولا شك أن هذا في الجملة أقرب الى القياس من منع ثبوت الحكم أصلا مع وجود السبب

﴿فصل﴾ وأما بيان كيفية وجوبه فهو واجب على سبيل الكفاية اذا قام به البعض سقط عن الباقين لحصول المقصود بالبعض كسائر الواجبات على سبيل الكفاية وكذا الواجب هو الغسل مرة واحدة والتكرار سنة وليس بواجب حتى لو اكتفي بغسلة واحدة أو غمسة واحدة في ماء جار جاز لان الغسل ان وجب لازالة الحدث كما ذهب اليه البعض فقد حصل بالمرة الواحدة كما في غسل الجنابة وان وجب لازالة النجاسة المتشربة فيه كرامة له على ماذهب اليه العامة فالحكم بالزوال بالغسل مرة واحدة أقرب الى معنى الكرامة ولو أصابه المطر لا يجزئ عن الغسل لان الواجب فعل الغسل ولم يوجد ولو غرق في الماء فاخرج ان كان المخرج حركه كما يحرك الشئ في الماء بقصد التطهير سقط الغسل والا فلا لما قلنا والله أعلم

﴿فصل﴾ وأما بيان كيفية الغسل فنقول يجرد الميت اذا أريد غسله عندنا وقال الشافعي رحمه الله تعالى لا يجرد بل يغسل وعليه ثوبه استدلالا بغسل النبي صلى الله عليه وسلم حيث غسل في قميصه ولنا أن المقصود من الغسل هو التطهير ومعنى التطهير لا يحصل بالغسل وعليه الثوب لتنجس الثوب بالغسالات التي تنجست بما عليه من النجاسات الحقيقية وتعذر عصره أو حصوله بالتجريد أبلغ فكان أولى وأما غسل النبي صلى الله عليه وسلم في قميصه فقد كان مخصوصا بذلك لعظم حرمته فانه روي انهم لما قصدوا أن ينزعوا قميصه قبض الله السنة عليهم فما فيهم أحد الا ضرب ذقنه على صدره حتى نودوا من ناحية البيت لا تجردوا نبيكم وروي غسلوا نبيكم وعليه قميصه فدل انه كان مخصوصا بذلك ولا شركة لنا في خصائصه ولان المقصود من التجريد هو التطهير وانه صلى الله عليه وسلم كان طاهرا حتى قال علي رضي الله عنه حين تولى غسله طبت حيا وميتا ويوضع على التخت لانه لا يمكن الغسل الا بالوضع عليه لانه لو غسل على الارض لتلطخ ثم لم يذكر في ظاهر الرواية كيفية وضع التخت انه يوضع الى القبلة طولا أو عرضا فمن أصحابنا من اختار الوضع طولا كما يفعل في مرضه اذا أراد الصلاة بالايماء ومنهم من اختار الوضع عرضا كما يوضع في قبره والاصح انه يوضع كما تيسر لان ذلك يختلف باختلاف المواضع وتستر عورته بخرقة لان حرمة النظر الى العورة باقية بعد الموت قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تنظروا الى فخذ حي ولا ميت ولهذا لا يباح للاجنبي غسل الأجنبية دل عليه ما روي عن عائشة انها قالت كسر عظم الميت ككسره وهو حي ليعلم ان الآدمي محترم حيا وميتا وحرمة النظر الى العورة من باب الاحترام وقد روى الحسن عن أبي حنيفة انه يؤزر بازار سابغ كما يفعله في حياته اذا أراد الاغتسال والصحيح ظاهر الرواية لانه يشق عليهم غسل ما تحت الازار ثم الخرقة ينبغي أن تكون ساترة ما بين السرة الى الركبة لان كل ذلك عورة وبه أمر في الاصل حيث قال وتطرح على عورته خرقة هكذا ذكر عن أبي عبد الله البلخي نصا في نوادره ثم تغسل عورته تحت الخرقة بعد ان يلف على يده خرقة كذا ذكر البلخي لان حرمة مس عورة الغير فوق حرمة النظر فتحريم النظر يدل على تحريم المس بطريق الاولى ولم يذكر في ظاهر الرواية انه هل يستنجي أم لا وذكر في صلاة الأثر ان عند أبي حنيفة يستنجي وعلى قول أبي يوسف ومحمد لا يستنجي هما يقولان قلما يخلو موضع الاستنجاء عن النجاسة الحقيقية فلا بد من ازالتها وأبو يوسف ومحمد يقولان ان المسكة تسترخي بالموت فلو استنجي ربما يزداد الاسترخاء فتخرج زيادة نجاسة فكان السبيل فيه هو الترك والاكتفاء بوصول الماء اليه ولهذا والله أعلم لم يذكر في ظاهر الرواية فلعل محمدا رجع وعرف أيضا رجوع أبي حنيفة حيث لم يتعرض لذلك في ظاهر الرواية ثم يوضأ وضوءه للصلاة لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال للاتي غسلن ابنته ابدأن بميامنها ومواضع الوضوء منها ولان هذا سنة الاغتسال في حالة الحياة فكذا

بعد الممات لان الغسل في الموضعين لاجل الصلاة الا انه لا يمضمض الميت ولا يستنشق لان ادارة الماء في فم الميت غير ممكن ثم يتعذر اخراجه من الفم الا بالكب وذا مثلة مع انه لا يؤمن أن يسيل منه شئ لو فعل ذلك به وكذا الماء لا يدخل الخياشيم الا بالجذب بالنفس وذا غير متصور من الميت ولو كلف الغاسل ذلك لوقع في الحرج وكذا لا يؤخر غسل رجليه عند التوضئة بخلاف حالة الحياة لان هناك الغسالة تجتمع عند رجليه ولا تجتمع الغسالة على التخت فلم يكن التأخير مفيدا وكذا لا يمسح رأسه ويمسح في حالة الحياة في ظاهر الرواية لان المسح هناك سن تعبدا لا تطهيرا وههنا الوسن لسن تطهيرا لا تعبدا والتطهير لا يحصل بالمسح ثم يغسل رأسه ولحيته بالخطمي لان ذلك أبلغ في التنظيف فان لم يكن فبالصابون وما أشبهه فان لم يكن فيكفيه الماء القراح ولا يسرح لما روى عن عائشة انها رأت قوما يسرحون ميتا فقالت علام تنصون ميتكم أي تسرحون شعره وهذا قول روى عنها ولم يرو عن غيرها خلاف ذلك فحل محل الاجماع ولانه لو سرح ربما يتناثر شعره والسنة ان يدفن الميت بجميع أجزائه ولهذا لا تقص أظفاره وشاربه ولحيته ولا يختن ولا ينتف ابطه ولا تحلق عانته ولان ذلك يفعل لحق الزينة والميت ليس بمحل الزينة ولهذا لا يزال عنه شئ مما ذكرنا وان كان فيه حصول زينة وهذا عندنا وعند الشافعي يسرح ويزال عنه شعر العانة والابط اذا كانا طويلين وشعر الرأس يزال ان كان يتزين بازالة الشعر ولا يحلق في حق من كان لا يحلق في حال الحياة وكان يتزين بالشعر واحتج الشافعي بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اصنعوا بموتاكم ما تصنعون بعرائسكم ثم هذه الاشياء تصنع بالعروس فكذا بالميت (ولنا) ما روينا عن عائشة وذكرنا من المعقول وبه تبين ان ما رواه ينصرف الى زينة ليس فيها ازالة شئ من اجزاء الميت كالطيب والتنظيف من الدرن ونحو ذلك بدليل ما روينا ثم يضجعه على شقه الايسر لتحصل البداية بجانبه الايمن اذ السنة هي البداية بالميامن على ما مر فيغسله بالماء القراح حتى ينقيه ويرى ان الماء قد خلص الى ما يلي التخت منه ثم قد كان أمر الغاسل قبل ذلك أن يغلي الماء بالسدر فان لم يكن سدر فحرض فان لم يكن واحد منهما فالماء القراح ثم يضجعه على شقه الايمن فيغسله بماء السدر أو الحرض أو الماء القراح حتى يرى ان الماء قد وصل الى ما يلي التخت منه ثم يقعده ويسنده الى صدره أو يده فيمسح بطنه مسحا رفيقا حتى ان بقي شئ عند المخرج يسيل منه هكذا ذكر في ظاهر الرواية وروى عن أبي حنيفة في غير رواية الأصول انه يقعده ويمسح بطنه أولا ثم يغسله بعد ذلك ووجهه انه قد يكون في بطنه شئ فيمسح حتى لو سال منه شئ يغسله بعد ذلك ثلاث مرات فيطهر ووجه ظاهر الرواية ان الميت قد يكون في بطنه نجاسة منعقدة لا تخرج بالمسح قبل الغسل وتخرج بعد ما غسل مرتين بماء حار فكان المسح بعد المرتين أولى والاصل في المسح ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم لما تولى غسله علي والعباس والفضل بن العباس وصالح مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلي أسند رسول الله صلى الله عليه وسلم الى نفسه ومسح بطنه مسحا رفيقا فلم يخرج منه شئ فقال علي رضي الله عنه طبت حيا وميتا وروى انه لما مسح بطنه فاح ريح المسك في البيت ثم اذا مسح بطنه فان سال منه شئ يمسحه كيلا يتلوث الكفن ويغسل ذلك الموضع تطهيرا له عن النجاسة الحقيقية ولم يذكر في ظاهر الرواية سوى المسح ولا يعيد الغسل ولا الوضوء عندنا وقال الشافعي يعيد الوضوء استدلالا بحالة الحياة (ولنا) ان الموت أشد من خروج النجاسة ثم هو لم يمنع حصول الطهارة فلان لا يرفعها الخارج مع ان المنع أسهل أولى ثم يضجعه على شقه الايمن فيغسله بالماء القراح حتى ينقيه ليتم عدد الغسل ثلاثا لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال للاتي غسلن ابنته اغسلنها ثلاثا أو خمسا أو سبعا ولان الثلاث هو العدد المسنون في الغسل حالة الحياة فكذا بعد الموت فالحاصل انه يغسل في المرة الأولى بالماء القراح ليبتل الدرن والنجاسة ثم في المرة الثانية بماء السدر أو ما يجري مجراه في التنظيف لان ذلك أبلغ في التطهير وازالة الدرن ثم في المرة الثالثة بالماء القراح وشئ من الكافور وقال الشافعي في المرة الاولى لا يغسل بالماء الحار لانه يزيده استرخاء فينبغي أن يغسله بالماء البارد وهذا غير سديد لانه انما يغسله ليسترخي فيزول عنه ما عليه من الدرن والنجاسة ثم ينشفه في ثوب كيلا تبتل أكفانه كما يفعل في حالة الحياة بعد الغسل

وحكم المرأة في الغسل حكم الرجل وكذا الصبي في الغسل كالبالغ لان غسل الميت للصلاة عليه والصبي والمرأة يصلى عليهما الا ان الصبي اذا كان لا يعقل الصلاة لا يوضأ عند غسله لان حالة الموت معتبرة بحالة الحياة وفي حالة الحياة لا يعتبر بوضوء من لا يعقل فكذا بعد الموت وكذا المحرم وغير المحرم سواء لان الاحرام ينقطع بالموت في حق أحكام الدنيا والله أعلم

﴿ فصل ﴾ وأما شرائط وجوبه فمنها أن يكون ميتا مات بعد الولادة حتى لو ولد ميتا لم يغسل كذا روى عن أبي حنيفة انه قال اذا استهل المولود سمي وغسل وصلى عليه وورث وورث عنه واذا لم يستهل لم يسم ولم يغسل ولم يرث وعن محمد أيضا انه لا يغسل ولا يسمى ولا يصلى عليه وهكذا ذكر الكرخي وروى عن أبي يوسف انه يغسل ويسمى ولا يصلى عليه وهكذا ذكر الطحاوي وقال محمد في السقط الذي استبان خلقه انه يغسل ويكفن ويحنط ولا يصلى عليه فاتفقت الروايات على انه لا يصلى على من ولد ميتا والخلاف في الغسل وجه ما اختاره الطحاوي ان المولود ميتا نفس مؤمنة فيغسل وان كان لا يصلى عليه كالبغاة وقطاع الطريق وجه ما ذكره الكرخي ما روى عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا استهل المولود غسل وصلى عليه وورث وان لم يستهل لم يغسل ولم يصل عليه ولم يرث ولان وجوب الغسل بالشرع وانه ورد باسم الميت ومطلق اسم الميت في العرف لا يقع على من ولد ميتا ولهذا لا يصلى عليه وقال الشافعي ان أسقط قبل أربعة أشهر لا يغسل ولا يصلى عليه قولا واحدا وان كان لاربعة أشهر من وقت العلوق وقد استبان خلقه فله فيه قولان والصحيح قولنا لما ذكرنا وهذا اذا لم يستهل فاما اذا استهل بان حصل منه ما يدل على حياته من بكاء أو تحريك عضو أو طرف أو غير ذلك فانه يغسل بالاجماع لما روينا ولان الاستهلال دلالة الحياة فكان موته بعد ولادته حيا فيغسل ولو شهدت القابلة أو الام على الاستهلال تقبل في حق الغسل والصلاة عليه لان خبر الواحد في باب الديانات مقبول اذا كان عدلا وأما في حق الميراث فلا يقبل قول الام بالاجماع لكونها متهمة لجرها المغنم الى نفسها وكذا شهادة القابلة عند أبي حنيفة وقالا تقبل اذا كانت عدلة على ما يعرف في موضعه وعلى هذا يخرج ما اذا وجد طرف من أطراف الانسان كيدا ورجل انه لا يغسل لان الشرع ورد بغسل الميت والميت اسم لكله ولو وجد الاكثر منه غسل لان للاكثر حكم الكل وان وجد الاقل منه أو النصف لم يغسل كذا ذكر القدوري في شرح مختصر الكرخي لان هذا القدر ليس بميت حقيقة وحكما ولان الغسل للصلاة وما لم يزد على النصف لا يصلى عليه فلا يغسل أيضا وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي انه اذا وجد النصف ومعه الرأس يغسل وان لم يكن معه الرأس لا يغسل فكانه جعله مع الرأس في حكم الاكثر لكونه معظم البدن ولو وجد نصفه مشقوقا لا يغسل لما قلنا ولانه لو غسل الاقل أو النصف يصلى عليه لان الغسل لاجل الصلاة ولو صلى عليه لا يؤمن أن يوجد الباقي فيصلى عليه فيؤدي الى تكرار الصلاة على ميت واحد وذلك مكروه عندنا أو يكون صاحب الطرف حيا فيصلى على بعضه وهو حي وذلك فاسد وهذا كله مذهبنا وقال الشافعي ان وجد عضو يغسل ويصلى عليه واحتج بما روى ان طائرا ألقى يدا بمكة زمن وقعة الجمل فغسلها أهل مكة وصلوا عليها وقيل انها يد طلحة أو يد عبد الرحمن بن عتاب ابن أسيد رضي الله عنهم وروى عن عمر رضي الله عنه انه صلى على عظام بالشام وعن أبي عبيدة بن الجراح رضي الله عنه انه صلى على رؤس ولان صلاة الجنازة شرعت لحرمة الآدمي وكذا الغسل وكل جزء منه محترم ولنا ما روى عن ابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهما انهما قالا لا يصلى على عضو وهذا يدل على انه لا يغسل لان الغسل لاجل الصلاة ولما ذكرنا من المعاني أيضا وأما حديث أهل مكة فلا حجة فيه لان الراوي لم يروان الذي صلى عليه من هو حتى ننظر أهو حجة أم لا أو نحمل الصلاة على الدعاء وكذا حديث عمر وأبي عبيدة رضي الله عنهما ألا ترى ان العظام لا يصلى عليها بالاجماع ومنها أن يكون الميت مسلما حتى لا يجب غسل الكافر لان الغسل وجب كرامة وتعظيما للميت والكافر ليس من أهل استحقاق الكرامة والتعظيم لكن اذا كان ذا رحم محرم

من

من المسلم لا بأس بأن يغسله و يكفنه و يتبع جنازته و يدفنه لان الابن مانهى عن البر بمكان أبيه الكافر بل أمر بمصاحبتهما بالمعروف بقوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا ومن البر القيام بغسله ودفنه وتكفينه والأصل فيه ماروى عن على رضى الله عنه لما مات أبوه أبو طالب جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يارسول الله ان عمك الضال قد توفى فقال اذهب وغسله وكفنه وواره ولا تحدثن حدثا حتى تلقانى قال ففعلت ذلك وأتيته فأخبرته فدعالى بدعوات ما أحب أن يكون لى بها حمر النعم وقال سعيد بن جبير سأل رجل عبد الله بن عباس رضى الله تعالى عنهما فقال ان امرأتى ماتت نصرانية فقال اغسلها وكفنها وادفنها وعن الحارث بن أبى ربيعة ان أمه ماتت نصرانية فتبع جنازتها فى نفر من الصحابة رضى الله تعالى عنهم ثم انما يقوم ذوالرحم بذلك اذا لم يكن هناك من يقوم به من أهل دينه فان كان خلى المسلم بينه و بينهم ليصنعوا به مايصنعون بموتاهم وان مات مسلم وله أب كافر هل يمكن من القيام بتغسيله وتجهيزه لم يذكر فى الكتاب و ينبغى ان لا يمكن من ذلك بل يغسله المسلمون لان اليهودى لما آمن برسول الله صلى الله عليه وسلم عند موته ماقام رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى مات فقال صلى الله عليه وسلم لاصحابه تولوا أخاكم ولم يخل بينه و بين والده اليهودى ولان غسل الميت شرع كرامة له وليس من الكرامة ان يتولى الكافر غسله ومنها أن يكون عادلا حتى لا يغسل الباغى اذا قتل ولا يصلى عليه كذا روى المعلى عن أبى يوسف عن أبى حنيفة وهو قول أبى يوسف ومحمد وعند الشافعى يغسل و يصلى عليه وسنذكر المسألة وذكر الفقيه أبو الحسن الرستغفنى صاحب الشيخ أبى منصور الماتريدى رحمهما الله تعالى انه يغسل ولا يصلى عليه وفرق بينهما بأن الغسل حقه والصلاة حق الله تعالى فما كان من حقه يؤتى به وما كان من حق الله تعالى لا يؤتى به اهانة له ولهذا يغسل الكافر ولا يصلى عليه ولو اجتمع الموتى المسلمون والكفار ينظر ان كان بالمسلمين علامة يمكن الفصل بها يفصل وعلامة المسلمين أربعة أشياء الختان والخضاب ولبس السواد وحلق العانة وان لم يكن بهم علامة ينظر ان كان المسلمون أكثر غسلوا وكفنوا ودفنوا فى مقابر المسلمين وصلى عليهم و ينوى بالدعاء المسلمين وان كان الكفار أكثر يغسلوا ولا يصلى عليهم كذا ذكر القدورى فى شرحه مختصر الكرخى لان الحكم للغالب وذكر القاضى فى شرحه مختصر الطحاوى انه ان كانت الغلبة لموتى الكفار لا يصلى عليهم لكن يغسلون و يكفنون و يدفنون فى مقابر المشركين ووجهه ان غسل المسلم واجب وغسل الكافر جائز فى الجملة فيؤتى بالجائز فى الجملة لتحصيل الواجب وأما اذا كانوا على السواء فلا يشكل انهم يغسلون لما ذكرنا ان فيه تحصيل الواجب مع الاتيان بالجائز فى الجملة وهذا أولى من ترك الواجب رأسا وهل يصلى عليهم قال بعضهم لا يصلى عليهم لان ترك الصلاة على المسلم أولى من الصلاة على الكافر لان الصلاة على الكافر غير مشروعة أصلا قال الله تعالى ولا تصل على أحد منهم مات أبدا وترك الصلاة على المسلم مشروعة فى الجملة كالبغاة وقطاع الطريق فكان الترك أهون وقال بعضهم يصلى عليهم و ينوى بالصلاة والدعاء المسلمين لانهم ان عجزوا عن تعيين العمل للمسلمين لم يعجزوا عن تمييز القصد فى الدعاء لهم وأما الدفن فلا رواية فيه فى المبسوط وذكر الحاكم الجليل فى مختصره انهم يدفنون فى مقابر المشركين واختلف المشايخ فيه قال بعضهم يدفنون فى مقابر المسلمين وقال بعضهم فى مقابر المشركين وقال بعضهم تتخذ لهم مقبرة على حدة وتسوى قبورهم ولا تسنم وهو قول الفقيه أبى جعفر الهندوانى وهو أحوط وأصل الاختلاف فى كتابية تحت مسلم حبلت ثم ماتت وفى بطنها ولد مسلم لا يصلى عليها بالاجماع لان الصلاة على الكافرة غير مشروعة ومافى بطنها لا يستحق الصلاة عليه ولكنها تغسل وتكفن واختلف الصحابة فى الدفن قال بعضهم تدفن فى مقابر المسلمين ترجيحا لجانب الولد وقال بعضهم فى مقابر المشركين لان الولد فى حكم جزء منها مادام فى البطن وقال واثلة بن الاسقع يتخذ لها مقبرة على حدة وهذا أحوط ولو وجد ميت أو قتيل فى دار الاسلام فان كان عليه سيما المسلمين يغسل و يصلى عليه و يدفن فى مقابر المسلمين وهذا ظاهر وان لم يكن معه سيما المسلمين ففيه روايتان والصحيح انه يغسل و يصلى عليه و يدفن فى مقابر المسلمين لحصول غلبة الظن بكونه مسلما بدلالة

المكان وهى دار الاسلام ولو وجد فى دار الحرب فان كان معه سيما المسلمين يغسل ويصلى عليه ويدفن فى مقابر المسلمين بالاجماع وان لم يكن معه سيما المسلمين ففيه روايتان والصحيح انه لا يغسل ولا يصلى عليه ولا يدفن فى مقابر المسلمين والحاصل انه لا يشترط الجمع بين السيما ودليل المكان بل يعمل بالسيما وحده بالاجماع وهل يعمل بدليل المكان وحده فيه روايتان والصحيح انه يعمل به لحصول غلبة الظن عنده ومنها أن لا يكون ساعيا فى الارض بالفساد فلا يغسل البغاة وقطاع الطريق والمكابرون والخناقون اذا قتلوا لان المسلم يغسل كرامة له وهؤلاء لا يستحقون الكرامة بل الاهانة وعن الفقيه أبى الحسن الرستغفنى صاحب أبى منصور الماتريدى ان الباغى لا يغسل ولا يصلى عليه لان الغسل حقه فيؤتى به والصلاة حق الله تعالى فلا يصلى عليه اهانة له كالكافر انه يغسل ولا يصلى عليه كذا ذكره فى العيون وعن محمد ان من قتل مظلوما لا يغسل ويصلى عليه ومن قتل ظالما يغسل ولا يصلى عليه والباغى قتل ظالما فيغسل ولا يصلى عليه ومنها وجود الماء لان وجود الفعل مقيد بالوسع ولا وسع مع عدم الماء فسقط الغسل ولكن ييمم بالصعيد لان التيمم صلح بدلا عن الغسل فى حال الحياة فكذا بعد الموت غير ان الجنس ييمم الجنس بيده لانه يباح له مس مواضع التيمم منه من غير شهوة كما فى حالة الحياة فكذا بعد الموت وأما غير الجنس فان كانا ذوى رحم محرم فكذلك لما قلنا وان كانا أجنبيين فان لم يكونا زوجين ييممه بخرقة تستر يده لان حرمة المس بينهما ثابتة كما فى حالة الحياة الا اذا كان أحدهما ممالا يشتهى كالصغير أو الصغيرة فييممه من غير خرقة وان كانا زوجين فالمرأة تيمم زوجها بلا خرقة لانها تغسله بلا خرقة فالتيمم أولى اذا لم تبن منه فى حال حياته بالاجماع ولا حدث بعد وفاته ما يوجب البينونة عند علمائنا الثلاثة خلافا لزفر بناء على ما نذكر لانها تغسله بلا خرقة فالتيمم أولى وأما الزوج فلا ييمم زوجته بلا خرقة عندنا خلافا للشافعى على ما نذكر ومنها أن لا يكون الميت شهيدا لان الغسل ساقط عن الشهيد بالنص على ما نذكر فى فصله ان شاء الله تعالى

﴿فصل﴾ وأما بيان الكلام فيمن يغسل فنقول الجنس يغسل الجنس فيغسل الذكر الذكر والأنثى الأنثى لان حل المس من غير شهوة ثابت للجنس حالة الحياة فكذا بعد الموت وسواء كان الغاسل جنبا أو حائضا لان المقصود وهو التطهير حاصل فيجوز وروى عن أبى يوسف انه كره للحائض الغسل لانها لو اغتسلت بنفسها لم تعتد به فكذا اذا غسلت ولا يغسل الجنس خلاف الجنس لان حرمة المس عند اختلاف الجنس ثابتة حالة الحياة فكذا بعد الموت والمجبوب والخصى فى ذلك مثل الفحل كما فى حالة الحياة لان كل ذلك منهى الا المرأة لزوجها اذا لم تثبت البينونة بينهما فى حالة حياته ولا حدث بعد وفاته ما يوجب البينونة أو الصغير والصغيرة فبيان ذلك فى الرجل والمرأة اما الرجل فنقول اذا مات رجل فى سفر فان كان معه رجال يغسله الرجل وان كان معه نساء لا رجل فيهن فان كان فيهن امرأته غسلته وكفنته وصلين عليه وتدفنه اما المرأة فتغسل زوجها لما روى عن عائشة رضى الله عنها انها قالت لو استقبلنا من الامر ما استدبرنا ما غسل رسول الله صلى الله عليه وسلم الا نساؤه ومعنى ذلك انها لم تكن عالمة وقت وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم باباحة غسل المرأة لزوجها ثم علمت بعد ذلك وروى ان أبا بكر الصديق رضى الله عنه أوصى الى امرأته اسماء بنت عميس ان تغسله بعد وفاته وهكذا فعل أبو موسى الأشعرى ولان اباحة الغسل مستفادة بالنكاح فتبقى ما بقى النكاح والنكاح بعد الموت باق الى وقت انقطاع العدة بخلاف ما اذا ماتت المرأة حيث لا يغسلها الزوج لان هناك انتهى ملك النكاح لانعدام المحل فصار الزوج أجنبيا فلا يحل له غسلها واعتبر بملك اليمين حيث لا ينتفى عن المحل بموت المالك ويبطل بموت المحل فكذا هذا وهذا اذا لم تثبت البينونة بينهما فى حال حياة الزوج فاما اذا ثبتت بان طلقها ثلاثا أو بائنا ثم مات وهى فى العدة لا يباح لها غسله لان ملك النكاح ارتفع بالابانة وكذا اذا قبلت ابن زوجها ثم مات وهى فى العدة لان الحرمة ثبتت بالتقبيل على سبيل التأبيد فبطل ملك النكاح ضرورة وكذا لو ارتدت عن الاسلام والعياذ بالله ثم اسلمت بعد موته لان الردة توجب زوال ملك النكاح ولو طلقها

طلاقا رجعيا ثم مات وهي في العدة لها أن تغسله لان الطلاق الرجعي لا يزيل ملك النكاح وأما اذا حدث بعد وفاة الزوج ما يوجب البينونة لا يباح لها أن تغسله عندنا وعند زفر يباح بان ارتدت المرأة بعد موته ثم أسلمت وجه قول زفر ان الردة بعد الموت لا ترفع النكاح لانه ارتفع بالموت فبقي حل الغسل كما كان بخلاف الردة في حالة الحياة ولنا ان زوال النكاح موقوف على انقضاء العدة فكان النكاح قائما فيرتفع بالردة وان لم يبق مطلقا فقد بقي في حق حل المس والنظر وكما ترفع الردة مطلق الحل ترفع ما بقي منه وهو حل المس والنظر وعلى هذا الخلاف اذا طاوعت ابن زوجها أو قبلته بعد موته أو وطئت بشبهة بعد موته فوجب عليها العدة ليس لها أن تغسله عندنا خلافا لزفر ولو مات الزوج وهي معتدة من وطء شبهة ليس لها أن تغسله وكذا اذا انقضت عدتها من ذلك الغير عندنا خلافا لابي يوسف لانه لم يثبت لها حل الغسل عند الموت فلا يثبت بعده وكذلك اذا دخل الزوج باخت امرأته بشبهة ووجبت عليها العدة ثم مات فانقضت عدتها بعد موته فهو على هذا الخلاف وكذلك المجوسي اذا أسلم ثم مات ثم أسلمت امرأته المجوسية لم تغسله عندنا خلافا لابي يوسف كذا ذكره الشيخ الامام السرخسي الخلاف في هذه المسائل الثلاث وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي ان للمرأة أن تغسله في هذه المواضع عندنا وعند زفر ليس لها أن تغسله ولو لم يكن فيهن امرأته ولكن معهن رجل كافر علمنه غسل الميت ويخلين بينهما حتى يغسله و يكفنه ثم يصلين عليه و يدفنه لان نظر الجنس الى الجنس أخف وان لم يكن بينهما موافقة في الدين فان لم يكن معهن رجل لا مسلم ولا كافر فان كان معهن صبية صغيرة لم تبلغ حد الشهوة وأطاقت الغسل علمنها الغسل ويخلين بينه وبينها حتى تغسله وتكفنه لان حكم العورة غير ثابت في حقها وان لم يكن معهن ذلك فانهن لا يغسلنه سواء كن ذوات رحم محرم منه أو لا لان المحرم في حكم النظر الى العورة والأجنبية سواء فكما لا تغسله الأجنبية فكذا ذوات محارمه ولكن يممنه غير ان الميممة اذا كانت ذات رحم محرم منه تيممه بغير خرقة وان لم تكن ذات رحم محرم منه تيممه بخرقة تلفها على كفها الا انه لم يكن لها أن تمسه في حياته فكذا بعد وفاته وكذا لو كان فيهن أم ولده لم تغسله في قول أبي حنيفة الآخر وفي قوله الاول وهو قول زفر والشافعي لها أن تغسله لانها معتدة فاشبهت المنكوحة ولنا ان الملك لا يبقى فيها ببقاء العدة لان الملك فيها كان ملك يمين وهو يعتق بموت السيد والحرية تنافي ملك اليمين فلا يبقى بخلاف المنكوحة فان حريتها لا تنافي ملك النكاح كما في حال حياة الزوج وكذا لو كان فيهن أمته أو مدبرته أما الامة فلانها زالت عن ملكه بالموت الى الورثة ولا يباح لامة الغير عورته غير انها لو يممته تيممه بغير خرقة لانه يباح للجارية مس موضع التيمم بخلاف أم الولد فانها تعتق وتلتحق بسائر الحرائر الأجنبيات وأما المدبرة فلانها تعتق ولا يجب عليها العدة ثم أم الولد لا تغسله فلان لا تغسله هذه أولى وقال الشافعي الامة تغسل مولاها الا انه يحتاج الى من يغسله فبقي الملك له فيها حكما وهذا غير سديد لان حاجته تندفع بالجنس أو بالتيمم وأما المرأة فنقول اذا ماتت امرأة في سفر فان كان معها نساء غسلنها وليس لزوجها أن يغسلها عندنا خلافا للشافعي واحتج بحديث عائشة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل عليها وهي تقول وارأساه فقال وأنا وارأساه لا عليك انك اذا مت غسلتك وكفنتك وصليت عليك وما جاز لرسول الله صلى الله عليه وسلم يجوز لامته هو الاصل الا ما قام عليه الدليل وروى ان عليا غسل فاطمة بعد موتها ولان النكاح جعل قائما حكما لحاجة الميت الى الغسل كما اذا مات الزوج ولنا ما روى عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن امرأة تموت بين رجال فقال تيمم بالصعيد ولم يفصل بين أن يكون فيهم زوجها أو لا يكون ولان النكاح ارتفع بموتها فلا يبقى حل المس والنظر كما لو طلقها قبل الدخول ودلالة الوصف انها صارت محرمة على التأبيد والحرمة على التأبيد تنافي النكاح ابتداء وبقاء ولهذا جاز للزوج أن يتزوج باختها وأربع سواها واذا زال النكاح صارت اجنبية فبطل حل المس والنظر بخلاف ما اذا مات الزوج لان هناك ملك النكاح قائم لان الزوج مالك والمرأة مملوكة والملك لا يزول عن المحل بموت المالك و يزول بموت المحل كما في ملك اليمين فهو الفرق وحديث عائشة محمول على الغسل تسببا فمعنى قوله غسلتك قمت باسباب غسلك كما يقال بنى الامير دارا وحملناه على

هذا صيانة لمنصب النبوة عما يورث شبهة نفرة الطباع عنه وتوفيقا بين الدلائل على انه يحتمل انه كان مخصوصا بانه لا ينقطع نكاحه بعد الموت لقوله كل سبب ونسب ينقطع بالموت الا سببي ونسبي وأما حديث على رضى الله عنه فقد روى ان فاطمة رضى الله عنها غسلتها أم أيمن ولو ثبت ان عليا غسلها فقد أنكر عليه ابن مسعود حتى قال على أما علمت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان فاطمة زوجتك فى الدنيا والآخرة فدعواه الخصوصية دليل على انه كان معروفا بينهم ان الرجل لا يغسل زوجته وان لم يكن هناك نساء مسلمات ومعهم امرأة كافرة علموها الغسل ويخلون بينها حتى تغسلها وتكفنها ثم يصلى عليها الرجال ويدفنوها لما ذكرنا وان لم يكن معهم نساء لا مسلمة ولا كافرة فان كان معهم صبي لم يبلغ حد الشهوة وأطاق الغسل علموه الغسل فيغسلها ويكفنها لما بينا وان لم يكن معهم ذلك فانها لا تغسل ولكنها تيمم لما ذكرنا غير ان الميمم لها ان كان محرما لها ييممها بغير خرقة وان لم يكن محرما لها فالخرقة يلفها على كفه لما مر ويعرض بوجهه عن ذراعيها لان فى حالة الحياة ما كان للاجنبى أن ينظر الى ذراعيها فكذا بعد الموت ولا بأس أن ينظر الى وجهها كما فى حالة الحياة ولو مات الصبى الذى لا يشتهى لا بأس أن تغسله النساء وكذلك الصبية التى لا تشتهى اذا ماتت لا بأس أن يغسلها الرجال لان حكم العورة غير ثابت فى حق الصغير والصغيرة ثم اذا غسل الميت يكفن

﴿فصل﴾ والكلام فى تكفينه فى مواضع فى بيان وجوب التكفين وفى بيان كيفية وجوبه وفى بيان كمية الكفن وفى بيان صفته وفى بيان كيفية التكفين وفى بيان من يجب عليه الكفن أما الاول فالدليل على وجهه النص والاجماع والمعقول أما النص فما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال البسوا هذه الثياب البيض فانها خير ثيابكم وكفنوا فيها موتاكم وظاهر الامر لوجوب العمل وروى ان الملائكة لما غسلت آدم صلوات الله عليه كفنوه ودفنوه ثم قالت لولده هذه سنة موتاكم والسنة المطلقة فى معنى الواجب والاجماع منعقد على وجوبه ولهذا توارثه الناس من لدن وفاة آدم صلوات الله وسلامه عليه الى يومنا هذا وذا دليل الوجوب وأما المعقول فهو أن غسل الميت انما وجب كرامة له وتعظيما ومعنى التعظيم والكرامة انما يتم بالتكفين فكان واجبا

﴿فصل﴾ وأما كيفية وجوبه فوجوبه على سبيل الكفاية قضاء لحق الميت حتى اذا قام به البعض يسقط عن الباقين لان حقه صار مقضيا كما فى الغسل وأما الكلام فى كمية الكفن فنقول أكثر ما يكفن فيه الرجل ثلاثة أثواب ازار ورداء وقميص وهذا عندنا وقال الشافعى لا يسن القميص فى الكفن وانما الكفن ثلاث لفائف واحتج بما روى عن عائشة ان النبى صلى الله عليه وسلم كفن فى ثلاثة أثواب بيض سحولية ليس فيها قميص ولا عمامة ولنا ما روى عن عبد الله بن مغفل رضى الله عنه انه قال كفنونى فى قميصى فان رسول الله صلى الله عليه وسلم كفن فى قميصه الذى توفى فيه وهكذا روى عن ابن عباس ان النبى صلى الله عليه وسلم كفن فى ثلاثة أثواب أحدها القميص الذى توفى فيه والاخذ برواية ابن عباس أولى من الاخذ بحديث عائشة لان ابن عباس حضر تكفين رسول الله صلى الله عليه وسلم ودفنه وعائشة ما حضرت ذلك على ان معنى قولها ليس فيها قميص أى لم يتخذ قميصا جديدا وروى عن على رضى الله عنه انه قال كفن المرأة خمسة أثواب وكفن الرجل ثلاثة ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين ولان حال ما بعد الموت يعتبر بحال حياته والرجل فى حال حياته يخرج فى ثلاثة أثواب عادة قميص وسراويل وعمامة فالازار بعد الموت قائم مقام السراويل فى حال الحياة لانه فى حال حياته انما كان يلبس السراويل لئلا تنكشف عورته عند المشى وذلك غير محتاج اليه بعد موته فاقيم الازار مقامه ولذا لم يذكر العمامة فى الكفن وقد كرهه بعض مشايخنا لانه لو فعل ذلك لصار الكفن شفعا والسنة فيه أن يكون وترا واستحسنه بعض مشايخنا لحديث ابن عمر انه كان يعمم الميت ويجعل ذنب العمامة على وجهه بخلاف حال الحياة فانه يرسل ذنب العمامة من قبل القفا لان ذلك لمعنى الزينة وقد انقطع ذلك بالموت والدليل على ان السنة فى حق الرجل ثلاثة أثواب ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه كفن فى بردين وحلة والحلة اسم للزوج من الثياب والبرد اسم للفرد منها وأدنى ما يكفن فيه فى حالة الاختيار

ثوبان ازار ورداء لقول الصديق كفنوني في ثوبي هذين ولان أدنى ما يلبسه الرجل في حال حياته ثوبان ألا ترى انه يجوز له أن يخرج فيهما ويصلي فيهما من غير كراهة فكذا يجوز أن يكفن فيهما أيضا ويكره أن يكفن في ثوب واحد لان في حالة الحياة تجوز صلاته في ثوب واحد مع الكراهة فكذا بعد الموت يكره أن يكفن فيه الا عند الضرورة بأن كان لا يوجد غيره لما روى ان مصعب بن عمير لما استشهد كفن في نمرة فكان اذا غطى بها رأسه بدت رجلاه واذا غطى بها رجلاه بدا رأسه فأمر النبي صلى الله عليه وسلم ان يغطى بها رأسه ويجعل على رجليه شئ من الاذخر وكذا روى ان حمزة رضي الله عنه لما استشهد كفن في ثوب واحد لم يوجد له غيره فدل على الجواز عند الضرورة والغلام المراهق كالرجل يكفن فيما يكفن فيه الرجل لان المراهق في حال حياته يخرج فيما يخرج فيه البالغ عادة فكذا يكفن فيما يكفن فيه وان كان صبيا لم يراهق فان كفن في خرقتين ازار ورداء فحسن وان كفن في ازار واحد جاز لان في حال حياته كان يجوز الاقتصار على ثوب واحد في حقه فكذا بعد الموت وأما المرأة فأكثر ما تكفن فيه خمسة أثواب درع وخمار وازار ولفافة وخرقة هو السنة في كفن المرأة لما روى عن أم عطية ان النبي صلى الله عليه وسلم ناول اللواتي غسلن ابنته في كفنها ثوبا ثوبا حتى ناولهن خمسة أثواب آخرهن خرقة تربط بها ثدييها ولما روينا عن علي رضي الله عنه ولان المرأة في حال حياتها تخرج في خمسة أثواب عادة درع وخمار وازار وملاءة ونقاب فكذلك بعد الموت تكفن في خمسة أثواب ثم الخرقة تربط فوق الاكفان عند الصدر فوق الثديين والبطن كيلا ينتشر عليها الكفن اذا حملت على السرير والصحيح قولنا لما روينا في حديث أم عطية انها قالت آخرهن خرقة تربط بها ثدييها وأدنى ما تكفن فيه المرأة ثلاثة أثواب ازار ورداء وخمار لان معنى الستر في حالة الحياة يحصل بثلاثة أثواب حتى يجوز لها أن تصلي فيها وتخرج فكذلك بعد الموت ويكره أن تكفن المرأة في ثوبين وأما الصغيرة فلا بأس بأن تكفن في ثوبين والجارية المراهقة بمنزلة البالغة في الكفن لما ذكرنا والسقط يلف في خرقة لانه ليس له حرمة كاملة ولان الشرع انما ورد بتكفين الميت واسم الميت لا ينطلق عليه كما لا ينطلق على بعض الميت وكذا من ولد ميتا أو وجد طرف من أطراف الانسان أو نصفه مشقوقا طولا أو نصفه مقطوعا عرضا لكن ليس معه الرأس لما قلنا فان كان معه الرأس ذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي انه يكفن وعلى قياس ما ذكره القدوري في شرحه مختصر الكرخي في الغسل يلف في خرقة لما ذكرنا في فصل الغسل وان وجد أكثره يكفن لان للاكثر حكم الكل وكذا الكافر اذا مات وله ذو رحم محرم مسلم يغسله ويكفنه لكن في خرقة لان التكفين على وجه السنة من باب الكرامة للميت ولا يكفن الشهيد كفنا جديدا غير ثيابه لقول النبي صلى الله عليه وسلم زملوهم بثيابهم وكلومهم

﴿فصل﴾ وأما صفة الكفن فالافضل أن يكون التكفين بالثياب البيض لما روى عن جابر بن عبد الله الانصاري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال أحب الثياب الى الله تعالى البيض فليلبسها أحياؤكم وكفنوا فيها موتاكم وفي رواية قال البسوا هذه الثياب البيض فانها خير ثيابكم وكفنوا فيها موتاكم وقال النبي صلى الله عليه وسلم حسنوا أكفان الموتى فانهم يتزاورون فيما بينهم ويتفاخرون بحسن أكفانهم وقال صلى الله عليه وسلم اذا ولي أحدكم أخاه ميتا فليحسن كفنه والبرود والكتان والقصب كل ذلك حسن والخلق اذا غسل والجديد سواء لما روى عن أبي بكر رضي الله عنه انه قال اغسلوا ثوبي هذين وكفنوني فيهما فانهما للمهل والصديد وان الحي أحوج الى الجديد من الميت والحاصل أن ما يجوز لكل جنس ان يلبسه في حياته يجوز ان يكفن فيه بعد موته حتى يكره ان يكفن الرجل في الحرير والمعصفر والمزعفر ولا يكره للنساء ذلك اعتبارا باللباس في حال الحياة

﴿فصل﴾ وأما كيفية التكفين فينبغي أن تجمر الاكفان أولا وترا أي مرة أو ثلاثا أو خمسا ولا يزيد عليه لما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال اذا أجمرتم الميت فاجمروه وترا ولان الثوب الجديد أو الغسيل مما يطيب ويجمر في حالة الحياة فكذا بعد الممات والوتر مندوب اليه في ذلك لقوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى وتر يحب

الوتر ثم تبسط اللفافة وهي الرداء طولا ثم يبسط الازار عليها طولا ثم يلبسه القميص ان كان له قميص وان لم يكن له سرولة لان اللبس بعد الوفاة معتبر بحال الحياة الا ان في حياته كان يلبس السراويل حتى لا تنكشف عورته عند المشي ولا حاجة الى ذلك بعد موته فاقيم الازار مقام السراويل الا أن الازار في حال حياته تحت القميص وبعد الموت فوق القميص من المنكب الى القدم لأن الازار تحت القميص حالة الحياة ليتيسر عليه المشي وبعد الموت لا يحتاج الى المشي ثم يوضع الحنوط في رأسه ولحيته لما روى ان آدم صلوات الله وسلامه عليه لما توفي غسلته الملائكة وحنطوه ويوضع الكافور على مساجده يعني جبهته وأنفه ويديه وركبتيه وقدميه لما روى عن ابن مسعود انه قال وتتبع مساجده بالطيب يعني بالكافور ولأن تعظيم الميت واجب ومن تعظيمه ان يطيب لئلا تجيء منه رائحة منتنة وليصان عن سرعة الفساد وأولى المواضع بالتعظيم مواضع السجود وكذا الرأس واللحية هما من أشرف الأعضاء لأن الرأس موضع الدماغ ومجمع الحواس واللحية من الوجه والوجه من أشرف الاعضاء وعن زفر انه قال يذر الكافور على عينيه وأنفه وفمه لان المقصود ان يتباعد الدود من الموضع الذي يذر عليه الكافور فخص هذه المحال من بدنه لهذا وان لم يجد ذلك لم يضره ولا بأس بسائر الطيب غير الزعفران والورس في حق الرجل لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى الرجال عن المزعفر ولم يذكر في الأصل انه هل تحشى مخارقه وقالوا ان خشي خروج شيء يلوث الاكفان فلا بأس بذلك في أنفه وفمه وقد جوز الشافعي في دبره أيضا واستقبح ذلك مشايخنا وان لم يخش جاز الترك لانعدام الحاجة اليه ثم يعطف الازار عليه من قبل شقه الأيسر وان كان الازار طويلا حتى يعطف على رأسه وسائر جسده فهو أولى ثم يعطف من قبل شقه الايمن كذلك فيكون الايمن فوق الايسر ثم تعطف اللفافة وهي الرداء كذلك لان المتنقب في حالة الحياة هكذا يفعل اذا تحزم بدأ بعطف شقه الايسر على الايمن ثم يعطف الايمن على الايسر فكذا يفعل به بعد الممات فان خيف ان تنتشر اكفانه تعقد ولكن اذا وضع في قبره تحل العقد لزوال ما لاجله عقد والله أعلم وأما المرأة فيبسط لها اللفافة والازار واللفافة فوق الخمار والخرقة يربط فوق الاكفان عند الصدر فوق الثديين والبطن كي لا ينتشر الكفن باضطراب ثدييها عند الحمل على السرير وعرض الخرقة ما بين الثدي والسرة هكذا ذكر محمد في غير رواية الاصول ويسدل شعرها ما بين ثدييها من الجانبين جميعا تحت الخمار ولا يسدل شعرها خلف ظهرها وعند الشافعي يسدل خلف ظهرها واحتج بحديث أم عطية انها قالت لما توفيت رقية بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم ضفرنا شعرها ثلاثة قرون في ناصيتها وقرنيها والقيناها خلفها فدل أن السنة هكذا ولنا ان القاءها الى ظهرها من باب الزينة وهذه ليست بحال زينة ولا حجة في حديث أم عطية لان ذلك كان فعل أم عطية وليس في الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم علم ذلك ثم المحرم يكفن كما يكفن الحلال عندنا أي تغطى رأسه ووجهه ويطيب وقال الشافعي لا يخمر رأسه ولا يقرب منه طيب واحتج بما روى ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن محرم وقصت به ناقته واندق عنقه فقال اغسلوه بماء وسدر وكفنوه في ثوبيه ولا تخمروا رأسه فانه يبعث يوم القيامة ملبيا وفي رواية قال ولا تقربوا منه طيبا ولنا ما روى عن عطاء عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في المحرم يموت خمروهم ولا تشبهوهم باليهود وروى عن علي أنه قال في المحرم اذا مات انقطع احرامه ولان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا مات ابن آدم انقطع عمله الا من ثلاثة ولد صالح يدعو له وصدقة جارية وعلم علمه الناس ينتفعون به والاحرام ليس من هذه الثلاثة وما روى معارض بما روينا في المحرم فبقي لنا الحديث المطلق الذي روينا ان هذا العمل منقطع على أن ذلك الحديث محمول على محرم خاص علمه النبي صلى الله عليه وسلم مخصوصا به بدليل ما روينا

﴿فصل﴾ وأما بيان من يجب عليه الكفن فنقول كفن الميت في ماله ان كان له مال ويكفن من جميع ماله قبل الدين والوصية والميراث لان هذا من أصول حوائج الميت فصار كنفقته في حال حياته وان لم يكن له مال فكفنه على من تجب عليه نفقته كما تلزمه كسوته في حال حياته الا المرأة فانه لا يجب كفنها على زوجها عند محمد لان الزوجية

انقطعت بالموت فصار كالاجنبي وعند أبي يوسف يجب عليه كفنها كما تجب عليه كسوتها في حال حياتها ولا يجب على المرأة كفن زوجها بالاجماع كما لا يجب عليها كسوته في حال الحياة وان لم يكن له مال ولا من ينفق عليه فكفنه في بيت المال كنفقته في حال حياته لانه أعد لحوائج المسلمين وعلى هذا اذا نبش الميت وهو طرى لم يتفسخ بعد كفن ثانيا من جميع المال لان حاجته الى الكفن في المرة الثانية كحاجته اليه في المرة الاولى فان قسم المال فهو على الوارث دون الغرماء وأصحاب الوصايا لان بالقسم انقطع حق الميت عنه فصار كانه مات ولا مال له فيكفنه وارثه ان كان له مال وان لم يكن له مال ولا من تفترض عليه نفقته فكفنه في بيت المال بمنزلة نفقته في حال حياته وان نبش بعد ما تفسخ وأخذ كفنه كفن في ثوب واحد لانه اذا تفسخ خرج عن حكم الآدميين الا ترى انه لا يصلى عليه فصار كالسقط والله أعلم ثم اذا كفن الميت يحمل على الجنازة

﴿فصل﴾ والكلام في حمله على الجنازة في مواضع في بيان كيفية من يحمل الجنازة وكيفية حملها وتشييعها ووضعها وما يتصل بذلك مما يسن وما يكره اما بيان كيفية من يحمل الجنازة وكيفية حملها فالسنة في حمل الجنازة ان يحملها أربعة نفر من جوانبها الاربع عندنا وقال الشافعي السنة حملها بين العمودين وهو ان يحملها رجلان يتقدم أحدهما فيضع جانبي الجنازة على كتفيه و يتأخر الآخر فيفعل مثل ذلك وهذا النوع من الحمل مكروه كذا ذكره الحسن ابن زياد في المجرد واحتج الشافعي بما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم حمل جنازة سعد بن معاذ بين العمودين ولنا ما روى عن عبد الله بن مسعود انه قال السنة ان تحمل الجنازة من جوانبها الاربع وروى أن ابن عمر رضي الله عنهما كان يدور على الجنازة من جوانبها الاربع ولان عمل الناس اشتهر بهذه الصفة وهو آمن من سقوط الجنازة وأيسر على الحاملين المتداولين بينهم وأبعد من تشبيه حمل الجنازة بحمل الاثقال وقد أمرنا بذلك ولهذا يكره حملها على الظهر أو على الدابة وأما الحديث فتأويله انه كان لضيق المكان أو لعوز الحاملين ومن أراد كمال السنة في حمل الجنازة ينبغي له ان يحملها من الجوانب الاربع لما روينا عن ابن عمر رضي الله عنهما انه كان يدور على الجنازة على جوانبها الاربع فيضع مقدم الجنازة على يمينه ثم مؤخرها على يمينه ثم مقدمها على يساره ثم مؤخرها على يساره كما بين في الجامع الصغير وهذا لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يحب التيامن في كل شئ واذا حمل هكذا حصلت البداية بيمين الحامل و يمين الميت وانما بدانا بالايمن المقدم دون المؤخر لان المقدم أول الجنازة والبداية بالشئ انما تكون من أوله ثم يضع مؤخرها الايمن على يمينه لانه لو وضع مقدمها الايسر على يساره لاحتاج الى المشي امامها والمشي خلفها أفضل ولانه لو فعل ذلك او وضع مؤخرها الايسر على يساره لقدم الايسر على الايمن ثم يضع مقدمها الايسر على يساره لانه لو فعل كذلك يقع الفراغ خلف الجنازة فيمشي خلفها وهو أفضل كذلك كان الحمل ولكمال السنة كما وصفنا من الترتيب و ينبغي ان يحمل من كل جانب عشر خطوات لما روى في الحديث من حمل جنازة أربعين خطوة كفرت أربعين كبيرة وأما جنازة الصبي فالافضل ان يحملها الرجال و يكره ان توضع جنازته على دابة لان الصبي مكرم محترم كالبالغ ولهذا يصلى عليه كما يصلى على البالغ ومعنى الكرامة والاحترام في الحمل على الايدي فاما الحمل على الدابة فاهانة له لانه يشبه حمل الامتعة واهانة المحترم مكروه ولا بأس بان يحمله راكب على دابته وهو ان يكون الحامل له راكبا لان معنى الكرامة حاصل وعن أبي حنيفة في الرضيع والفطيم لا بأس بان يحمل في طبق يتداولونه والله أعلم والاسراع بالجنازة أفضل من الابطاء لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال عجلوا بموتاكم فان يك خيرا قدمتموه اليه وان يك شرا فبعدا لاهل النار وفي رواية تضعونه عن رقابكم لكن ينبغي ان يكون الاسراع دون الخبب لما روى عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال سألنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المشي بالجنازة فقال ما دون الخبب ولأن الخبب يؤدى الى الاضرار بمشيعي الجنازة و يقدم الرأس في حال حمل الجنازة لأنه من أشرف الأعضاء فكان تقديمه اولى ولأن معنى الكرامة في التقديم واما كيفية التشييع فالمشي خلف الجنازة أفضل عندنا وقال الشافعي المشي امامها أفضل واحتج بما روى الزهري عن سالم عن عبد الله بن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر

كانوا يمشون امام الجنازة وهذا حكاية عادة وكانت عادتهم اختيار الافضل ولانهم شفعاء الميت والشفيع أبدا يتقدم لانه أحوط للصلاة لما فيه من التحرز عن احتمال الفوت ولنا ماروى عن ابن مسعود موقوفا عليه ومرفوعا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال الجنازة متبوعة وليست بتابعة ليس معها من تقدمها وروى عنه انه عليه السلام كان يمشى خلف جنازة سعد بن معاذ وروى معمر عن طاوس عن أبيه قال ما مشى رسول الله حتى مات الا خلف الجنازة وعن ابن مسعود فضل المشى خلف الجنازة على المشى امامها كفضل المكتوبة على النافلة ولان المشى خلفها أقرب الى الاتعاظ لانه يعاين الجنازة فيتعظ فكان أفضل والمروى عن النبى صلى الله عليه وسلم لبيان الجواز وتسهيل الامر على الناس عند الازدحام وهو تأويل فعل ابى بكر وعمر والدليل عليه ماروى عن عبد الرحمن ابن أبى ليلى انه قال بينا أنا أمشى مع على خلف الجنازة وأبو بكر وعمر يمشيان امامها فقلت لعلى ما بال أبى بكر وعمر يمشيان امام الجنازة فقال انهما يعلمان ان المشى خلفها أفضل من المشى امامها الا انهما يسهلان على الناس ومعناه أن الناس يتحرزون عن المشى امامها تعظيما لهما فلو اختار المشى خلف الجنازة لضاق الطريق على مشيعيها وأما قوله ان الناس شفعاء الميت فينبغى أن يتقدموا فيشكل هذا بحالة الصلاة فان حالة الصلاة حالة الشفاعة ومع ذلك لا يتقدمون الميت بل الميت قدامهم وقوله هذا أحوط للصلاة قلنا عندنا انما يكون المشى خلفها أفضل اذا كان بقرب منها بحيث يشاهدها وفى مثل هذا لا تفوت الصلاة ولو مشى قدامها كان واسعا لان النبى صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر رضى الله عنهما فعلوا ذلك فى الجملة على ماذكرنا غير انه يكره أن يتقدم الكل عليها لان فيه ابطال متبوعية الجنازة من كل وجه ولا بأس بالركوب الى صلاة الجنازة والمشى أفضل لانه أقرب الى الخشوع وأليق بالشفاعة ويكره للراكب أن يتقدم الجنازة لان ذلك لا يخلو عن الضرر بالناس ولا تتبع الجنازة بنار الى قبره يعنى الاجمار فى قبره لما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم خرج فى جنازة فرأى امرأة فى يدها مجمر فصاح عليها وطردها حتى توارت بالاكام وروى عن أبى هريرة رضى الله عنه انه قال لا تحملوا معى مجمرا ولانها آلة العذاب فلا تتبع تفاؤلا قال ابراهيم النخعى أكره أن يكون آخر زاده من الدنيا نارا ولان هذا فعل أهل الكتاب فيكره التشبه بهم ولا ينبغى أن يرجع من يتبع الجنازة حتى يصلى لان الاتباع كان للصلاة عليها فلا يرجع قبل حصول المقصود ولا ينبغى للنساء أن يخرجن فى الجنازة لان النبى صلى الله عليه وسلم نهاهن عن ذلك وقال انصرفن مأزورات غير مأجورات ولا ينبغى لاحد أن يقوم للجنازة اذا أتى بها بين يديه الا أن يريد اتباعها ويكره النوح والصياح فى الجنازة ومنزل الميت لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه نهى عن الصوتين الاحمقين صوت النائحة والمغنية فاما البكاء فلا بأس به لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه بكى على ابنه ابراهيم وقال العين تدمع والقلب يخشع ولا نقول ما يسخط الرب وانا عليك يا ابراهيم لمحزونون واذا كان مع الجنازة نائحة أو صائحة زجرت فان لم تنزجر فلا بأس بان يتبع الجنازة معها ولا يمتنع لاجلها لان اتباع الجنازة سنة فلا يترك لبدعة من غيره ويطيل الصمت اذا اتبع الجنازة ويكره رفع الصوت بالذكر لما روى عن قيس بن عبادة انه قال كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يكرهون رفع الصوت عند ثلاثة عند القتال وعند الجنازة والذكر ولانه تشبه باهل الكتاب فكان مكروها ويكره لمتبعى الجنازة أن يقعدوا قبل وضع الجنازة لانهم أتباع الجنازة والتبع لا يقعد قبل قعود الاصل ولانهم انما حضروا تعظيما للميت وليس من التعظيم الجلوس قبل الوضع فاما بعد الوضع فلا بأس بذلك لما روى عن عبادة بن الصامت رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم كان لا يجلس حتى يوضع الميت فى اللحد وكان قائما مع أصحابه على رأس قبر فقال اليهودى هكذا نفعل بموتانا فجلس صلى الله عليه وسلم وقال لاصحابه خالفوهم وأما كيفية الوضع فنقول انها توضع عرضا للقبلة هكذا توارثه الناس والله أعلم ثم اذا وضعت الجنازة يصلى عليها

﴿ فصل ﴾ والكلام فى صلاة الجنازة فى مواضع فى بيان انها فريضة وفى بيان كيفية فرضيتها وفى بيان من يصلى عليه وفى بيان كيفية الصلاة وفى بيان ما تصح به الصلاة وما يفسدها وما يكره وفى بيان من له ولاية الصلاة أما

الاول فالدليل على فرضيتها ماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال صلوا على كل بروفاجر وروى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال للمسلم على المسلم ست حقوق وذكر من جملتها أنه يصلى على جنازته وكلمة على للايجاب وكذا مواظبة النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضى الله عنهم والامة من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا عليها دليل الفرضية والاجماع منعقد على فرضيتها أيضا الا انها فرض كفاية اذا قام به البعض يسقط عن الباقين لان ماهو الفرض وهو قضاء حق الميت يحصل بالبعض ولا يمكن ايجابها على كل واحد من آحاد الناس فصار بمنزلة الجهاد لكن لا يسع الاجتماع على تركها كالجهاد وأما بيان من يصلى عليه فكل مسلم مات بعد الولادة يصلى عليه صغيرا كان أو كبيرا ذكرا كان أو أنثى حرا كان أو عبدا الا البغاة وقطاع الطريق ومن بمثل حالهم لقول النبى صلى الله عليه وسلم صلوا على كل بروفاجر وقوله للمسلم على المسلم ست حقوق وذكر من جملتها أن يصلى على جنازته من غير فصل الا ما خص بدليل والبغاة ومن بمثل حالهم مخصوصون لما ذكرنا ولا يصلى على من وجد ميتا وقد ذكرناه فى باب الغسل وان مات فى حال ولادته فان كان خرج أكثره صلى عليه وان كان أقله لم يصل عليه اعتبارا للاغلب وان كان خرج نصفه لم يذكر فى الكتاب و يجب أن يكون هذا على قياس ماذكرنا من الصلاة على نصف الميت ولا يصلى على بعض الانسان حتى يوجد الاكثر منه عندنا لانا لو صلينا على هذا البعض يلزمنا الصلاة على الباقى اذا وجدناه فيؤدى الى التكرار وانه ليس بمشروع عندنا بخلاف الاكثر لانه اذا صلى عليه لم يصل على الباقى اذا وجد وقد ذكرناه فى باب الغسل وذكرنا اختلاف رواية الكرخى والطحاوى فى النصف المقطوع ولا يصلى على ميت الا مرة واحدة لا جماعة ولا وحدانا عندنا الا أن يكون الذين صلوا عليها أجانب بغير أمر الاولياء ثم حضر الولى فحينئذ له أن يعيدها وقال الشافعى يجوز لمن لم يصل أن يصلى واحتج بما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم صلى على النجاشى ولا شك انه كان صلى عليه وروى انه صلى الله عليه وسلم مر بقبر جديد فسأل عنه فقيل قبر فلانة فقال هلا آذنتمونى بالصلاة عليها فقيل انها دفنت ليلا فخشينا عليك هوام الارض فقال صلى الله عليه وسلم اذا مات انسان فآذنونى فان صلاتى عليه رحمة وقام وجعل القبر بينه و بين القبلة وصلى عليه وكذا الصحابة رضى الله عنهم صلوا على النبى صلى الله عليه وسلم جماعة بعد جماعة ولانها دعاء ولا بأس بتكرار الدعاء ولان حق الميت وان قضى فلكل مسلم فى الصلاة حق ولانه يثاب بذلك وعسى أن يغفر له ببركة هذا الميت كرامة له ولم يقض هذا الحق فى حق كل شخص فكان له أن يقضى حقه (ولنا) ماروى ان النبى صلى الله عليه وسلم صلى على جنازة فلما فرغ جاء عمر ومعه قوم فاراد أن يصلى ثانيا فقال له النبى صلى الله عليه وسلم الصلاة على الجنازة لا تعاد ولكن ادع للميت واستغفر له وهذا نص فى الباب وروى ان ابن عباس وابن عمر رضى الله تعالى عنهم فاتتهما صلاة على جنازة فلما حضرا مازادا على الاستغفار له وروى عن عبد الله بن سلام انه فاتته الصلاة على جنازة عمر رضى الله عنه فلما حضر قال ان سبقتمونى بالصلاة عليه فلا تسبقونى بالدعاء له والدليل عليه ان الامة توارثت ترك الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى الخلفاء الراشدين والصحابة رضى الله عنهم ولو جاز لما ترك مسلم الصلاة عليهم خصوصا على رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه فى قبره كما وضع فان لحوم الانبياء حرام على الارض به ورد الاثر وتركهم ذلك اجماعا منهم دليل على عدم جواز التكرار ولان الفرض قد سقط بالفعل مرة واحدة لكونها فرض كفاية ولهذا ان من لم يصل لو ترك الصلاة ثانيا لا يأثم واذا سقط الفرض فلو صلى ثانيا كان نفلا والتنفل بصلاة الجنازة غير مشروع بدليل ان من صلى مرة لا يصلى ثانيا وهذا بخلاف ما اذا تقدم غير الولى فصلى ان للولى أن يصلى عليه لانه اذا لم يجز الاول تبين ان الاول لم يقع فرضا لان حق التقدم كان له فاذا تقدم غيره بغير اذنه كان له أن يستوفى حقه فى التقدم فيقع الاول فرضا فهو الفرق والنبى صلى الله عليه وسلم انما أعادوا لان ولاية الصلاة كانت له فانه كان أولى الاولياء قال الله تعالى النبى أولى بالمؤمنين من أنفسهم وروى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال لا يصلى على موتاكم غيرى مادمت بين أظهركم فلم يسقط الفرض باداء غيره وهذا هو تأويل فعل الصحابة رضى الله عنهم فان

الولاية كانت لابى بكر لانه هو الخليفة الا أنه كان مشغولا بتسوية الامور وتسكين الفتنة فكانوا يصلون عليه قبل حضوره فلما فرغ صلى عليه ثم لم يصل بعده عليه والله أعلم وأما حديث النجاشى فيحتمل انه دعاء لان الصلاة تذكر ويراد بها الدعاء ويحتمل انه خصه بذلك وأما قوله ان لكل واحد من الناس حقا فى الصلاة عليه قلنا نعم لكن لا وجه لاستدراك ذلك لسقوط الفرض وعدم جواز التنفل بها وهو الجواب عن قوله انها دعاء واستغفار لان التنفل بالدعاء والاستغفار مشروع وبالصلاة على الجنازة غير مشروع وعلى هذا قال أصحابنا لا يصلى على ميت غائب وقال الشافعى يصلى عليه استدلالا بصلاة النبى صلى الله عليه وسلم على النجاشى وهو غائب ولا حجة له فيه لما بينا على انه روى ان الارض طويت له ولا يوجد مثل ذلك فى حق غيره ثم ماذكره غير سديد لان الميت ان كان فى جانب المشرق فان استقبل القبلة فى الصلاة عليه كان الميت خلفه وان استقبل الميت كان مصليا لغير القبلة وكل ذلك لا يجوز ولا يصلى على صبى وهو على الدابة وعلى أيدى الرجال حتى يوضع لان الميت بمنزلة الامام لهم فلا يجوز أن يكون محمولا وهم على الارض ولا يصلى على البغاة وقطاع الطريق عندنا وقال الشافعى يصلى عليهم لانهم مسلمون قال الله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية فدخلوا تحت قول النبى صلى الله عليه وسلم صلوا على كل بر وفاجر (ولنا) ماروى عن على انه لم يغسل أهل نهروان ولم يصل عليهم فقيل له أكفارهم فقال لا ولكن هم اخواننا بغوا علينا أشار الى ترك الغسل والصلاة عليهم اهانة لهم ليكون زجرا لغيرهم وكان ذلك بمحضر من الصحابة رضى الله عنهم ولم ينكر عليه أحد فيكون اجماعا وهو نظير المصلوب ترك على خشبته اهانة له وزجرا لغيره كذا هذا واذا ثبت الحكم فى البغاة ثبت فى قطاع الطريق لانهم فى معناهم اذ هم يسعون فى الارض بالفساد كالبغاة فكانوا فى استحقاق الاهانة مثلهم وبه تبين ان البغاة ومن بمثلهم مخصوصون عن الحديث باجماع الصحابة رضى الله عنهم وكذلك الذى يقتل بالخنق كذا روى عن أبى حنيفة وقال أبو يوسف وكذلك من يقتل على متاع يأخذه والمكابرون فى المصر بالسلاح لانهم يسعون فى الأرض بالفساد فيلحقون بالبغاة والله أعلم

﴿فصل﴾ وأما بيان كيفية الصلاة على الجنازة فينبغى أن يقوم الامام عند الصلاة بحذاء الصدر من الرجل والمرأة وروى الحسن فى كتاب صلاته عن أبى حنيفة انه قال فى الرجل يقوم بحذاء وسطه ومن المرأة بحذاء صدرها وهو قول ابن أبى ليلى وجه رواية الحسن ان فى القيام بحذاء الوسط تسوية بين الجانبين فى الحظ من الصلاة الا ان فى المرأة يقوم بحذاء صدرها ليكون أبعد عن عورتها الغليظة وجه ظاهر الرواية ان الصدر هو وسط البدن لان الرجلين والرأس من جملة الاطراف فيبقى البدن من العجيزة الى الرقبة فكان وسط البدن هو الصدر والقيام بحذاء الوسط أولى ليستوى الجانبان فى الحظ من الصلاة ولان القلب معدن العلم والحكمة فالوقوف بحياله أولى ولا نص عن الشافعى فى كيفية القيام وأصحابه يقولون يقوم بحذاء رأس الرجل وبحذاء عجز المرأة ويكون هذا مذهب الشافعى لما روى عن أنس أنه صلى على امرأة فوقف عند عجيزتها وصلى على رجل فقام عند رأسه فقيل له أكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى كذلك قال نعم قالوا ومذهب الشافعى لا يخالف السنة فيكون هذا مذهبه وان لم يروعنه ولكنا نقول هذا معارض بما روى سمرة بن جندب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى على أم فلانة ماتت فى نفاسها فقام وسطها وهذا موافق لمذهبنا لما ذكرنا أنه يقوم بحذاء صدر كل واحد منهما لان الصدر وسط البدن أو نؤول فنقول يحتمل أنه وقف بحذاء الوسط الا أنه مال فى أحد الموضعين الى الرأس وفى الآخر الى العجز فظن الراوى أنه فرق بين الامرين ثم يكبر أربع تكبيرات وكان ابن أبى ليلى يقول خمس تكبيرات وهو رواية عن أبى يوسف وقد اختلفت الروايات فى فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فروى عنه الخمس والسبع والتسع وأكثر من ذلك الا أن آخر فعله كان أربع تكبيرات لما روى عن عمر أنه جمع الصحابة رضى الله عنهم حين اختلفوا فى عدد التكبيرات وقال لهم انكم اختلفتم فمن يأتى بعدكم يكون أشد اختلافا فانظروا آخر صلاة صلاها رسول الله صلى الله عليه وسلم على جنازة فخذوا بذلك فوجدوه صلى على امرأة كبر عليها أربعا فاتفقوا على ذلك فكان هذا دليلا على كون التكبيرات

في صلاة الجنازة أربعا لانهم أجمعوا عليها حتى قال عبد الله بن مسعود حين سئل عن تكبيرات الجنازة كل ذلك قد كان ولكني رأيت الناس أجمعوا على أربع تكبيرات والاجماع حجة وكذا رووا عنه أنه صلى الله عليه وسلم كذا كان يفعل ثم أخبروا أن آخر صلاة صلاها رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت بأربع تكبيرات وهذا خرج مخرج التناسخ حيث لم تحمل الامة الافعال المختلفة على التخيير فدل أن ما تقدم نسخ بهذه التي صلاها آخر صلاته ولان كل تكبيرة قائمة مقام ركعة وليس في المكتوبات زيادة على أربع ركعات الا أن ابن أبي ليلى يقول التكبيرة الاولى للافتتاح فينبغي أن يكون بعدها أربع تكبيرات كل تكبيرة قائمة مقام ركعة والرافضة زعمت أن عليا كان يكبر على أهل بيته خمس تكبيرات وعلى سائر الناس أربعا وهذا افتراء منهم عليه فانه روي عنه أنه كبر على فاطمة أربعا وروى أنه صلى على فاطمة أبو بكر وكبر أربعا وعمر صلى على أبي بكر الصديق وكبر أربعا فاذا كبر الاولى أثنى على الله تعالى وهو أن يقول سبحانك اللهم وبحمدك الى آخره وذكر الطحاوي أنه لا استفتاح فيه ولكن النقل والعادة أنهم يستفتحون بعد تكبيرة الافتتاح كما يستفتحون في سائر الصلوات واذا كبر الثانية يأتي بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وهي الصلاة المعروفة وهي أن يقول اللهم صل على محمد وعلى آل محمد الى قوله انك حميد مجيد واذا كبر الثالثة يستغفرون للميت ويشفعون وهذا لان صلاة الجنازة دعاء للميت والسنة في الدعاء أن يقدم الحمد ثم الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ثم الدعاء بعد ذلك ليكون أرجى أن يستجاب والدعاء أن يقول اللهم اغفر لحينا وميتنا ان كان يحسنه وان لم يحسنه يذكر ما يدعو به في التشهد اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات الى آخره هذا اذا كان بالغا فاما اذا كان صبيا فانه يقول اللهم اجعله لنا فرطا وذخرا وشفعه فينا كذا روى عن أبي حنيفة وهو المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم ثم يكبر التكبيرة الرابعة ويسلم تسليمتين لانه جاء أوان التحلل وذلك بالسلام وهل يرفع صوته بالتسليم لم يتعرض له في ظاهر الرواية وذكر الحسن بن زياد أنه لا يرفع صوته بالتسليم في صلاة الجنازة لان رفع الصوت مشروع للاعلام ولا حاجة الى الاعلام بالتسليم في صلاة الجنازة لانه مشروع عقب التكبيرة الرابعة بلا فصل ولكن العمل في زماننا هذا يخالف ما يقوله الحسن وليس في ظاهر المذهب بعد التكبيرة الرابعة دعاء سوى السلام وقد اختار بعض مشايخنا ما يختم به سائر الصلوات اللهم ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة الخ فان كبر الامام خمسا لم يتابعه المقتدي في الخامسة وعند زفر يتابعه وجه قوله أن هذا مجتهد فيه فيتابع المقتدي امامه كما في تكبيرات العيد ولنا أن هذا عمل بالمنسوخ لان ما زاد على أربع تكبيرات ثبت انتساخه بما روينا فظهر خطؤه بيقين فيه فلا يتابعه في الخطا بخلاف تكبيرات العيدين لانه لم يظهر خطؤه بيقين حتى لو ظهر لا يتابعه على ما ذكرنا في صلاة العيدين ثم اختلفت الروايات عن أبي حنيفة أن المقتدي ماذا يفعل اذا لم يتابعه في التكبيرة الزائدة في رواية قال ينتظر الامام حتى يتابعه في التسليم لان البقاء في حرمة الصلاة ليس بخطا انما الخطأ متابعته في التكبير فينتظره ولا يتابع وفي رواية قال يسلم ولا ينتظر لان البقاء في التحريمة بعد التكبيرة الرابعة خطأ لان التحليل عقيبها هو المشروع بلا فصل فلا يتابعه في البقاء كما لا يتابعه في التكبيرة الزائدة ولا يقرأ في الصلاة على الجنازة بشئ من القرآن وقال الشافعي يفترض قراءة الفاتحة فيها وذلك عقيب التكبيرة الاولى بعد الثناء وعندنا لو قرأ الفاتحة على سبيل الدعاء والثناء لم يكره واحتج الشافعي بقول النبي صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وقوله لا صلاة الا بقراءة وهذه صلاة بدليل شرط الطهارة واستقبال القبلة فيها وعن جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم كبر على ميت أربعا وقرأ فاتحة الكتاب بعد التكبيرة الاولى وعن ابن عباس رضي الله عنه أنه صلى على جنازة فقرأ فيها بفاتحة الكتاب وجهر بها وقال انما جهرت لتعلموا أنها سنة ولنا ما روى عن ابن مسعود أنه سئل عن صلاة الجنازة هل يقرأ فيها فقال لم يوقت لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم قولا ولا قراءة وفي رواية دعاء ولا قراءة كبر ما كبر الامام واختر من أطيب الكلام ما شئت وفي رواية واختر من الدعاء أطيبه وروى عن عبد الرحمن بن عوف وابن عمر أنهما قالا ليس فيها قراءة شئ من القرآن

ولانها شرعت للدعاء ومقدمة الدعاء الحمد والثناء والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم لا القراءة وقوله عليه السلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب ولا صلاة الا بقراءة لا يتناول صلاة الجنازة لانها ليست بصلاة حقيقة انما هي دعاء واستغفار للميت الا ترى أنه ليس فيها الاركان التي تتركب منها الصلاة من الركوع والسجود الا أنها تسمى صلاة لما فيها من الدعاء واشتراط الطهارة واستقبال القبلة فيها لا يدل على كونها صلاة حقيقية كسجدة التلاوة ولانها ليست بصلاة مطلقة فلا يتناولها مطلق الاسم وحديث ابن عباس معارض بحديث ابن عمر وابن عوف وتأويل حديث جابر أنه كان قرأ على سبيل الثناء لا على سبيل قراءة القرآن وذلك ليس بمكروه عندنا ولا يرفع يديه الا في التكبيرة الاولى وكثير من أئمة بلخ اختاروا رفع اليد في كل تكبيرة من صلاة الجنازة وكان نصير من يحيى يرفع تارة ولا يرفع تارة وجه قول من اختار الرفع أن هذه تكبيرات يؤتى بها في قيام مستوى فيرفع اليد عندها كتكبيرات العيد وتكبير القنوت والجامع الحاجة الى اعلام من خلفه من الاصم وجه ظاهر الرواية قول النبي صلى الله عليه وسلم لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن وليس فيها صلاة الجنازة وعن علي وابن عمر رضي الله عنهم أنهما قالا لا ترفع الايدي فيها الا عند تكبيرة الافتتاح لان كل تكبيرة قائمة مقام ركعة ثم لا ترفع الايدي في سائر الصلوات الا عند تكبيرة الافتتاح عندنا فكذا في صلاة الجنازة ولا يجهر بما يقرأ عقيب كل تكبيرة لانه ذكروا السنة فيه المخافتة واذا صلين النساء جماعة على جنازة قامت الامامة وسطهن كما في الصلاة المفروضة المعهودة ولو كبر الامام تكبيرة أو تكبيرتين أو ثلاث تكبيرات ثم جاء رجل لا يكبر ولكنه ينتظر حتى يكبر الامام فيكبر معه ثم اذا سلم الامام قضى ما عليه قبل أن ترفع الجنازة وهذا في قول أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف يكبر واحدة حين يحضر ثم ان كان الامام كبر واحدة لم يقض شيأ وان كان كبر ثنتين قضى واحدة ولا يقضي تكبيرة الافتتاح هو يقول انه مسبوق فلا بد من أن يأتي بتكبيرة الائتمام حين انتهى الى الامام كما في سائر الصلوات وكما لو كان حاضرا مع الامام ووقع تكبير الافتتاح سابقا عليه أنه يأتي بالتكبير ولا ينتظر أن يكبر الامام الثانية بالاجماع كذا هذا ولهما ما روى عن ابن عباس أنه قال في الذي انتهى الى الامام وهو في صلاة الجنازة وقد سبقه الامام بتكبيرة أنه لا يشتغل بقضاء ما سبقه الامام بل يتابعه وهذا قول روى عنه ولم يرو عن غيره خلافه فحل محل الاجماع ولان كل تكبيرة من هذه الصلاة قائمة مقام ركعة بدليل أنه لو ترك تكبيرة منها تفسد صلاته كما لو ترك ركعة من ذوات الاربع والمسبوق بركعة يتابع الامام في الحالة التي أدركها ولا يشتغل بقضاء ما فاته أولا لان ذلك أمر منسوخ كذا ههنا وهذا بخلاف ما اذا كان حاضرا لان من كان خلف الامام فهو في حكم المدرك لتكبيرة الافتتاح الا ترى أن في تكبيرة الافتتاح يكبرون بعد الامام ويقع ذلك اداء لا قضاء فيأتي بها حين حضرته النية بخلاف المسبوق فانه غير مدرك للتكبيرة الاولى وهي قائمة مقام ركعة فلا يشتغل بقضائها قبل سلام الامام كسائر التكبيرات ثم عندهما يقضي ما فاته لان المسبوق يقضي الفائت لا محالة ولكن قبل أن ترفع الجنازة لان صلاة الجنازة بدون الجنازة لا تتصور وعند أبي يوسف ان كان الامام كبر واحدة لم يقض شيأ وان كبر ثنتين قضى واحدة لما ذكرنا ولو جاء بعد ما كبر الامام الرابعة قبل السلام لم يدخل وقد فاتته الصلاة عند أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف يكبر واحدة واذا سلم الامام قضى ثلاث تكبيرات كما لو كان حاضرا خلف الامام ولم يكبر شيأ حتى كبر الامام الرابعة والصحيح قولهما لانه لا وجه الى أن يكبر وحده لما قلنا والامام لا يكبر بعد هذا لتتابعه والاصل في الباب عندهما أن المقتدي يدخل بتكبيرة الامام فاذا فرغ الامام من الرابعة تعذر عليه الدخول وعند أبي يوسف يدخل اذا بقيت التحريمة وذكر عصام بن يوسف أن عند محمد ههنا يكبر أيضا بخلاف ما اذا جاء وقد كبر الامام ثلاث تكبيرات حيث لا يكبر بل ينتظر الامام حتى يكبر الرابعة عند محمد لان الاشتغال بقضاء ما سبق قبل فراغ الامام ان كان لا يجوز لكن جوزناه ههنا لمكان الضرورة لانه لو انتظر الامام ههنا فاتته الصلاة بخلاف تلك الصورة والله تعالى أعلم

﴿فصل﴾

﴿فصل﴾ وأما بيان ما تصح به وما تفسد وما يكره أما ما تصح به فكل ما يعتبر شرط الصحة سائر الصلوات من الطهارة الحقيقية والحكمية واستقبال القبلة وستر العورة والنية يعتبر شرط الصحتها حتى انهم لو صلوا على جنازة والامام غير طاهر فعليهم اعادتها لان صلاة الامام غير جائزة لعدم الطهارة فكذا صلاتهم لانها بناء على صلاته ولو كان الامام على الطهارة والقوم على غير طهارة جازت صلاة الامام ولم يكن عليهم اعادتها لان حق الميت تأدى بصلاة الامام ودلت المسئلة على ان الجماعة ليست بشرط في هذه الصلاة ولو أخطؤا بالرأس فوضعوه في موضع الرجلين وصلوا عليها جازت الصلاة لاستجماع شرائط الجواز وانما الحاصل بغير صفة الوضع وذا لا يمنع الجواز الا انهم ان تعمدوا ذلك فقد أساؤا لتغييرهم السنة المتوارثة ولو تحروا على جنازة فأخطؤا القبلة جازت صلاتهم لان المكتوبة تجوز فهذه أولى وان تعمد واخلافها لم تجز كما في اعتبار شرط القبلة لانه لا يسقط حالة الاختيار كما في سائر الصلوات ولو صلى راكبا أو قاعدا من غير عذر لم تجزهم استحسانا والقياس أن تجزئهم كسجدة التلاوة ولان المقصود منها الدعاء للميت وهو لا يختلف والاركان فيها التكبيرات ويمكن تحصيلها في حالة الركوب كما يمكن تحصيلها في حالة القيام وجه الاستحسان ان الشرع ما ورد بها الا في حالة القيام فيراعى فيها ما ورد به النص ولهذا لا يجوز اثبات الخلل في شرائطها فكذا في الركن بل أولى لان الركن أهم من الشرط ولان الاداء قعودا أو ركبانا يؤدي الى الاستخفاف بالميت وهذه الصلاة شرعت لتعظيم الميت ولهذا تسقط في حق من تجب اهانته كالباغي والكافر وقاطع الطريق فلا يجوز اداء ما شرع للتعظيم على وجه يؤدي الى الاستخفاف لانه يؤدي الى أن يعود على موضوعه بالنقض وذلك باطل ولو كان ولي الميت مريضا فصلى قاعدا وصلى الناس خلفه قياما أجزأهم في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد يجزئ الامام ولا يجزئ المأموم بناء على اقتداء القائم بالقاعد وقد مر ذلك ولو ذكروا بعد الصلاة على الميت انهم لم يغسلوه فهذا على وجهين اما ان ذكروا قبل الدفن أو بعده فان كان قبل الدفن غسلوه وأعادوا الصلاة عليه لان طهارة الميت شرط لجواز الصلاة عليه كما ان طهارة الامام شرط لانه بمنزلة الامام فتعتبر طهارته فاذا فقدت لم يعتد بالصلاة فيغسل ويصلى عليه وان ذكروا بعد الدفن لم ينبشوا عنه لان النبش حرام حقا لله تعالى فيسقط الغسل ولا تعاد الصلاة عليه لان طهارة الميت شرط جواز الصلاة عليه لما بينا وروى عن محمد انه يخرج ما لم يهيلوا عليه التراب لان ذلك ليس بنبش فان أهالوا التراب لم يخرج وتعاد الصلاة عليه لان تلك الصلاة لم تعتبر لتركهم الطهارة مع الامكان والآن فات الامكان فسقطت الطهارة فيصلى عليه ولو دفن بعد الغسل قبل الصلاة عليه صلى عليه في القبر ما لم يعلم انه تفرق وفي الأمالي عن أبي يوسف انه قال يصلى عليه الى ثلاثة أيام هكذا ذكر ابن رستم عن محمد أما قبل مضي ثلاثة أيام فلما روينا ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى على قبر تلك المرأة فلما جازت الصلاة على القبر بعد ما صلى على الميت مرة فلأن تجوز في موضع لم يصل عليه أصلا اولى وأما بعد الثلاثة ايام لا يصلى لان الصلاة مشروعة على البدن وبعد مضي الثلاث ينشق ويتفرق فلا يبقى البدن وهذا لان في المدة القليلة لا يتفرق وفي الكثيرة يتفرق فجعلت الثلاث في حد الكثرة لانها جمع والجمع ثبت بالكثرة ولان العبرة للمعتاد والغالب في العادة أن بمضي الثلاث يتفسخ ويتفرق أعضاؤه والصحيح ان هذا ليس بتقدير لازم لأنه يختلف باختلاف الأوقات في الحر والبرد وباختلاف حال الميت في السمن والهزال وباختلاف الأمكنة فيحكم فيه غالب الرأي وأكبر الظن فان قيل روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه صلى على شهداء أحد بعد ثمان سنين فالجواب ان معناه والله أعلم انه دعا لهم قال الله تعالى وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم والصلاة في الاية بمعنى الدعاء وقيل انهم لم تتفرق أعضاؤهم فان معاوية لما أراد أن يحولهم وجدهم كما دفنوا فتركهم وتجوز الصلاة على الجماعة مرة واحدة فاذا اجتمعت الجنائز فالامام بالخيار ان شاء صلى عليهم دفعة واحدة وان شاء صلى على كل جنازة على حدة لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى يوم أحد على كل عشرة من الشهداء صلاة واحدة ولان ما هو المقصود وهو الدعاء والشفاعة للموتى يحصل بصلاة واحدة فان أراد أن يصلي على كل واحدة على حدة فالأولى أن يقدم الأفضل فالأفضل فان لم يفعل فلا بأس به ثم كيف توضع الجنائز اذا اجتمعت فنقول لا يخلوا اما

ان كانت من جنس واحد أو اختلف الجنس فان كان الجنس متحدا فان شاؤا جعلوها صفا واحدا كما يصطفون فى حال حياتهم عند الصلاة وان شاؤا وضعوا واحدا بعد واحد مما يلى القبلة ليقوم الامام بحذاء الكل هذا جواب ظاهر الرواية وروى عن أبى حنيفة فى غير رواية الأصول ان الثانى أولى من الأول لان السنة هى قيام الامام بحذاء الميت وهو يحصل فى الثانى دون الأول واذا وضعوا واحدا بعد واحد ينبغى أن يكون أفضلهم مما يلى الامام كذا روى عن أبى حنيفة انه يوضع أفضلهم ما يلى الامام وأسنهما وقال أبو يوسف والأحسن عندى أن يكون أهل الفضل مما يلى الامام لقول النبى صلى الله عليه وسلم ليلينى منكم أولوا الاحلام والنهى ثم ان وضع رأس كل واحد منهم بحذاء رأس صاحبه فحسن وان وضع شبه الدرج كما قال ابن أبى ليلى وهو أن يكون رأس الثانى عند منكب الاول فحسن كذا روى عن أبى حنيفة انه ان وضع هكذا فحسن أيضا لان النبى صلى الله عليه وسلم وصاحبيه دفنوا على هذه الصفة فيحسن الوضع للصلاة على هذا الترتيب أيضا وأما اذا اختلف الجنس بان كانوا رجالا ونساء توضع الرجال مما يلى الامام والنساء خلف الرجال مما يلى القبلة لانهم هكذا يصطفون خلف الامام فى حال الحياة ثم ان الرجال يكونون أقرب الى الامام من النساء فكذا بعد الموت ومن العلماء من قال توضع النساء مما يلى الامام والرجال خلفهن لان فى الصلاة بالجماعة فى حال الحياة صف النساء خلف صف الرجال الى القبلة فكذا فى وضع الجنائز ولو اجتمع جنازة رجل وصبى وخنثى وامرأة وصبية وضع الرجل مما يلى الامام والصبى وراءه ثم الخنثى ثم المرأة ثم الصبية والاصل فيه قول النبى صلى الله عليه وسلم ليلينى منكم أولوا الأحلام والنهى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ولانهم هكذا يقومون فى الصف خلف الامام حالة الحياة فيوضعون كذلك بعد الموت ولو كبر الامام على جنازة ثم أتى بجنازة أخرى فوضعت معها مضى على الاولى واستأنف الصلاة على الاخرى لان التحريمة انعقدت للصلاة على الاولى فيتمها فان كبر الثانية ينويهما فهى للاولى لانه لم يقصد الخروج عن الأولى فبقى فيها ولم يقع للثانية وان كبر ينوى الثانية وحدها فهى للثانية لانه خرج عن الاولى بالتكبيرة مع النية كما اذا كان فى الظهر فكبر ينوى العصر صار منتقلا من الظهر فكذا هذا بخلاف ما اذا نواهما جميعا لانه ما رفض الاولى فبقى فيها فلا يصير شارعا فى الثانية ثم اذا صار شارعا فى الثانية فاذا فرغ منها أعاد الصلاة على الأولى أى يستقبل والله أعلم

﴿فصل﴾ وأما بيان ما تفسد به صلاة الجنازة فنقول انها تفسد بما تفسد به سائر الصلوات وهو ما ذكرنا من الحدث العمد والكلام والقهقهة وغيرها من نواقض الصلاة الا المحاذاة فانها غير مفسدة فى هذه الصلاة لان فساد الصلاة بالمحاذاة عرف بالنص والنص ورد فى الصلاة المطلقة فلا يلحق بها غيرها ولهذا لم يلحق بها سجدة التلاوة حتى لم تكن المحاذاة فيها مفسدة وكذا القهقهة فى هذه الصلاة لا تنقض الطهارة لانا عرفنا القهقهة حدثا بالنص الوارد فى صلاة مطلقة فلا يجعل واردا فى غيره أفرق بين هاتين المسئلتين وبين البناء فانه لو سبقه الحدث فى صلاة الجنازة يبنى وان عرف البناء بالنص وانه ورد فى صلاة مطلقة والفرق ان القهقهة جعلت حدثا لقبحها فى الصلاة وقبحها يزداد بزيادة حرمة الصلاة ولا شك ان حرمة الصلاة المطلقة فوق حرمة صلاة الجنازة فكان قبحها فى تلك الصلاة فوق قبحها فى هذه فجعلها حدثا هناك لا يدل على جعلها حدثا ههنا وكذا المحاذاة جعلت مفسدة فى تلك الصلاة تعظيما لها وليست هذه مثل تلك فى معنى التعظيم بخلاف البناء لان الجواز وتحمل المشى فى أعلى العبادتين يوجب التحمل والجواز فى أدناهما دلالة ولانا لو لم نجوز البناء ههنا تفوته الصلاة أصلا لان الناس يفرغون من الصلاة قبل رجوعه من التوضؤ ولا يمكنه الاستدراك بالاعادة لما مر ولو لم نجوز البناء هناك لما فاته الصلاة أصلا فلما جاز البناء هناك فلأن يجوز ههنا أولى

﴿فصل﴾ وأما بيان ما يكره فيها فنقول تكره الصلاة على الجنازة عند طلوع الشمس وغروبها ونصف النهار لما روينا من حديث عقبة بن عامر انه قال ثلاث ساعات نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نصلى فيها وان نقبر فيها موتانا والمراد من قوله أن نقبر فيها موتانا الصلاة على الجنازة دون الدفن اذ لا بأس بالدفن فى هذه

الاوقات فان صلوا فى أحد هذه الاوقات لم يكن عليهم اعادتها الان صلاة الجنازة لايتعين لادائها وقت ففي أى وقت صليت وقعت اداء لا قضاء ومعنى الكراهة فى هذه الأوقات يمنع جواز القضاء فيها دون الاداء كما اذا أدى عصر يومه عند تغير الشمس على ماذكرنا فيما تقدم ولا تكره الصلاة على الجنازة بعد صلاة الفجر و بعد صلاة العصر قبل تغير الشمس لان الكراهة فى هذه الاوقات ليست لمعنى فى الوقت فلا يظهر فى حق الفرائض لما ينافيما تقدم ولو أرادوا أن يصلوا على جنازة وقد غربت الشمس فالافضل أن يبدؤا بصلاة المغرب ثم يصلون على الجنازة لان المغرب آكد من صلاة الجنازة فكان تقديمه أولى ولان فى تقديم الجنازة تأخير المغرب وانه مكروه

﴿فصل﴾ وأما بيان من له ولاية الصلاة على الميت فذكر فى الاصل ان امام الحى أحق بالصلاة على الميت وروى الحسن عن أبى حنيفة ان الامام الاعظم أحق بالصلاة ان حضر فان لم يحضر فأمير المصر وان لم يحضر فامام الحى فان لم يحضر فالاقرب من ذوى قراباته وهذا هو حاصل المذهب عندنا والتوفيق بين الروايتين ممكن لان السلطان اذا حضر فهو أولى لانه امام الائمة فان لم يحضر فالقاضى لانه نائبه فان لم يحضر فامام الحى لانه رضى بامامته فى حال حياته فيدل على الرضا به بعد مماته ولهذا لو عين الميت أحدا فى حال حياته فهو أولى من القريب لرضاه به الا انه بدأ فى كتاب الصلاة بامام الحى لان السلطان قلما يحضر الجنائز ثم الاقرب فالأقرب من عصبته وذوى قراباته لان ولاية القيام بمصالح الميت له وهذا كله قول أبى حنيفة ومحمد فاما على قول أبى يوسف وهو قول الشافعى القريب أولى من السلطان لأبى يوسف والشافعى ان هذا أمر مبنى على الولاية والقريب فى مثل هذا مقدم على السلطان كما فى النكاح وغيره من التصرفات ولان هذه الصلاة شرعت للدعاء والشفاعة للميت ودعاء القريب أرجى لانه يبالغ فى اخلاص الدعاء واحضار القلب بسبب زيادة شفقته وتوجد منه زيادة رقة وتضرع فكان أقرب الى الاجابة ولأبى حنيفة ومحمد ماروى ان الحسن بن على لما مات قدم الحسين بن على سعيد بن العاص ليصلى عليه وكان واليا بالمدينة وقال لولا السنة ماقدمتك وفى رواية قال لولا ان النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن التقدم لماقدمتك ولان هذا من الامور العامة فيكون متعلقا بالسلطان كاقامة الجمعة والعيدين بخلاف النكاح فانه من الامور الخاصة وضرره ونفعه يتصل بالولى لا بالسلطان فكان اثبات الولاية للقريب انفع للمولى عليه وتلك ولاية نظر ثبتت حقا للمولى عليه قبل الولى بخلاف مانحن فيه أما قوله ان دعاء القريب وشفاعته أرجى فنقول بتقدم الغير لا يفوت دعاء القريب وشفاعته مع ان دعاء الامام أقرب الى الاجابة على ماروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ثلاث لا يحجب دعاؤهم وذكر فيهم الامام ثم تقدم امام الحى ليس بواجب ولكنه أفضل لما ذكرنا انه رضيه فى حال حياته وأما تقديم السلطان فواجب لان تعظيمه مأمور به ولان ترك تقديمه لا يخلو عن فساد التجاذب والتنازع على ماذكرنا فى صلاة الجمعة والعيدين ولو كان للميت وليان فى درجة واحدة فأكبرهما سنا أولى لان النبى صلى الله عليه وسلم أمر بتقديم الأسن فى الصلاة ولهما أن يقدما غيرهما ولو قدم كل واحد منهما رجلا على حدة فالذى قدمه الاكبر أولى وليس لاحدهما أن يقدم انسانا الا باذن الآخر لان الولاية ثابتة لهما الا انا قدمنا الاسن لسنه فاذا أراد أن يستخلف غيره كان الآخر أولى فان تشاجر الوليان فتقدم أجنبى بغير اذنهما فصلى ينظر ان صلى الاولياء معه جازت الصلاة ولا تعاد وان لم يصلوا معه فلهم اعادة الصلاة وان كان أحدهما أقرب من الآخر فالولاية اليه وله أن يقدم من شاء لان الابعد محجوب به فصار بمنزلة الاجنبى ولو كان الاقرب غائبا بمكان تفوت الصلاة بحضوره بطلت ولايته وتحولت الولاية الى الأبعد ولو قدم الغائب غيره بكتاب كان للابعد أن يمنعه وله أن يتقدم بنفسه أو يقدم من شاء لان ولاية الاقرب قد سقطت لما ان فى التوقيف على حضوره ضررا بالميت والولاية تسقط مع ضرر المولى عليه فتنتقل الى الأبعد والمريض فى المصر بمنزلة الصحيح يقدم من شاء وليس للابعد منعه ولان ولايته قائمة ألا ترى ان له أن يتقدم مع مرضه فكان له حق التقديم ولا حق للنساء والصغار والمجانين فى التقديم لانعدام ولاية التقدم ولو ماتت امرأة ولها زوج وابن بالغ عاقل فالولاية للابن دون الزوج لما روى عن عمر رضى الله عنه انه ماتت له امرأة

فقال لأوليائها كنا أحق بها حين كانت حية فأما اذا ماتت فأنتم أحق بها ولان الزوجية تنقطع بالموت والقرابة لا تنقطع لكن يكره للابن أن يتقدم أباه وينبغي أن يقدمه مراعاة لحرمة الابوة قال أبو يوسف وله في حكم الولاية أن يقدم غيره لان الولاية له وانما منع من التقدم حتى لا يستخف بأبيه فلم تسقط ولايته في التقديم وان كان لها ابن من زوج آخر فلا بأس بأن يتقدم على هذا الزوج لانه هو الولي وتعظيم زوج أمه غير واجب عليه وسائر القرابات أولى من الزوج وكذا مولى العتاقة وابن المولى ومولى الموالاة لما ذكرنا ان السبب قد انقطع فيما بينهما فان تركت أبا وزوجا وابنا من هذا الزوج فلا ولاية للزوج لما بينا وأما الاب والابن فقد ذكر في كتاب الصلاة ان الاب أحق من غيره وقيل هو قول محمد وأما عند أبي يوسف فالابن أحق الا انه يقدم الأب تعظيما له وعند محمد الولاية للاب وقيل هو قولهم جميعا في صلاة الجنازة لان للاب فضيلة على الابن وزيادة سن والفضيلة تعتبر ترجيحا في استحقاق الامامة كما في سائر الصلوات بخلاف سائر الولايات ومولى الموالاة أحق من الاجنبي لانه التحق بالقريب بعقد الموالاة ولو مات الابن وله أب وأب الاب فالولاية لابيه ولكنه يقدم أباه الذي هو جد الميت تعظيما له وكذلك المكاتب اذا مات ابنه أو عبده ومولاه حاضر فالولاية للمكاتب لكنه يقدم مولاه احتراما له ثم اذا صلى على الميت يدفن

﴿فصل﴾ والكلام في الدفن في مواضع في بيان وجوبه وكيفية وجوبه وفي بيان سنة الحفر والدفن وما يتصل بهما أما الاول فالدليل على وجوبه توارث الناس من لدن آدم صلوات الله عليه الى يومنا هذا مع النكير على تاركه وذا دليل الوجوب الا ان وجوبه على سبيل الكفاية حتى اذا قام به البعض سقط عن الباقين لحصول المقصود

﴿فصل﴾ وأما سنة الحفر فالسنة فيه اللحد عندنا وعند الشافعي الشق واحتج أن توارث أهل المدينة الشق دون اللحد وتوارثهم حجة ولنا قول النبي صلى الله عليه وسلم اللحد لنا والشق لغيرنا وفي رواية اللحد لنا والشق لأهل الكتاب وروى ان النبي صلى الله عليه وسلم لما توفي اختلف الناس أن يشق له أو يلحد وكان أبو طلحة الانصاري لحادا وأبو عبيدة بن الجراح شاقا فبعثوا رجلا الى أبي عبيدة ورجلا الى أبي طلحة فقال العباس بن عبد المطلب اللهم خر لنبيك أحب الامرين اليك فوجد أبا طلحة من كان بعث اليه ولم يجد أبا عبيدة من بعث اليه والعباس رضي الله عنه كان مستجاب الدعوة واهل المدينة انما توارثوا الشق لضعف اراضيهم بالبقيع ولهذا اختار أهل بخارى الشق دون اللحد لتعذر اللحد لرخاوة أراضيهم وصفة اللحد ان يحفر القبر ثم يحفر في جانب القبلة منه حفيرة فيوضع فيه الميت وصفة الشق أن يحفر حفيرة في وسط القبر فيوضع فيه الميت ويجعل على اللحد اللبن والقصب لما روى انه وضع على قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم طن من قصب وروى انه صلى الله عليه وسلم رأى فرجة في قبر فأخذ مدرة وناولها الحفار وقال سد بها تلك الفرجة فان الله تعالى يحب من كل صانع أن يحكم صنعته والمدرة قطعة من اللبن وروى عن سعيد بن العاص انه قال اجعلوا على قبرى اللبن والقصب كما جعل على قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم وقبر أبي بكر وقبر عمر ولان اللبن والقصب لا بد منهما ليمنعا ما يهال من التراب على القبر من الوصول الى الميت ويكره الآجر ودفوف الخشب لما روى عن ابراهيم النخعي انه قال كانوا يستحبون اللبن والقصب على القبور وكانوا يكرهون الآجر وروى ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى أن تشبه القبور بالعمران والآجر والخشب للعمران ولان الآجر مما يستعمل للزينة ولا حاجة اليها للميت ولانه مما مسته النار فيكره أن يجعل على الميت تفاؤلا كما يكره أن يتبع قبره بنار تفاؤلا وكان الشيخ أبو بكر محمد بن الفضل البخارى يقول لا بأس بالآجر في ديارنا لرخاوة الاراضي وكان أيضا يجوز دفوف الخشب واتخاذ التابوت للميت حتى قال لو اتخذوا تابوتا من حديد لم أر به بأسا في هذه الديار

﴿فصل﴾ وأما سنة الدفن فالسنة عندنا أن يدخل الميت من قبل القبلة وهو أن توضع الجنازة في جانب القبلة من القبر ويحمل منه الميت فيوضع في اللحد وقال الشافعي السنة أن يسل الى قبره وصورة السل أن توضع الجنازة على يمين القبلة وتجعل رجلا الميت الى القبر طولا ثم تؤخذ رجله وتدخل رجلاه في القبر ويذهب

به الي أن تصير رجلاه الي موضعهما او يدخل رأسه القبرا حتج بما روى عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم أدخل فى القبر سلا وقال الشافعى فى كتابه وهذا أمر مشهور يستغنى فيه عن رواية الحديث فانه نقلته العامة عن العامة بلا خلاف بينهم ولنا ما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذ أبا دجانة من قبل القبلة وروى عن ابن عباس رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم أدخل فى القبر من قبل القبلة فصار هذا معارضا لما رواه الشافعى على انا نقول انه صلى الله عليه وسلم انما أدخل الى القبر سلا لاجل الضرورة لان النبى صلى الله عليه وسلم مات فى حجرة عائشة من قبل الحائط وكانت السنة فى دفن الأنبياء عليهم السلام فى الموضع الذى قبضوا فيه فكان قبره لزيق الحائط واللحد تحت الحائط فتعذر ادخاله من قبل القبلة فسل الى قبره سلا لهذه الضرورة وعن ابن عباس وابن عمر رضى الله عنهما انهما قالا يدخل الميت قبره من قبل القبلة ولان جانب القبلة معظم فكان ادخاله من هذا الجانب أولى وقول الشافعى هذا أمر مشهور قلنا روى عن أبى حنيفة عن حماد عن ابراهيم النخعى انه قال حدثنى من رأى أهل المدينة فى الزمن الاول انهم كانوا يدخلون الميت من قبل القبلة ثم أحدثوا السل لضعف أراضيهم بالبقيع فانها كانت أرضا سبخة والله أعلم ولا يضر وتر دخل قبره أم شفع عندنا وقال الشافعى السنة هى الوتر اعتبارا بعدد الكفن والغسل والاجمار ولنا ما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم لما دفن أدخله العباس والفضل بن العباس وعلى وصهيب وقيل فى الرابع انه المغيرة بن شعبة وقيل انه أبو رافع فدل ان الشفع سنة ولان الدخول فى القبر للحاجة الي الوضع فيقدر بقدر الحاجة والوتر والشفع فيه سواء ولانه مثل حمل الميت ويحمله على الجنازة أربعة عندنا وعنده اثنان وان كان شفعا فكذا ههنا وما ذكر من الاعتبار غير سديد لانتقاضه بحمل الجنازة ومخالفته فعل الصحابة مع انه لا يظن بهم ترك السنة خصوصا فى دفن النبى صلى الله عليه وسلم ويكره أن يدخل الكافر قبر أحد من قرابته من المؤمنين لان الموضع الذى فيه الكافر تنزل فيه السخطة واللعنة فينزه قبر المسلم عن ذلك وانما يدخل قبره المسلمون ليضعوه على سنة المسلمين ويقولوا عند وضعه باسم الله وعلى ملة رسول الله واذا وضع فى اللحد قال واضعه باسم الله وعلى ملة رسول الله وذكر الحسن فى المجرد عن أبى حنيفة انه يقول باسم الله وفى سبيل الله وعلى ملة رسول الله لما روى عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا أدخل ميتا قبره أو وضعه فى اللحد قال باسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله وهكذا روى عن على انه كان اذا دفن ميتا أو نام قال باسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله وكان يقول النوم وفاة قال الشيخ أبو منصور الماتريدى معنى هذا باسم الله دفناه وعلى ملة رسول الله دفناه وليس هذا بدعاء للميت لانه اذا مات على ملة رسول الله لم يجز أن تبدل عليه الحالة وان مات على غير ذلك لم يبدل الى ملة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ولكن المؤمنين شهداء الله فى الارض فيشهدون بوفاته على الملة وعلى هذا جرت السنة ويوضع على شقه الأيمن متوجها الى القبلة لما روى عن على رضى الله عنه انه قال شهد رسول الله صلى الله عليه وسلم جنازة رجل فقال يا على استقبل به استقبالا وقولوا جميعا باسم الله وعلى ملة رسول الله وضعوه لجنبه ولا تكبوه لوجهه ولا تلقوه لظهره وتحل عقد اكفانه اذا وضع فى القبر لانها عقدت لئلا تنتشر اكفانه وقد زال هذا المعنى بالوضع ولو وضع لغير القبلة فان كان قبل اهالة التراب عليه وقد سرحوا اللبن أزالوا ذلك لانه ليس بنبش وان أهيل عليه التراب ترك ذلك لان النبش حرام ولا يدفن الرجلان أو أكثر فى قبر واحد هكذا جرت السنة من لدن آدم الى يومنا هذا فان احتاجوا الى ذلك قدموا أفضلهما وجعلوا بينهما حاجزا من الصعيد لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه أمر بدفن قتلى أحد وكان يدفن فى القبر رجلان أو ثلاثة وقال قدموا أكثرهم قرآنا وان كان رجل وامرأة قدم الرجل مما يلى القبلة والمرأة خلفه اعتبارا بحال الحياة ولو اجتمع رجل وامرأة وصبى وخنثى وصبية دفن الرجل مما يلى القبلة ثم الصبى خلفه ثم الخنثى ثم الانثى ثم الصبية لانهم هكذا يصطفون خلف الامام حالة الحياة وهكذا توضع جنائزهم عند الصلاة عليها فكذا فى القبر ويسجى قبر المرأة بثوب لما روى ان فاطمة رضى الله عنها سجى

قبرها بثوب ونعش على جنازتها لان مبنى حالها على الستر فلو لم يسج ربما انكشفت عورة المرأة فيقع بصر الرجال عليها ولهذا يوضع النعش على جنازتها دون جنازة الرجل وذو الرحم المحرم أولى بادخال المرأة القبر من غيره لانه يجوز له مسها حالة الحياة فكذا بعد الموت وكذا ذو الرحم المحرم منها أولى من الاجنبى ولو لم يكن فيهم ذو رحم فلا بأس للاجانب وضعها فى قبرها ولا يحتاج الى اتيان النساء للوضع وأما قبر الرجل فلا يسجى عندنا وعند الشافعى يسجى احتج بما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم أقبر سعد بن معاذ ومعه اسامة بن زيد فسجى قبره ولنا ماروى عن على انه مر بميت يدفن وقد سجى قبره فنزع ذلك عنه وقال انه رجل وفى رواية قال لا تشبهوه بالنساء وأما حديث سعد بن معاذ فيحتمل انه انما سجى لان الكفن كان لا يعمه فستر القبر حتى لا يبدو منه شئ ويحتمل انه كان لضرورة أخرى من دفع مطر او حر عن الداخلين فى القبر وعندنا لا بأس بذلك فى حالة الضرورة ويسنم القبر ولا يربع وقال الشافعى يربع ويسطح لما روى المزنى باسناده عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه لما توفى ابنه ابراهيم جعل قبره مسطحا ولنا ماروى عن ابراهيم النخعى انه قال أخبرنى من رأى قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم وقبر أبى بكر وعمر انها مسنمة وروى أن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما لما مات بالطائف صلى عليه محمد بن الحنيفة وكبر عليه أربعا وجعل له لحدا وأدخله القبر من قبل القبلة وجعل قبره مسنما وضرب عليه فسطاطا ولان التربيع من صنيع أهل الكتاب والتشبيه بهم فيما منه بد مكروه وماروى من الحديث محمول على انه سطح قبره أولا ثم جعل التسنيم فى وسطه حملناه على هذا بدليل مارويناه ومقدار التسنيم ان يكون مرتفعا من الارض قدر شبر أو أكثر قليلا ويكره تجصيص القبر وتطيينه وكره أبو حنيفة البناء على القبر وان يعلم بعلامة وكره أبو يوسف الكتابة عليه ذكره الكرخى لما روى عن جابر بن عبد الله عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال لا تجصصوا القبور ولا تبنوا عليها ولا تقعدوا ولا تكتبوا عليها ولان ذلك من باب الزينة ولا حاجة بالميت اليها ولانه تضييع المال بلا فائدة فكان مكروها ويكره ان يزاد على تراب القبر الذى خرج منه لان الزيادة عليه بمنزلة البناء ولا بأس برش الماء على القبر لانه تسوية له وروى عن أبى يوسف انه كره الرش لانه يشبه التطيين وكره أبو حنيفة ان يوطأ على قبر أو يجلس عليه أو ينام عليه أو تقضى عليه حاجة من بول أو غائط لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه نهى عن الجلوس على القبور ويكره ان يصلى على القبر لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه نهى ان يصلى على القبر قال أبو حنيفة ولا ينبغى ان يصلى على ميت بين القبور وكان على وابن عباس يكرهان ذلك وان صلوا أجزأهم لما روى انهم صلوا على عائشة وأم سلمة بين مقابر البقيع والامام أبو هريرة وفيهم ابن عمر رضى الله عنهم ولا بأس بزيارة القبور والدعاء للاموات ان كانوا مؤمنين من غير وطء القبور لقول النبى صلى الله عليه وسلم انى كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فانها تذكركم الآخرة واعمل الامة من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا

﴿فصل﴾ وأما الشهيد فالكلام فيه فى موضعين أحدهما فى بيان من يكون شهيدا فى الحكم ومن لا يكون والثانى فى بيان حكم الشهادة فى الدنيا أما الاول فبنى على شرائط الشهادة وهى أنواع منها ان يكون مقتولا حتى لو مات حتف أنفه أو تردى من موضع أو احترق بالنار أو مات تحت هدم أو غرق لا يكون شهيدا لانه ليس بمقتول فلم يكن فى معنى شهداء أحد وباى شئ قتل فى المعركة من سلاح أو غيره فهو سواء فى حكم الشهادة لان شهداء أحد ما قتل كلهم بسلاح بل منهم من قتل بغير سلاح وأما فى المصر فيختلف الحكم فيه على ما نذكر ومنها ان يكون مظلوما حتى لو قتل بحق فى قصاص أو رجم لا يكون شهيدا لان شهداء أحد قتلوا مظلومين وروى انه لما رجم ماعز جاء عمه الى النبى صلى الله عليه وسلم فقال قتل ماعز كما تقتل الكلاب فماذا تأمرنى ان أصنع به فقال النبى صلى الله عليه وسلم لا تقل هذا فقد تاب توبة لو قسمت توبته على أهل الارض لوسعتهم اذهب فاغسله وكفنه وصل عليه وكذلك من مات من حد او تعزير او عدا على قوم ظلما فقتلوه لا يكون شهيدا لانه ظلم نفسه وكذا لو

قتله سبع لانعدام تحقق الظلم ومنها أن لا يخلف عن نفسه بدلا هو مال حتى لو كان مقتولا خطأ أو شبه عمد بان
قتله في المصر نهارا بعصا صغيرة أو سوط أو وكزه باليد أو لكزه بالرجل لا يكون شهيدا لان الواجب في هذه المواضع
هو المال دون القصاص وذا دليل خفة الجناية فلم يكن في معنى شهداء أحد ولان غير السلاح مما يلبث فكان
بحال لو استغاث لحقه الغوث فاذا لم يستغث جعل كانه اعان على قتل نفسه بخلاف ما اذا قتل في المفازة بغير السلاح
لان ذلك يوجب القتل بحكم قطع الطريق لا المال ولانه لو استغاث لا يلحقه الغوث فلم يصر بترك الاستغاثة
معينا على قتل نفسه وكذلك اذا قتله بعصا كبيرة أو بمدقة القصارين أو بحجر كبير أو بخشبة عظيمة أو خنقه
أو غرقه في الماء أو القاه من شاهق الجبل عند أبي حنيفة لأن هذا كله شبه عمد عنده فكان الواجب فيه الدية
دون القصاص وعند أبي يوسف ومحمد الواجب هو القصاص فكان المقتول شهيدا ولو نزل عليه اللصوص
ليلا في المصر فقتل بسلاح أو غيره أو قتله قطاع الطريق خارج المصر بسلاح أو غيره فهو شهيد لأن القتيل لم
يخلف في هذه المواضع بدلا هو مال ولو قتل في المصر نهارا بسلاح ظلما بان قتل بحديدة او ما يشبه الحديدة كالنحاس
والصفر وما أشبه ذلك أو ما يعمل عمل الحديد من جرح أو قطع أو طعن بأن قتله بزجاجة أو بليطة قصب أو طعنه
برمح لا زج له أو رماه بنشابة لا نصل لها أو أحرقه بالنار وفي الجملة كل قتل يتعلق به وجوب القصاص فالقتيل شهيد
وقال الشافعي لا يكون شهيدا واحتج بما روى أن عمر وعليا غسلا ولان هذا قتيل أخلف بدلا وهو المال أو
القصاص فما هو في معنى شهداء أحد كالقتل خطأ أو شبه عمد ولنا أن وجوب هذا البدل دليل انعدام الشبهة وتحقق
الظلم من جميع الوجوه اذ لا يجب القصاص مع الشبهة فصار في معنى شهداء أحد بخلاف ما اذا اخلف بدلا هو مال
لان ذلك امارة خفة الجناية لان المال لا يجب الا عند تحقق الشبهة في القتل فلم يكن في معنى شهداء أحد ولان الدية
بدل عن المقتول فاذا وصل اليه البدل صار المبدل كالباقي من وجه لبقاء بدله فاوجب خللا في الشهادة فاما القصاص
فليس ببدل عن المحل بل هو جزاء الفعل على طريق المساواة فلا يسقط به حكم الشهادة وانما غسل عمر وعلي
رضي الله عنهما لانهما ارتثا والارتثاث يمنع الشهادة على ما نذكر ولو وجد قتيل في محلة أو موضع يجب فيه القسامة
والدية لم يكن شهيدا لما قلنا ولو وجب القصاص ثم انقلب مالا بالصلح لا تبطل شهادته لانه لم يتبين انه أخلف بدلا
هو مال وكذا الاب اذا قتل ابنه عمدا كان شهيدا لانه أخلف القصاص ثم انقلب مالا وفائدة الوجوب شهادة المقتول
ومنها أن لا يكون مرتثا في شهادته وهو أن لا يخلق شهادته مأخوذ من الثوب الرث وهو الخلق والاصل فيه ما روى
ان عمر لما طعن حمل الى بيته فعاش يومين ثم مات فغسل وكان شهيدا وكذا علي حمل حيا بعد ما طعن ثم مات فغسل
وكان شهيدا وعثمان اجهز عليه في مصرعه ولم يرتث فلم يغسل وسعد بن معاذ ارتث فقال النبي صلى الله عليه وسلم
بادروا الى غسل صاحبكم سعد كيلا تسبقنا الملائكة بغسله كما سبقتنا بغسل حنظلة ولان شهداء أحد ماتوا على
مصارعهم ولم يرتثوا حتى روى ان الكاس كان يدار عليهم فلم يشربوا خوفا من نقصان الشهادة فاذا ارتث لم يكن في
معنى شهداء أحد وهذا لانه لما ارتث ونقل من مكانه يزيده النقل ضعفا ويوجب حدوث آلام لم تحدث لولا النقل
والموت يحصل عقيب ترادف الآلام فيصير النقل مشاركا للجراحة في اثارة الموت ولو تم الموت بالنقل لسقط الغسل
ولو تم بالآلام سوى الجرح لا يسقط فلا يسقط بالشك ولان القتل لم يتمحض بالجرح بل حصل به وبغيره وهو النقل
والجرح محظور والنقل مباح فلم يمت بسبب تمحض حراما فلم يصر في معنى شهداء أحد ثم المرتث من خرج عن
صفة القتلى وصار الي حال الدنيا بان جرى عليه شئ من أحكامها أو وصل اليه شئ من منافعها واذا عرف هذا فنقول
من حمل من المعركة حيا ثم مات في بيته أو على أيدي الرجال فهو مرتث وكذلك اذا أكل أو شرب أو باع أو ابتاع أو
تكلم بكلام طويل أو قام من مكانه ذلك أو تحول من مكانه الى مكان آخر وبقي على مكانه ذلك حيا يوما كاملا
أو ليلة كاملة وهو يعقل فهو مرتث وروى عن أبي يوسف اذا بقي وقت صلاة كامل حتى صارت الصلاة دينا
في ذمته وهو يعقل فهو مرتث وان بقي في مكانه لا يعقل فليس بمرتث وقال محمد ان بقي يوما فهو مرتث ولو أوصى

كان ارتثاثا عند أبي يوسف خلافا لمحمد وقيل لا خلاف بينهما في الحقيقة فجواب أبي يوسف خرج فيما اذا أوصى بشيء من أمور الدنيا وذلك يوجب الارتثاث بالاجماع لان الوصية بامور الدنيا من أحكام الدنيا ومصالحها فينقض ذلك معنى الشهادة وجواب محمد محمول على ما اذا أوصى بشيء من أمور الآخرة وذلك لا يوجب الارتثاث بالاجماع كوصية سعد بن الربيع وهو ما روى انه لما أصيب المسلمون يوم أحد ووضعت الحرب أوزارها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل من رجل ينظر ما فعل سعد بن الربيع فنظر عبد الله ابن عبد الرحمن من بني النجار رضي الله تعالى عنهم فوجده جريحا في القتلى وبه رمق فقال له ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أمرني ان أنظر في الاحياء أنت أم في الاموات فقال أنا في الاموات فأبلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم عني السلام وقل له ان سعد بن الربيع يقول جزاك الله عنا خير ما يجزى نبي عن أمته وأبلغ قومك عني السلام وقل لهم ان سعدا يقول لا عذر لكم عند الله تعالى أن يخلص الى نبيكم وفيكم عين تطرف قال ثم لم أبرح حتى مات فلم يغسل وصلى عليه وذكر في الزيادات انه ان أوصى بمثل وصية سعد بن معاذ فليس بارتثاث والصلاة ارتثاث لانها من أحكام الدنيا ولو جر برجله من بين الصفين حتى تطؤه الخيول فمات لم يكن مرتثا لانه ما نال شيأ من راحة الدنيا بخلاف ما اذا مرض في خيمته أو في بيته لانه قد نال الراحة بسبب ما مرض فصار مرتثا ثم المرتث وان لم يكن شهيدا في حكم الدنيا فهو شهيد في حق الثواب حتى انه ينال ثواب الشهداء كالغريق والحريق والمبطون والغريب انهم شهداء بشهادة الرسول صلى الله عليه وسلم لهم بالشهادة وان لم يظهر حكم شهادتهم في الدنيا ومنها كون المقتول مسلما فان كان كافرا كالذمي اذا خرج مع المسلمين للقتال فقتل يغسل لان سقوط الغسل عن المسلم انما ثبت كرامة له والكافر لا يستحق الكرامة ومنها كون المقتول مكلفا هو شرط صحة الشهادة في قول أبي حنيفة فلا يكون الصبي والمجنون شهيدين عنده وعند أبي يوسف ومحمد ليس بشرط ويلحقهما حكم الشهادة وجه قولهما انه مقتول ظلما ولم يخلف بدلا هو مال فكان شهيدا كالبالغ العاقل ولان القتل ظلما لما أوجب تطهير من ليس بطاهر لارتكابه المعاصي والذنوب فلأن يوجب تطهير من هو طاهر أولى ولابي حنيفة ان النص ورد بسقوط الغسل في حقهم كرامة لهم فلا يجعل واردا فيمن لا يساويهم في استحقاق الكرامة وما ذكروا من معنى الطهارة غير سديد لان سقوط الغسل غير مبني على الطهارة بدليل ان الانبياء صلوات الله عليهم غسلوا ورسولنا سيد البشر صلى الله عليه وسلم غسل والانبياء عليهم الصلاة والسلام أطهر خلق الله تعالى فلا وجه لتعليق ذلك بالتطهير مع انه لا ذنب للصبي يطهره السيف فكان القتل في حقه والموت حتف أنفه سواء ومنها الطهارة عن الجنابة شرط في قول أبي حنيفة وعندهما ليس بشرط حتى لو قتل جنبا لم يكن شهيدا عنده خلافا لهما وجه قولهما ان القتل على طريق الشهادة أقيم مقام الغسل كالذكاة أقيمت مقام غسل العروق بدليل انه يرفع الحدث ولابي حنيفة ما روى ان حنظلة استشهد جنبا فغسلته الملائكة حتى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان صاحبكم لتغسله الملائكة فاسألوا أهله ما باله فسئلت صاحبته فقالت خرج وهو جنب حين سمع الهيعة فقال صلى الله عليه وسلم لذلك غسلته الملائكة أشار الى أن الجنابة علة الغسل والمعنى فيه ان الشهادة عرفت مانعة من حلول نجاسة الموت لا رافعة لنجاسة كانت كالذكاة فانها تمنع من حلول نجاسة الموت فيما كان حلالا اما لا ترفع حرمة كانت ثابتة وهذا لانها عرفت مانعة بخلاف القياس فلا تكون رافعة لان المنع أدون من الرفع فاما الحدث فانما ترفعه ضرورة المنع لان الموت لا يخلو عن الحدث اذ لا بد من زوال العقل سابقا على الموت فيثبت الحدث لا محالة والشهادة مانعة من نجاسة الموت فلو لم يرتفع الحدث بالشهادة لاحتيج الى غسل أعضاء الطهارة فلم يظهر أثر منع الشهادة حلول النجاسة فقلنا ان الشهادة ترفع ذلك الحدث لهذه الضرورة ولا ضرورة في الجنابة لانها لا توجد لا محالة لينعدم أثر الشهادة بل توجد في الندرة فلم يرفع واما الحائض والنفساء اذا استشهدتا فان كان ذلك بعد انقطاع الدم وطهارتهما قبل الاغتسال فالكلام فيهما وفي الجنب سواء وان كان قبل انقطاع الدم فعن أبي حنيفة فيه روايتان في رواية يغسلان كالجنب

لوجود شرط الاغتسال وهو الحيض والنفاس وفى رواية لا يغسلان لانه لم يكن وجب بعد قبل الموت قبل انقطاع الدم فلو وجب وجب بالموت والاغتسال الذى يجب بالموت يسقط بالشهادة ولا تشترط الذكورة لصحة الشهادة بالاجماع لان النساء مخاطبات يخاصمن يوم القيامة من قتلهن فيبقى عليهن أثر الشهادة ليكون شاهدا لهن كالرجال والله أعلم واذا عرف شرائط الشهادة فنقول اذا قتل الرجل فى المعركة أو غيرها وهو يقاتل أهل الحرب أو قتل مدافعا عن نفسه أو ماله أو أهله أو واحد من المسلمين أو أهل الذمة فهو شهيد سواء قتل بسلاح أو غيره لاستجماع شرائط الشهادة فى حقه فالتحق بشهداء أحد وكذلك اذا صار مقتولا من جهة قطاع الطريق لانه قتل ظلما لم يخلف بدلا هو مال دل عليه قوله عليه الصلاة والسلام من قتل دون ماله فهو شهيد وهذا قتل دون ماله فيكون شهيدا بشهادة النبى صلى الله عليه وسلم وكذا اذا قتل فى محاربة أهل البغى وعند الشافعى يغسل فى أحد قوليه لان على أحد قوليه يجب القصاص على الباغى فهذا قتيل أخلف بدلا وهو القصاص وهذا يمنع الشهادة عنده على مامر ولنا ماروى عن عمار انه لما استشهد بصفين تحت راية على رضى الله تعالى عنه فقال لا تغسلوا عنى دما ولا تنزعوا عنى ثوبا فانى التقى ومعاوية بالجادة وكان قتيل أهل البغى على ما قال النبى صلى الله عليه وسلم تقتلك الفئة الباغية وروى ان زيد بن صوحان لما استشهد يوم الجمل فقال لا تغسلوا عنى دما ولا تنزعوا عنى ثوبا فانى رجل محاج أحاج يوم القيامة من قتلنى وعن على رضى الله عنه انه كان لا يغسل من قتل من أصحابه ولانه فى معنى شهداء أحد لانه قتل قتلا تمحض ظلما ولم يخلف بدلا هو مال ووجوب القصاص فى قتل الباغى ممنوع وعليه اجماع الصحابة ان كل دم أريق بتأويل القرآن فهو باطل وقتيل غير الباغى وان وجب عليه القصاص لكن ذلك امارة تغلظ الجناية على مامر فلا يوجب قدحا فى الشهادة بخلاف وجوب الدية ولو وجد فى المعركة فان لم يكن به أثر القتل من جراحة أو خنق أو ضرب أو خروج الدم لم يكن شهيدا لان المقتول انما يفارق الميت حتف أنفه بالأثر فاذا لم يكن به أثر فالظاهر انه لم يكن بفعل مضاف الى العدو بل لما التقى الصفان انخلع قناع قلبه من شدة الفزع وقد يبتلى الجبان بهذا فان كان به أثر القتل كان شهيدا لان الظاهر ان موته كان بذلك السبب وانه كان من العدو والأصل ان الحكم متى ظهر عقيب سبب يحال عليه وان كان الدم يخرج من مخارقه ينظر ان كان موضعا يخرج الدم منه من غير آفة فى الباطن كالأنف والذكر والدبر لم يكن شهيدا لان المرأ قد يبتلى بالرعاف وقد يبول دما لشدة الفزع وقد يخرج الدم من الدبر من غير جرح فى الباطن فوقع الشك فى سقوط الغسل فلا يسقط بالشك وان كان الدم يخرج من أذنه أو عينه كان شهيدا لان الدم لا يخرج من هذين الموضعين عادة الا لآفة فى الباطن فالظاهر انه ضرب على رأسه حتى خرج الدم من أذنه أو عينه وان كان الدم يخرج من فمه فان كان ينزل من رأسه لم يكن شهيدا لأن ماينزل من الرأس فنزوله من جانب الفم أو من جانب الأنف سواء وان كان يعلو من جوفه كان شهيدا لان الدم لا يصعد من الجوف الا لجرح فى الباطن وانما نميز بينهما بلون الدم والله أعلم ولو وجد فى عسكر المسلمين فان كانوا لقوا العدو فهو شهيد وليس فيه قسامة ولا دية لانه قتيل العدو ظاهرا كما لو وجد قتيلا فى المعركة وان كانوا لم يلقوا العدو لم يكن شهيدا لانه ليس قتيل العدو ألا ترى ان فيه القسامة والدية ولو وطئته دابة العدو وهم راكبوها أو سائقوها أو قائدوها فمات أو نفر العدو دابته أو نخسها فالقته فمات أو رماه العدو بالنار فاحترق أو كان المسلمون فى سفينة فرماهم العدو بالنار فاحترقوا أو تعدى هذا الحريق الى سفينة أخرى فيها مسلمون فاحترقوا أو سيلوا عليهم الماء حتى غرقوا أو القوهم فى الخندق أو من السور بالطعن بالرمح والدفع حتى ماتوا أو القوا عليهم الجدار كانوا شهداء لان موتهم حصل بفعل مضاف الى العدو فيلحقهم حكم الشهادة ولو نفرت دابة مسلم من دابة العدو أو من سوادهم من غير تنفير منهم فالقته فمات أو انهزم المسلمون فالقوا أنفسهم فى الخندق أو من السور حتى ماتوا لم يكونوا شهداء لان موتهم غير مضاف الى فعل العدو وكذلك اذا حمل على العدو فسقط عن فرسه أو كان المسلمون ينقبون عليهم الحائط فسقط عليهم فماتوا لم يكونوا شهداء عند محمد خلافا لابى يوسف وأصل محمد فى الزيادات فى

هذه المسائل أصلا فقال اذا صار مقتولا بفعل ينسب الى العدو كان شهيدا والا فلا والأصل عند أبي يوسف انه اذا صار مقتولا بعمل الحراب والقتال كان شهيدا والا فلا سواء كان منسوبا الى العدو أولا والاصل عند الحسن بن زياد انه اذا صار مقتولا بمباشرة العدو بحيث لو وجد ذلك القتل فيما بين المسلمين في دار الاسلام لا يخلو عن وجوب قصاص او كفارة كان شهيدا واذا صار مقتولا بالتسبب لم يكن شهيدا وجنس هذه المسائل في الزيادات

﴿فصل﴾ وأما حكم الشهادة في الدنيا فنقول ان الشهيد كسائر الموتى في أحكام الدنيا وانما يخالفهم في حكمين أحدهما انه لا يغسل عند عامة العلماء وقال الحسن البصري يغسل لان الغسل كرامة لبني آدم والشهيد يستحق الكرامة حسبما يستحقه غيره بل أشد فكان الغسل في حقه أوجب ولهذا يغسل المرتث ومن قتل بحق فكذا الشهيد ولان غسل الميت وجب تطهيرا له الاترى انه انما تجوز الصلاة عليه بعد غسله لا قبله والشهيد يصلى عليه فيغسل أيضا تطهيرا له وانما لم تغسل شهداء أحد تخفيفا على الأحياء لكون أكثر الناس كان مجروحا لما ان ذلك اليوم كان يوم بلاء وتمحيص فلم يقدروا على غسلهم (ولنا) ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في شهداء أحد زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يبعثون يوم القيامة وأوداجهم تشخب دما اللون لون الدم والريح ريح المسك وفي بعض الروايات زملوهم بدمائهم ولا تغسلوهم فانه ما من جريح يجرح في سبيل الله الا وهو يأتي يوم القيامة وأوداجه تشخب دما اللون لون الدم والريح ريح المسك وهذه الرواية أعم فالنبي صلى الله عليه وسلم لم يأمر بالغسل وبين المعنى وهو أنهم يبعثون يوم القيامة وأوداجهم تشخب دما فلا يزال عنهم الدم بالغسل ليكون شاهدا لهم يوم القيامة وبه تبين ان ترك غسل الشهيد من باب الكرامة وان الشهادة جعلت مانعة عن حلول نجاسة الموت كما في شهداء أحد وما ذكر من تعذر الغسل غير سديد لما بينا ان النبي صلى الله عليه وسلم أمر بأن يزملوهم بدمائهم وبين المعنى ولان الجراحات التي أصابتهم لما لم تكن مانعة لهم من الحفر والدفن كيف صارت مانعة من الغسل وهو أيسر من الحفر والدفن ولان ترك الغسل لو كان للتعذر لأمر أن ييمموا كما لو تعذر غسل الميت في زماننا لعدم الماء والدليل عليه انه كما لم تغسل شهداء أحد لم تغسل شهداء بدر والخندق وخيبر وما ذكر من التعذر لم يكن يومئذ ولذا لم يغسل عثمان وعمار وكان بالمسلمين قوة فدل انهم فهموا من ترك الغسل على قتلى أحد غير ما فهم الحسن والثاني أنه يكفن في ثيابه لقول النبي صلى الله عليه وسلم زملوهم بدمائهم وقد روى في ثيابهم وروينا عن عمار وزيد بن صوحان انهما قالا لا تنزعوا عني ثوبا الحديث غير أنه ينزع عنه الجلد والسلاح والفرو والحشو والخف والمنطقة والقلنسوة وعند الشافعي لا ينزع عنه شئ مما ذكرنا لقوله عليه الصلاة والسلام زملوهم بثيابهم ولنا ما روى عن علي رضي الله عنه انه قال تنزع عنه العمامة والخفين والقلنسوة وهذا لان ما يترك يترك ليكون كفنا والكفن ما يلبس للستر وهذه الاشياء تلبس اما للتجمل والزينة أو لدفع البرد أو لدفع معرة السلاح ولا حاجة للميت الى شئ من ذلك فلم يكن شئ من ذلك كفنا وبه تبين أن المراد من قوله صلى الله عليه وسلم زملوهم بثيابهم الثياب التي يكفن بها وتلبس للستر ولان هذا عادة أهل الجاهلية فانهم كانوا يدفنون ابطالهم بما عليهم من الاسلحة وقد نهينا عن التشبه بهم ويزيدون في أكفانهم ما شاؤا وينقصون ما شاؤا لما روى أن حمزة رضي الله عنه كان عليه نمرة لو غطى رأسه بها بدت رجلاه ولو غطيت بها رجلاه بدا رأسه فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يغطى بها رأسه ويوضع على رجليه شئ من الاذخر وذلك زيادة في الكفن ولان الزيادة على ما عليه حتى يبلغ عدد السنة من باب الكمال فكان لهم ذلك والنقصان من باب دفع الضرر عن الورثة لجواز أن يكون عليه من الثياب ما يضر تركه بالورثة فاما فيما سوى ذلك فهو كغيره من الموتى وقال الشافعي انه لا يصلى عليه كما لا يغسل واحتج بما روى عن جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم ما صلى على أحد من شهداء أحد ولان الصلاة على الميت شفاعة له ودعاء لتمحيص ذنوبه والشهيد قد تطهر بصفة الشهادة عن دنس الذنوب على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم السيف محاء للذنوب فاستغنى عن ذلك كما استغنى عن الغسل ولان الله تعالى وصف

الشهداء بأنهم احياء فى كتابه والصلاة على الميت لا على الحى ولنا ماروى أن النبى صلى الله عليه وسلم صلى على شهداء أحد صلاة الجنازة حتى روى أنه صلى على حمزة سبعين صلاة و بعضهم أولوا ذلك بأنه كان يؤتى بواحد واحد فيصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وحمزة رضى الله عنه بين يديه فظن الراوى أنه كان يصلى على حمزة فى كل مرة فروى أنه صلى عليه سبعين صلاة و يحتمل أنه كان ذلك على حسب الرواية وكان مخصوصا بتلك الكرامة وماروى عن جابر رضى الله عنه فغير صحيح وقيل انه كان يومئذ مشغولا فانه قتل أبوه وأخوه وخاله فرجع الى المدينة ليدبر كيف يحملهم الى المدينة فلم يكن حاضرا حين صلى النبى صلى الله عليه وسلم عليهم فلهذا روى ماروى ومن شاهد النبى صلى الله عليه وسلم قد روى أنه صلى عليهم ثم سمع جابر منادى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تدفن القتلى فى مصارعهم فرجع فدفنهم فيها ولان الصلاة على الميت لاظهار كرامته ولهذا اختص بها المسلمون دون الكفرة والشهيد أولى بالكرامة وماذكر من حصول الطهارة بالشهادة فالعبد وان جل قدره لا يستغنى عن الدعاء ألا ترى أنهم صلوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم ولاشك أن درجته كانت فوق درجة الشهداء وانما وصفهم بالحياة فى حق أحكام الآخرة ألا ترى الى قوله تعالى بل احياء عند ربهم يرزقون فاما فى حق أحكام الدنيا فالشهيد ميت يقسم ماله وتنكح امرأته بعد انقضاء العدة ووجوب الصلاة عليه من أحكام الدنيا فكان ميتا فيه فيصلى عليه والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

م م
م

﴿ تم الجزء الاول ويليه الجزء الثانى وأوله كتاب الزكاة ﴾

فهرست الجزء الاول من كتاب بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع

﴿تمت﴾

الجزء الثاني

من

كتاب

بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع

تأليف الامام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاسانى الحنفى الملقب
بملك العلماء المتوفى سنة ٥٨٧ هجريه

الطبعة الأولى سنة ١٣٢٧ هجريه
فى مطبعة شركة المطبوعات العلمية بمصر على نفقتها
ونفقة سعادة محمد أسعد باشا جابرى زاده
وفضيلة الحاج مراد أفندى جابرى زاده



بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الزكاة

الكلام في هذا الكتاب في الاصل في موضعين في بيان أنواع الزكاة وفي بيان حكم كل نوع منها أما الاول فالزكاة في الاصل نوعان فرض وواجب فالفرض زكاة المال والواجب زكاة الرأس وهي صدقة الفطر وزكاة المال نوعان زكاة الذهب والفضة وأموال التجارة والسوائم وزكاة الزروع والثمار وهي العشر أو نصف العشر أما الاول فالكلام فيها يقع في مواضع في بيان فرضيتها وفي بيان كيفية الفرضية وفي بيان سبب الفرضية وفي بيان ركنها وفي بيان شرائط الركن وفي بيان ما يسقطها بعد وجوبها أما الاول فالدليل على فرضيتها الكتاب والسنة والاجماع والمعقول أما الكتاب فقوله تعالى وآتوا الزكاة وقوله عز وجل خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وقوله عز وجل وفي أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم والحق المعلوم هو الزكاة وقوله والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله الآية فكل مال لم تؤد زكاته فهو كنز لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كل مال أديت الزكاة عنه فليس بكنز وان كان تحت سبع أرضين وكل مال لم تؤد الزكاة عنه فهو كنز وان كان على وجه الارض فقد الحق الوعيد الشديد بمن كنز الذهب والفضة ولم ينفقها في سبيل الله ولا يكون ذلك الا بترك الفرض وقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم واداء الزكاة انفاق في سبيل الله وقوله تعالى واحسنوا ان الله يحب المحسنين وقوله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى وايتاء الزكاة من باب الاحسان والاعانة على البر والتقوى وأما السنة فما ورد في المشاهير عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال بني الاسلام على خمس شهادة أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله وأقام الصلاة وايتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت من استطاع اليه سبيلا وروي عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال عام حجة الوداع اعبدوا ربكم وصلوا خمسكم وصوموا شهركم وحجوا بيت ربكم وأدوا زكاة أموالكم طيبة بها أنفسكم تدخلوا جنة ربكم وروي عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ما من صاحب ذهب ولا فضة لا يؤدي حقها الا جعلت له يوم القيامة صفائح ثم احمي عليها في نار جهنم فيكوى بها جنبه وجبهته وظهره في يوم كان مقداره

خمسين ألف سنة حتى يقضى بين الناس فيرى سبيله اما الى الجنة واما الى النار وما من صاحب بقر ولا غنم لا يؤدى حقها الا أتى بها يوم القيامة تطؤه باظلافها وتنطحه بقرونها ثم ذكر فيه ما ذكر في الاول قالوا يارسول الله فصاحب الخيل قال الخيل ثلاث لرجل أجر ولرجل ستر ولرجل وزر فاما من ربطها عدة فى سبيل الله فانه لو طول لها فى مرج خصب أو فى روضة كتب الله له عدد ما أكلت حسنات وعدد أرواثها حسنات وان مرت بنهر عجاج لا يريد منه السقى فشربت كتب الله له عدد ما شربت حسنات ومن ارتبطها عزا وفخرا على المسلمين كانت له وزرا يوم القيامة ومن ارتبطها تغنيا وتعففا ثم لم ينس حق الله تعالى فى رقابها وظهورها كانت له سترا من النار يوم القيامة وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال ما من صاحب غنم لا يؤدى زكاتها الا بطح لها يوم القيامة بقاع قرقر تطؤه باظلافها وتنطحه بقرونها وروى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال فى مانعى زكاة الغنم والابل والبقر والفرس لا ألفين أحدكم يأتى يوم القيامة وعلى عاتقه شاة تيعر يقول يا محمد يا محمد فأقول لا أملك لك من الله شيأ الا قد بلغت ولا ألفين أحدكم يأتى يوم القيامة وعلى عاتقه بعير له رغاء فيقول يا محمد يا محمد فأقول لا أملك لك من الله شيأ الا قد بلغت ولا ألفين أحدكم يأتى يوم القيامة وعلى عاتقه بقرة لها خوار فيقول يا محمد يا محمد فأقول لا أملك لك من الله شيأ الا قد بلغت ولا ألفين احدكم يوم القيامة وعلى عاتقه فرس له حمحمة فيقول يا محمد يا محمد فأقول لا أملك لك من الله شيأ الا قد بلغت والاحاديث فى الباب كثيرة وأما الاجماع فلان الامة أجمعت على فرضيتها وأما المعقول فمن وجوه أحدها أن اداء الزكاة من باب اعانة الضعيف واغاثة اللهيف واقدار العاجز وتقويته على أداء ما افترض الله عز وجل عليه من التوحيد والعبادات والوسيلة الى اداء المفروض مفروض والثانى أن الزكاة تطهر نفس المؤدى عن انجاس الذنوب وتزكى أخلاقه بتخلق الجود والكرم وترك الشح والضن اذ الأنفس مجبولة على الضن بالمال فتتعود السماحة وترتاض لاداء الامانات وايصال الحقوق الى مستحقيها وقد تضمن ذلك كله قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها والثالث ان الله تعالى قد أنعم على الاغنياء وفضلهم بصنوف النعمة والاموال الفاضلة عن الحوائج الاصلية وخصهم بها فيتنعمون و يستمتعون بلذيذ العيش وشكر النعمة فرض عقلا وشرعا واداء الزكاة الى الفقير من باب شكر النعمة فكان فرضا

﴿فصل﴾ واما كيفية فرضيتها فقد اختلف فيها ذكر الكرخى انها على الفور وذكر فى المنتقى ما يدل عليه فانه قال اذا لم يؤد الزكاة حتى مضى حولان فقد أساء وأثم ولم يحل له ما صنع وعليه زكاة حول واحد وعن محمد ان من لم يؤد الزكاة لم تقبل شهادته وروى عنه أن التأخير لا يجوز وهذا نص على الفور وهو ظاهر مذهب الشافعى وذكر الجصاص انها على التراخى واستدل بمن عليه الزكاة اذا هلك نصابه بعد تمام الحول والتمكن من الاداء أنه لا يضمن ولو كانت واجبة على الفور لضمن كمن أخر صوم شهر رمضان عن وقته أنه يجب عليه القضاء وذكر أبو عبد الله الثلجى عن أصحابنا أنها تجب وجوبا موسعا وقال عامة مشايخنا انها على سبيل التراخى ومعنى التراخى عندهم انها تجب مطلقا عن الوقت غير عين ففى أى وقت أدى يكون مؤديا للواجب ويتعين ذلك الوقت للوجوب واذا لم يؤد الى آخر عمره يتضيق عليه الوجوب بأن بقى من الوقت قدر ما يمكنه الاداء فيه وغلب على ظنه أنه لو لم يؤد فيه يموت فيفوت فعند ذلك يتضيق عليه الوجوب حتى انه لو لم يؤد فيه حتى مات يأثم وأصل المسئلة أن الامر المطلق عن الوقت هل يقتضى وجوب الفعل على الفور أم على التراخى كالامر بقضاء صوم رمضان والامر بالكفارات والنذور المطلقة وسجدة التلاوة ونحوها فهو على الاختلاف الذى ذكرنا وقال امام الهدى الشيخ أبو منصور الماتريدى السمرقندى انه يجب تحصيل الفعل على الفور وهو الفعل فى أول أوقات الامكان ولكن عملا لا اعتقادا على طريق التعيين بل مع الاعتقاد المبهم أن ما أراد الله به من الفور والتراخى فهو حق وهذه من مسائل اصول الفقه ويجوز أن تبنى مسئلة هلاك النصاب على هذا الاصل لان الوجوب لما كان على التراخى عندنا لم يكن بتأخيره الاداء عن اول أوقات الامكان مفرطا فلا يضمن وعنده لما كان الوجوب على الفور صار مفرطا بالتأخير فيضمن و يجوز

أن نبنى على أصل آخر نذكره فى بيان صفة الواجب ان شاء الله تعالى

﴿فصل﴾ وأما سبب فرضيتها فالمال لانها وجبت شكرا لنعمة المال ولذا تضاف الى المال فيقال زكاة المال والاضافة فى مثل هذا يراد بها السببية كما يقال صلاة الظهر وصوم الشهر وحج البيت ونحو ذلك

﴿فصل﴾ وأما شرائط الفرضية فانواع بعضها يرجع الى من عليه وبعضها يرجع الى المال أما الذى يرجع الى من عليه فانواع أيضا منها اسلامه حتى لا تجب على الكافر فى حق أحكام الآخرة عندنا لانها عبادة والكفار غير مخاطبين بشرائع هى عبادات هو الصحيح من مذهب أصحابنا خلافا للشافعى وهى من مسائل أصول الفقه وأما فى حق أحكام الدنيا فلا خلاف فى أنها لا تجب على الكافر الاصلى حتى لا يخاطب بالاداء بعد الاسلام كالصوم والصلاة وأما المرتد فكذلك عندنا حتى اذا مضى عليه الحول وهو مرتد فلا زكاة عليه حتى لا يجب عليه أداؤها اذا أسلم وعند الشافعى تجب عليه فى حال الردة و يخاطب بادائها بعد الاسلام وعلى هذا الخلاف الصلاة وجه قوله انه أهل للوجوب لقدرته على الاداء بواسطة الطهارة فكان ينبغى أن يخاطب الكافر الأصلى بالأداء بعد الاسلام الا انه سقط عنه الاداء رحمة عليه وتخفيفا له والمرتد لا يستحق التخفيف لانه رجع بعد ما عرف محاسن الاسلام فكان كفره أغلظ فلا يلحق به (ولنا) قول النبى صلى الله عليه وسلم الاسلام يجب ما قبله ولان الزكاة عبادة والكافر ليس من أهل العبادة لعدم شرط الأهلية وهو الاسلام فلا يكون من أهل وجوبها كالكافر الاصلى وقوله انه قادر على الاداء بتقديم شرطه وهو الايمان فاسد لان الايمان أصل والعبادات توابع له بدليل أنه لا يتحقق الفعل عبادة بدونه والايمان عبادة بنفسه وهذه آية التبعية ولهذا لا يجوز أن يرتفع الايمان عن الخلائق بحال من الأحوال فى الدنيا والآخرة مع ارتفاع غيره من العبادات فكان هو عبادة بنفسه وغيره عبادة به فكان تبعا له فالقول بوجوب الزكاة وغيرها من العبادات بناء على تقديم الايمان جعل التبع متبوعا والمتبوع تابعا وهذا قلب الحقيقة وتغيير الشريعة بخلاف الصلاة مع الطهارة لان الصلاة أصل والطهارة تابعة لها فكان ايجاب الأصل ايجابا للتبع وهو الفرق ومنها العلم بكونها فريضة عند أصحابنا الثلاثة ولسنا نعنى به حقيقة العلم بل السبب الموصل اليه وعند زفر ليس بشرط حتى ان الحربى لو أسلم فى دار الحرب ولم يهاجر الينا ومكث هناك سنين وله سوائم ولا علم له بالشرائع لا يجب عليه زكاتها حتى لا يخاطب بادائها اذا خرج الى دار الاسلام عندنا خلافا لزفر وقد ذكرنا المسئلة فى كتاب الصلاة وهل تجب عليه اذا بلغه رجل واحد فى دار الحرب أو يحتاج فيه الى العدد وقد ذكرنا الاختلاف فيه فى كتاب الصلاة ومنها البلوغ عندنا فلا تجب على الصبى وهو قول على وابن عباس فانهما قالا لا تجب الزكاة على الصبى حتى تجب عليه الصلاة وعند الشافعى ليس بشرط وتجب الزكاة فى مال الصبى و يؤديها الولى وهو قول ابن عمر وعائشة رضى الله عنهما وكان ابن مسعود رضى الله عنه يقول يحصى الولى أعوام اليتيم فاذا بلغ أخبره وهذا اشارة الى أنه تجب الزكاة لكن ليس للولى ولاية الاداء وهو قول ابن أبى ليلى حتى قال لو أداها الولى من ماله ضمن ومن أصحابنا من بنى المسئلة على أصل وهو ان الزكاة عبادة عندنا والصبى ليس من أهل وجوب العبادة فلا تجب عليه كما لا يجب عليه الصوم والصلاة وعند الشافعى حق العبد والصبى من أهل وجوب حقوق العباد كضمان المتلفات وأروش الجنايات ونفقة الاقارب والزوجات والخراج والعشر وصدقة الفطر ولان كانت عبادة فهى عبادة مالية تجرى فيها النيابة حتى تتأدى باداء الوكيل والولى نائب الصبى فيها فيقوم مقامه فى اقامة هذا الواجب بخلاف العبادات البدنية لانها لا تجرى فيها النيابة ومنهم من تكلم فيها ابتداء أما الكلام فيها على وجه البناء فوجه قوله النص ودلالة الاجماع والحقيقة أما النص فقوله تعالى انما الصدقات للفقراء وقوله عز وجل وفى أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم والاضافة بحرف اللام تقتضى الاختصاص بجهة الملك اذا كان المضاف اليه من أهل الملك وأما دلالة الاجماع فلأنا أجمعنا على ان من عليه الزكاة اذا وهب جميع النصاب من الفقير ولم تحضره النية تسقط عنه الزكاة والعبادة لا تتأدى بدون النية ولذا يجرى فيها الجبر والاستحلاف من الساعى

وانما يجريان فى حقوق العباد وكذا يصح توكيل الذمى باداء الزكاة والذمى ليس من أهل العبادة وأما الحقيقة فان الزكاة تمليك المال من الفقير والمنتفع بها هو الفقير فكانت حق الفقير والصبا لا يمنع حقوق العباد على ما بينا ولنا قول النبى صلى الله عليه وسلم بنى الاسلام على خمس شهادة أن لا اله الا الله واقام الصلاة وايتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت من استطاع اليه سبيلا وما بنى عليه الاسلام يكون عبادة والعبادات التى تحتمل السقوط تقدر فى الجملة فلا تجب على الصبيان كالصوم والصلاة وأما الآية فالمراد من الصدقة المذكورة فيها محل الصدقة وهو المال لا نفس الصدقة لانها اسم للفعل وهو اخراج المال الى الله تعالى وذلك حق الله تعالى لا حق الفقير وكذلك الحق المذكور فى الآية الاخرى المراد منه المال وذا ليس بزكاة بل هو محل الزكاة وسقوط الزكاة بهبة النصاب من الفقير لوجود النية دلالة والجبر على الأداء ليؤدى من عليه بنفسه لا ينافى العبادة حتى لو مد يده وأخذه من غير أداء من عليه لا تسقط عنه الزكاة عندنا وجريان الاستخلاف لثبوت ولاية المطالبة للساعى ليؤدى من عليه باختياره وهذا لا يقتضى كون الزكاة حق العبد وانما جازت باداء الوكيل لان المؤدى فى الحقيقة هو الموكل والخراج ليس بعبادة بل هو مؤنة الارض وصدقة الفطر ممنوعة على قول محمد وأما على قول أبى حنيفة وأبى يوسف فلانها مؤنة من وجه قال النبى صلى الله عليه وسلم أدوا عمن تمونون فتجب بوصف المؤنة لا بوصف العبادة وهو الجواب عن العشر وأما الكلام فى المسئلة على وجه الابتداء فالشافعى احتج بما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال ابتغوا فى أموال اليتامى خيرا كيلا تأكلها الصدقة ولو لم تجب الزكاة فى مال اليتيم ما كانت الصدقة تأكلها وروى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال من ولى يتيما فليؤد زكاة ماله وروى من ولى يتيما فليزك ماله ولعمومات الزكاة من غير فصل بين البالغين والصبيان ولان سبب وجوب الزكاة ملك النصاب وقد وجد فتجب الزكاة فيه كالبالغ (ولنا) انه لا سبيل الى الايجاب على الصبى لانه مرفوع القلم بالحديث ولان ايجاب الزكاة ايجاب الفعل وايجاب الفعل على العاجز عن الفعل تكليف ما ليس فى الوسع ولا سبيل الى الايجاب على الولى ليؤدى من مال الصبى لان الولى منهى عن قربان مال اليتيم الا على وجه الأحسن بنص الكتاب وأداء الزكاة من ماله قربان ماله لا على وجه الأحسن لما ذكرنا فى الخلافيات والحديثان غريبان أو من الآحاد فلا يعارضان الكتاب مع ما ان اسم الصدقة يطلق على النفقة قال صلى الله عليه وسلم نفقة الرجل على نفسه صدقة وعلى عياله صدقة وفى الحديث ما يدل عليه لانه أضاف الاكل الى جميع المال والنفقة هى التى تأكل الجميع لا الزكاة أو تحمل الصدقة والزكاة على صدقة الفطر لانها تسمى زكاة وأما قوله من ولى يتيما فليزك ماله أى ليتصرف فى ماله كى ينمو ماله اذ التزكية هى التنمية توفيقا بين الدلائل وعمومات الزكاة لا تتناول الصبيان أو هى مخصوصة فنخص المتنازع فيه بما ذكرنا والله أعلم (ومنها) العقل عندنا فلا تجب الزكاة فى مال المجنون جنونا أصليا وجملة الكلام فيه ان الجنون نوعان أصلى وطارئ أما الاصلى وهو أن يبلغ مجنونا فلا خلاف بين أصحابنا انه يمنع انعقاد الحول على النصاب حتى لا يجب عليه أداء زكاة ما مضى من الاحوال بعد الافاقة وانما يعتبر ابتداء الحول من وقت الافاقة لانه الآن صار أهلا لان ينعقد الحول على ماله كالصبى اذا بلغ أنه لا يجب عليه أداء زكاة ما مضى من زمان الصبا وانما يعتبر ابتداء الحول على ماله من وقت البلوغ عندنا كذا هذا ولهذا منع وجوب الصلاة والصوم كذا الزكاة وأما الجنون الطارئ فان دام سنة كاملة فهو فى حكم الاصلى ألا ترى انه فى حق الصوم كذلك كذا فى حق الزكاة لان السنة فى الزكاة كالشهر فى الصوم والجنون المستوعب للشهر يمنع وجوب الصوم فالمستوعب للسنة يمنع وجوب الزكاة ولهذا يمنع وجوب الصلاة والحج فكذا الزكاة وان كان فى بعض السنة ثم أفاق روى عن محمد فى النوادر انه ان أفاق فى شئ من السنة وان كان ساعة من الحول من أوله أو وسطه أو آخره تجب زكاة ذلك الحول وهو رواية ابن سماعة عن أبى يوسف أيضا وروى هشام عنه أنه قال ان أفاق أكثر السنة وجبت والا فلا وجه هذه الرواية انه اذا كان فى أكثر السنة مفيقا فكانه كان مفيقا فى جميع السنة لان للاكثر حكم الكل فى كثير من الاحكام خصوصا فيما يحتاط فيه وجه الرواية الأخرى وهو قول محمد هو اعتبار

الزكاة بالصوم وهو اعتبار صحيح لان السنة للزكاة كالشهر للصوم ثم الافاقة فى جزء من الشهر يكفى لوجوب صوم الشهر كذا الافاقة فى جزء من السنة تكفى لانعقاد الحول على المال وأما الذى يجن و يفيق فهو كالصحيح وهو بمنزلة النائم والمغمى عليه ومنها الحرية لان الملك من شرائط الوجوب لما نذكر والمملوك لا ملك له حتى لا تجب الزكاة على العبد وان كان مأذونا له فى التجارة لانه ان لم يكن عليه دين فكسبه لمولاه وعلى المولى زكاته وان كان عليه دين محيط بكسبه فالمولى لا يملك كسب عبده المأذون المديون عند أبى حنيفة فلا زكاة فيه على أحد وعند أبى يوسف ومحمد ان كان يملكه لكنه مشغول بالدين والمال المشغول بالدين لا يكون مال الزكاة وكذا المدبر وأم الولد لما قلنا وكذا لا زكاة على المكاتب فى كسبه لانه ليس ملكه حقيقة لقيام الرق فيه بشهادة النبى صلى الله عليه وسلم المكاتب عبد ما بقى عليه درهم والعبد اسم للمرقوق والرق ينافى الملك وأما المستسعى فحكمه حكم المكاتب فى قول أبى حنيفة وعندهما هو حر مديون فينظر ان كان فضل عن سعايته ما يبلغ نصابا تجب الزكاة عليه والا فلا ومنها أن لا يكون عليه دين مطالب به من جهة العباد عندنا فان كان فانه يمنع وجوب الزكاة بقدره حالا كان أو مؤجلا وعند الشافعى هذا ليس بشرط والدين لا يمنع وجوب الزكاة كيفما كان احتج الشافعى بعمومات الزكاة من غير فصل ولان سبب وجوب الزكاة ملك النصاب وشرطه أن يكون معدا للتجارة أو للاسامة وقد وجد أما الملك فظاهر لان المديون مالك لماله لان دين الحر الصحيح يجب فى ذمته ولا يتعلق بماله ولهذا يملك التصرف فيه كيف شاء وأما الاعداد للتجارة أو الاسامة فلان الدين لا ينافى ذلك والدليل عليه انه لا يمنع وجوب العشر (ولنا) ماروى عن عثمان رضى الله عنه انه خطب فى شهر رمضان وقال فى خطبته الا ان شهر زكاتكم قد حضر فمن كان له مال وعليه دين فليحسب ماله بما عليه ثم ليزك بقية ماله وكان بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه أحد منهم فكان ذلك اجماعا منهم على انه لا تجب الزكاة فى القدر المشغول بالدين و به تبين ان مال المديون خارج عن عمومات الزكاة ولانه محتاج الى هذا المال حاجة أصلية لأن قضاء الدين من الحوائج الأصلية والمال المحتاج اليه حاجة أصلية لا يكون مال الزكاة لانه لا يتحقق به الغنى ولا صدقة الا عن ظهر غنى على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد خرج الجواب عن قوله انه وجد سبب الوجوب وشرطه لان صفة الغنى مع ذلك شرط ولا يتحقق مع الدين مع ما أن ملكه فى النصاب ناقص بدليل ان لصاحب الدين اذا ظفر بجنس حقه أن يأخذه من غير قضاء ولا رضاء وعند الشافعى له ذلك فى الجنس وخلاف الجنس وذا آية عدم الملك كما فى الوديعة والمغصوب فلأن يكون دليل نقصان الملك أولى وأما العشر فقد روى ابن المبارك عن أبى حنيفة ان الدين يمنع وجوب العشر فيمنع على هذه الرواية وأما على ظاهر الرواية فلان العشر مؤنة الأرض النامية كالخراج فلا يعتبر فيه غنى المالك ولهذا لا يعتبر فيه أصل الملك عندنا حتى يجب فى الاراضى الموقوفة وأرض المكاتب بخلاف الزكاة فانه لا بد فيها من غنى المالك والغنى لا يجامع الدين وعلى هذا يخرج مهر المرأة فانه يمنع وجوب الزكاة عندنا معجلا كان أو مؤجلا لانها اذا طالبته يؤاخذ به وقال بعض مشايخنا ان المؤجل لا يمنع لانه غير مطالب به عادة فأما المعجل فيطالب به عادة فيمنع وقال بعضهم ان كان الزوج على عزم من قضائه يمنع وان لم يكن على عزم القضاء لا يمنع لانه لا يعده دينا وانما يؤاخذ المرء بما عنده فى الأحكام وذكر الشيخ الامام أبو بكر محمد بن الفضل البخارى فى الاجارة الطويلة التى تعارفها أهل بخارى ان الزكاة فى الاجرة المعجلة تجب على الآجر لانه ملكه قبل الفسخ وان كان يلحقه دين بعد الحول بالفسخ وقال بعض مشايخنا انه يجب على المستأجر ايضا لانه يعد ذلك مالا موضوعا عند الآجر وقالوا فى البيع الذى اعتاده أهل سمرقند وهو بيع الوفاء ان الزكاة على البائع فى ثمنه ان بقى حولا لانه ملكه و بعض مشايخنا قالوا يجب أن يلزم المشترى ايضا لانه يعده مالا موضوعا عند البائع فيؤاخذ بما عنده وقالوا فيمن ضمن الدرك فاستحق المبيع انه ان كان فى الحول يمنع لان المانع قارن الموجب فيمنع الوجوب فأما اذا استحق بعد الحول لا يسقط الزكاة لانه دين حادث لان الوجوب مقتصر على حالة الاستحقاق وان كان الضمان سباحتى

اعتبر من جميع المال واذا اقتصر وجوب الدين لم يمنع وجوب الزكاة قبله وأما نفقة الزوجات فما لم يصر دينا اما بفرض القاضي أو بالتراضي لا يمنع لانها تجب شيأ فشيأ فتسقط اذا لم يوجد قضاء القاضي أو التراضي وتمنع اذا فرضت بقضاء القاضي أو بالتراضي لصيرورته دينا وكذا نفقة المحارم تمنع اذا فرضها القاضي في مدة قصيرة نحو مادون الشهر فتصير دينا فأما اذا كانت المدة طويلة فلا تصير دينا بل تسقط لانها صلة محضة بخلاف نفقة الزوجات الا ان القاضي يضطر الى الفرض في الجملة في نفقة المحارم أيضا لكن الضرورة ترتفع بأدنى المدة وقال بعض مشايخنا ان نفقة المحارم تصير دينا أيضا بالتراضي في المدة اليسيرة وقالوا دين الخراج يمنع وجوب الزكاة لانه مطالب به وكذا اذا صار العشر دينا في ذمته بان أتلف الطعام العشري صاحبه فأما وجوب العشر فلا يمنع لانه متعلق بالطعام يبقى ببقائه ويهلك بهلاكه والطعام ليس مال التجارة حتى يصير مستحقا بالدين وأما الزكاة الواجبة في النصاب أو دين الزكاة بان أتلف مال الزكاة حتى انتقل من العين الى الذمة فكل ذلك يمنع وجوب الزكاة في قول أبي حنيفة ومحمد سواء كان في الأموال الظاهرة أو الباطنة وقال زفر لا يمنع كلاهما وقال أبو يوسف وجوب الزكاة في النصاب يمنع فأما دين الزكاة فلا يمنع هكذا ذكر الكرخي قول زفر ولم يفصل بين الأموال الظاهرة والباطنة وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي ان هذا مذهبه في الأموال الباطنة من الذهب والفضة وأموال التجارة ووجه هذا القول ظاهر لان الأموال الباطنة لا يطالب الامام بزكاتها فلم يكن لزكاتها مطالب من جهة العباد سواء كانت في العين أو في الذمة فلا يمنع وجوب الزكاة كديون الله تعالى من الكفارات والنذور وغيرها بخلاف الأموال الظاهرة لان الامام يطالب بزكاتها وأما وجه قوله الآخر فهو ان الزكاة قربة فلا يمنع وجوب الزكاة كدين النذور والكفارات ولابي يوسف الفرق بين وجوب الزكاة وبين دينها هو ان دين الزكاة في الذمة لا يتعلق بالنصاب فلا يمنع الوجوب كدين الكفارات والنذور وأما وجوب الزكاة فتعلق بالنصاب اذ الواجب جزء من النصاب واستحقاق جزء من النصاب يوجب النصاب اذ المستحق كالمصروف وحكي انه قيل لابي يوسف ما حجتك على زفر فقال ما حجتي على من يوجب في مائتي درهم أربعمائة درهم والأمر على ماقاله أبو يوسف لانه اذا كان له مائتا درهم فلم يؤد زكاتها سنين كثيرة يؤدي الى ايجاب الزكاة في المال أكثر منه باضعافه وانه قبيح ولابي حنيفة ومحمد أن كل ذلك دين مطالب به من جهة العباد أما زكاة السوائم فلانها يطالب بها من جهة السلطان عينا كان أو دينا ولهذا يستحلف اذا أنكر الحول أو أنكر كونه للتجارة أو ما أشبه ذلك فصار بمنزلة ديون العباد وأما زكاة التجارة فطالب بها أيضا تقديرا لان حق الأخذ للسلطان وكان يأخذها رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو بكر وعمر رضي الله عنهما الى زمن عثمان رضي الله عنه فلما كثرت الأموال في زمانه وعلم ان في تتبعها زيادة ضرر بأربابها رأى المصلحة في أن يفوض الاداء الى أربابها باجماع الصحابة فصار أرباب الأموال كالوكلاء عن الامام ألا ترى انه قال من كان عليه دين فليؤده وليترك مابقي من ماله فهذا توكيل لأرباب الأموال باخراج الزكاة فلا يبطل حق الامام عن الأخذ ولهذا قال أصحابنا ان الامام اذا علم من أهل بلدة انهم يتركون أداء الزكاة من الأموال الباطنة فانه يطالبهم بها لكن اذا أراد الامام أن يأخذها بنفسه من غير تهمة الترك من أربابها ليس له ذلك لما فيه من مخالفة اجماع الصحابة رضي الله عنهم وبيان ذلك انه اذا كان لرجل مائتا درهم أو عشرون مثقال ذهب فلم يؤد زكاته سنتين يزكي السنة الاولى وليس عليه للسنة الثانية شيء عند أصحابنا الثلاثة وعند زفر يؤدي زكاة سنتين وكذا هذا في مال التجارة وكذا في السوائم اذا كان له خمس من الابل السائمة مضى عليها سنتان ولم يؤد زكاتها انه يؤدي زكاة السنة الاولى وذلك شاة ولا شيء عليه للسنة الثانية ولو كانت عشرا وحال عليها حولان يجب للسنة الاولى شاتان وللثانية شاة ولو كانت الابل خمسا وعشرين يجب للسنة الاولى بنت مخاض وللسنة الثانية أربع شياه ولو كان له ثلاثون من البقر السوائم يجب للسنة الاولى تبيع أو تبيعة ولا شيء للسنة الثانية وان كانت أربعين يجب للسنة الاولى مسنة وللثانية تبيع أو تبيعة وان كان له أربعون من الغنم عليه للسنة الاولى شاة ولا شيء للسنة الثانية وان كانت مائة واحدى وعشرين

عليه للسنة الاولى شاتان وللسنة الثانية شاة ولو لحقه دين مطالب به من جهة العباد فى خلال الحول هل ينقطع حكم الحول قال أبو يوسف لا ينقطع حتى اذا سقط بالقضاء أو بالابراء قبل تمام الحول تلزمه الزكاة اذا تم الحول وقال زفر ينقطع الحول بلحوق الدين والمسئلة مبنية على نقصان النصاب فى خلال الحول لان بالدين ينعدم كون المال فاضلا عن الحاجة الأصلية فتنعدم صفة الغنى فى المالك فكان نظير نقصان النصاب فى أثناء الحول وعندنا نقصان النصاب فى خلال الحول لا يقطع الحول وعند زفر يقطع على ما نذكر فهذا مثله وأما الديون التى لا مطالب لها من جهة العبادات كالنذور والكفارات وصدقة الفطر ووجوب الحج ونحوها لا يمنع وجوب الزكاة لان أثرها فى حق أحكام الآخرة وهو الثواب بالاداء والاثم بالترك فاما لا أثر له فى أحكام الدنيا ألا ترى انه لا يجبر ولا يحبس فلا يظهر فى حق حكم من أحكام الدنيا فكانت ملحقة بالعدم فى حق أحكام الدنيا ثم اذا كان على الرجل دين وله مال الزكاة وغيره من عبيد الخدمة وثياب البذلة ودور السكنى فان الدين يصرف الى مال الزكاة عندنا سواء كان من جنس الدين أولا ولا يصرف الى غير مال الزكاة وان كان من جنس الدين وقال زفر يصرف الدين الى الجنس وان لم يكن مال الزكاة حتى انه لو تزوج امرأة على خادم بغير عينه وله مائتا درهم وخادم فدين المهر يصرف الى المائتين دون الخادم عندنا وعنده يصرف الى الخادم وجه قول زفران قضاء الدين من الجنس أيسر فكان الصرف اليه أولى ولنا ان عين مال الزكاة مستحق كسائر الحوائج ومال الزكاة فاضل عنها فكان الصرف اليه أيسر وأنظر بارباب الأموال ولهذا لا يصرف الى ثياب بدنه وقوته وقوت عياله وان كان من جنس الدين لما قلنا وذكر محمد فى الأصل أرأيت لو تصدق عليه لم يكن موضعا للصدقة ومعنى هذا الكلام ان مال الزكاة مشغول بحاجة الدين فكان ملحقا بالعدم وملك الدار والخادم لا يحرم عليه أخذ الصدقة فكان فقيرا ولا زكاة على الفقير ولو كان فى يده من أموال الزكاة أنواع مختلفة من الدراهم والدنانير وأموال التجارة والسوائم فانه يصرف الدين الى الدراهم والدنانير وأموال التجارة دون السوائم لان زكاة هذه الجملة يؤديها أرباب الأموال وزكاة السوائم يأخذها الامام وربما يقصرون فى الصرف الى الفقراء ضنا بما لهم فكان صرف الدين الى الأموال الباطنة ليأخذ السلطان زكاة السوائم نظرا للفقراء وهذا أيضا عندنا وعلى قول زفر يصرف الدين الى الجنس وان كان من السوائم حتى ان من تزوج امرأة على خمس من الابل السائمة بغير أعيانها وله أموال التجارة وابل سائمة فان عنده يصرف المهر الى الابل وعندنا يصرف الى مال التجارة لما مر وذكر الشيخ الامام السرخسى ان هذا اذا حضر المصدق فان لم يحضر فالخيار لصاحب المال ان شاء صرف الدين الى السائمة وأدى الزكاة من الدراهم وان شاء صرف الدين الى الدراهم وأدى الزكاة من السائمة لان فى حق صاحب المال هما سواء لا يختلف وانما الاختلاف فى حق المصدق فان له ولاية أخذ الزكاة من السائمة دون الدراهم فلهذا اذا حضر صرف الدين الى الدراهم وأخذ الزكاة من السائمة فاما اذا لم يكن له مال الزكاة سوى السوائم فان الدين يصرف اليها ولا يصرف الى أموال البذلة لما ذكرنا ثم ينظران كان له أنواع مختلفة من السوائم فان الدين يصرف الي أقلها زكاة حتى يجب الأكثر نظرا للفقراء بان كان له خمس من الابل وثلاثون من البقر وأربعون شاة فان الدين يصرف الي الابل أو الغنم دون البقر حتى يجب التبيع لانه أكثر قيمة من الشاة وهذا اذا صرف الدين الي الابل والغنم بحيث لا يفضل شئ منه فاما اذا استغرق أحدهما وفضل منه شئ وان صرف الى البقر لا يفضل منه شئ فانه يصرف الى البقر لانه اذا فضل شئ منه يصرف الي الغنم فانتقص النصاب بسبب الدين فامتنع وجوب شاتين ولو صرف الى البقر وامتنع وجوب التبيع تجب الشاتان لانه لو صرف الدين الى الغنم يبقى نصاب الابل السائمة كاملا والتبيع أقل قيمة من شاتين ولو لم يكن له الا الابل والغنم ذكر فى الجامع ان لصاحب المال أن يصرف الدين الى أيهما شاء لاستوائهما فى قدر الواجب وهو الشاة وذكر فى نوادر الزكاة أن للمصدق أن يأخذ الزكاة من الابل دون الغنم لان الشاة الواجبة فى الابل ليست من نفس النصاب فلا ينتقص النصاب بأخذها ولو صرف الدين الى الابل يأخذ الشاة من الأربعين فينتقص النصاب فكان هذا أنفع للفقراء ولو كان له خمس وعشرون من الابل وثلاثون بقرا

وأربعون شاة فان كان الدين لا يفضل عن الغنم يصرف الى الشاة لانه أقل زكاة فان فضل منه ينظر ان كان بنت مخاض وسط أقل قيمة من الشاة وتبيع وسط يصرف الى الابل وان كان أكثر قيمة منها يصرف الى الغنم والبقر لان هذا أنفع للفقراء فالمدار على هذا الحرف فاما اذا لم يكن له مال للزكاة فانه يصرف الدين الى عروض البذلة والمهنة أولا ثم الى العقار لان الملك مما يستحدث فى العروض ساعة فساعة فاما العقار فمما لا يستحدث فيه الملك غالبا فكان فيه مراعاة النظر لهما جميعا والله أعلم

﴿فصل﴾ وأما الشرائط التى ترجع الى المال فمنها الملك فلا تجب الزكاة فى سوائم الوقف والخيل المسبلة لعدم الملك وهذا لان فى الزكاة تمليكا والتمليك فى غير الملك لا يتصور ولا تجب الزكاة فى المال الذى استولى عليه العدو وأحرزوه بدارهم عندنا لانهم ملكوها بالاحراز عندنا وزال ملك المسلم عنها وعند الشافعى تجب لان ملك المسلم بعد الاستيلاء والاحراز بالدار قائم وان زالت يده عنه والزكاة وظيفة الملك عنده ومنها الملك المطلق وهو أن يكون مملوكا له رقبة ويدا وهذا قول أصحابنا الثلاثة وقال زفر اليد ليست بشرط وهو قول الشافعى فلا تجب الزكاة فى المال الضمار عندنا خلافا لهما وتفسير مال الضمار هو كل مال غير مقدور الانتفاع به مع قيام أصل الملك كالعبد الآبق والضال والمال المفقود والمال الساقط فى البحر والمال الذى أخذه السلطان مصادرة والدين المجحود اذا لم يكن للمالك بينة وحال الحول ثم صارت له بينة بأن أقر عند الناس والمال المدفون فى الصحراء اذا خفى على المالك مكانه فان كان مدفونا فى البيت تجب فيه الزكاة بالاجماع وفى المدفون فى الكرم والدار الكبيرة اختلاف المشايخ احتجا بعمومات الزكاة من غير فصل ولان وجوب الزكاة يعتمد الملك دون اليد بدليل ابن السبيل فانه تجب الزكاة فى ماله وان كانت يده فائتة لقيام ملكه وتجب الزكاة فى الدين مع عدم القبض وتجب فى المدفون فى البيت فثبت ان الزكاة وظيفة الملك والملك موجود فتجب الزكاة فيه الا انه لا يخاطب بالأداء للحال لعجزه عن الأداء لبعد يده عنه وهذا لا ينفى الوجوب كما فى ابن السبيل ولنا ماروى عن على رضى الله عنه موقوفا عليه ومرفوعا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا زكاة فى مال الضمار وهو المال الذى لا ينتفع به مع قيام الملك مأخوذ من البعير الضامر الذى لا ينتفع به لشدة هزاله مع كونه حيا وهذه الاموال غير منتفع بها فى حق المالك لعدم وصول يده اليها فكانت ضمارا ولان المال اذا لم يكن مقدور الانتفاع به فى حق المالك لا يكون المالك به غنيا ولا زكاة على غير الغنى بالحديث الذى روينا ومال ابن السبيل مقدور الانتفاع به فى حقه بيد نائبه وكذا المدفون فى البيت لانه يمكنه الوصول اليه بالنبش بخلاف المفازة لان نبش كل الصحراء غير مقدور له وكذا الدين المقر به اذا كان المقر مليا فهو ممكن الوصول اليه واما الدين المجحود فان لم يكن له بينة فهو على الاختلاف وان كان له بينة اختلف المشايخ فيه قال بعضهم تجب الزكاة فيه لانه يمكن الوصول اليه بالبينة فاذا لم يقم البينة فقد ضيع القدرة فلم يعذر وقال بعضهم لا تجب لان الشاهد قد يفسق الا اذا كان القاضى عالما بالدين لانه يقضى بعلمه فكان مقدور الانتفاع به وان كان المديون يقر فى السر ويجحد فى العلانية فلا زكاة فيه كذا روى عن أبى يوسف لأنه لا ينتفع باقراره فى السر فكان بمنزلة الجاحد سرا وعلانية وان كان المديون مقرا بالدين لكنه مفلس فان لم يكن مقضيا عليه بالافلاس تجب الزكاة فيه فى قولهم جميعا وقال الحسن بن زياد لا زكاة فيه لان الدين على المعسر غير منتفع به فكان ضمارا والصحيح قولهم لان المفلس قادر على الكسب والاستقراض مع ان الافلاس محتمل الزوال ساعة فساعة اذ المال غاد ورائح وان كان مقضيا عليه بالافلاس فكذلك فى قول ابى حنيفة وابى يوسف وقال محمد لا زكاة فيه فمحمد مر على اصله لان التفليس عنده يتحقق وانه يوجب زيادة عجز لانه يسد عليه باب التصرف لان الناس لا يعاملونه بخلاف الذى لم يقض عليه بالافلاس وأبو حنيفة مر على أصله لان الافلاس عنده لا يتحقق فى حال الحياة والقضاء به باطل وأبو يوسف وان كان يرى التفليس لكن المفلس قادر فى الجملة بواسطة الاكتساب فصار الدين مقدور الانتفاع فى الجملة فكان أثر التفليس فى تأخير المطالبة الى وقت اليسار فكان كالدين المؤجل فتجب الزكاة فيه ولو دفع الى انسان وديعة ثم نسى

المودع فان كان المدفوع اليه من معارفه فعليه الزكاة لما مضى اذا تذكر لان نسيان المعروف نادر فكان طريق الوصول
قائما وان كان ممن لا يعرفه فلا زكاة عليه فيما مضى لتعذر الوصول اليه ولا زكاة فى دين الكتابة والدية على العاقلة لان
دين الكتابة ليس بدين حقيقة لانه لا يجب للمولى على عبده دين فلهذا لم تصح الكفالة به والمكاتب عبد ما بقى عليه
درهم اذ هو ملك المولى من وجه وملك المكاتب من وجه لان المكاتب فى اكتسابه كالحر فلم يكن بدل الكتابة ملك
المولى مطلقا بل كان ناقصا وكذا الدية على العاقلة ملك ولى القتيل فيها متزلزل بدليل انه لو مات واحد من العاقلة سقط
ما عليه فلم يكن ملكا مطلقا ووجوب الزكاة وظيفة الملك المطلق وعلى هذا يخرج قول أبى حنيفة فى الدين الذى وجب
للانسان لا بدلا عن شئ رأسا كالميراث الدين والوصية بالدين او وجب بدلا عما ليس بمال اصلا كالمهر للمرأة على الزوج
و بدل الخلع للزوج على المرأة والصلح عن دم العمد انه لا تجب الزكاة فيه وجملة الكلام فى الديون انها على ثلاث
مراتب فى قول أبى حنيفة دين قوى ودين ضعيف ودين وسط كذا قال عامة مشايخنا اما القوى فهو الذى وجب
بدلا عن مال التجارة كثمن عرض التجارة من ثياب التجارة وعبيد التجارة أو غلة مال التجارة ولا خلاف فى وجوب
الزكاة فيه الا انه لا يخاطب باداء شئ من زكاة ما مضى ما لم يقبض أربعين درهما فكلما قبض أربعين درهما أدى
درهما واحدا وعند أبى يوسف ومحمد كلما قبض شيأ يؤدى زكاته قل المقبوض أو كثر واما الدين الضعيف فهو الذى
وجب له بدلا عن شئ سواء وجب له بغير صنعه كالميراث أو بصنعه كالوصية أو وجب بدلا عما ليس بمال كالمهر و بدل
الخلع والصلح عن القصاص و بدل الكتابة ولا زكاة فيه ما لم يقبض كله و يحول عليه الحول بعد القبض وأما الدين
الوسط فما وجب له بدلا عن مال ليس للتجارة كثمن عبد الخدمة وثمن ثياب البذلة والمهنة وفيه روايتان عنه ذكر فى
الاصل انه تجب فيه الزكاة قبل القبض لكن لا يخاطب بالاداء ما لم يقبض مائتى درهم فاذا قبض مائتى درهم زكى
لما مضى وروى ابن سماعة عن أبى يوسف عن أبى حنيفة انه لا زكاة فيه حتى يقبض المائتين و يحول عليه الحول
من وقت القبض وهو أصح الروايتين عنه وقال أبو يوسف ومحمد الديون كلها سواء وكلها قوية تجب الزكاة فيها
قبل القبض الا الدية على العاقلة ومال الكتابة فانه لا تجب الزكاة فيها أصلا ما لم تقبض و يحول عليها الحول وجه
قولهما ان ما سوى بدل الكتابة والدية على العاقلة ملك صاحب الدين ملكا مطلقا رقبة و يدا لتمكنه من القبض
بقبض بدله وهو العين فتجب فيه الزكاة كسائر الاعيان المملوكة ملكا مطلقا الا انه لا يخاطب بالاداء للحال لانه
ليس فى يده حقيقة فاذا حصل فى يده يخاطب باداء الزكاة قدر المقبوض كما هو مذهبهما فى العين فيما زاد على النصاب
بخلاف الدية و بدل الكتابة لان ذلك ليس بملك مطلق بل هو ملك ناقص على ما بينا والله أعلم ولأبى حنيفة وجهان
أحدهما ان الدين ليس بمال بل هو فعل واجب وهو فعل تمليك المال وتسليمه الى صاحب الدين والزكاة انما تجب
فى المال فاذا لم يكن مالا لا تجب فيه الزكاة ودليل كون الدين فعلا من وجوه ذكرناها فى الكفالة بالدين عن ميت
مفلس فى الخلافيات كان ينبغى أن لا تجب الزكاة فى دين ما لم يقبض و يحول عليه الحول الا أن ما وجب له بدلا
عن مال التجارة أعطى له حكم المال لان بدل الشئ قائم مقامه كانه هو فصار كأن المبدل قائم فى يده وانه مال التجارة
وقد حال عليه الحول فى يده والثانى ان كان الدين مالا مملوكا أيضا لكنه مال لا يحتمل القبض لانه ليس بمال حقيقة
بل هو مال حكمى فى الذمة وما فى الذمة لا يمكن قبضه فلم يكن مالا مملوكا رقبة و يدا فلا تجب الزكاة فيه كمال الضمار
فقياس هذا أن لا تجب الزكاة فى الديون كلها لنقصان الملك بفوات اليد الا ان الدين الذى هو بدل مال التجارة
التحق بالعين فى احتمال القبض لكونه بدل مال التجارة قابل للقبض والبدل يقام مقام المبدل والمبدل عين قائمة
قابلة للقبض فكذا ما يقوم مقامه وهذا المعنى لا يوجد فيما ليس ببدل رأسا ولا فيما هو بدل عما ليس بمال وكذا فى
بدل مال ليس للتجارة على الرواية الصحيحة انه لا تجب فيه الزكاة ما لم يقبض قدر النصاب و يحول عليه الحول
بعد القبض لان الثمن بدل مال ليس للتجارة فيقوم مقام المبدل ولو كان المبدل قائما فى يده حقيقة لا تجب الزكاة
فيه فكذا فى بدله بخلاف بدل مال التجارة واما الكلام فى اخراج زكاة قدر المقبوض من الدين الذى تجب فيه

الزكاة على نحو الكلام في المال العين اذا كان زائدا على قدر النصاب وحال عليه الحول فعند أبي حنيفة لا شئ في الزيادة هناك مالم يكن أربعين درهما فههنا أيضا لا يخرج شيأ من زكاة المقبوض مالم يبلغ المقبوض أربعين درهما فيخرج من كل أربعين درهما يقبضها درهما وعندهما يخرج قدر ما قبض قل المقبوض أو كثر كما في المال العين اذا كان زائدا على النصاب وسيأتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى وذكر الكرخي ان هذا اذا لم يكن له مال سوى الدين فاما اذا كان له مال سوى الدين فما قبض منه فهو بمنزلة المستفاد فيضم الي ما عنده والله أعلم (ومنها) كون المال ناميا لان معنى الزكاة وهو النماء لا يحصل الا من المال النامي ولسنا نعني به حقيقة النماء لان ذلك غير معتبر وانما نعني به كون المال معدا للاستنماء بالتجارة أو بالاسامة لان الاسامة سبب لحصول الدر والنسل والسمن والتجارة سبب لحصول الربح فيقام السبب مقام المسبب وتعلق الحكم به كالسفر مع المشقة والنكاح مع الوطء والنوم مع الحدث ونحو ذلك وان شئت قلت ومنها كون المال فاضلا عن الحاجة الأصلية لأن به يتحقق الغنا ومعنى النعمة وهو التنعم وبه يحصل الأداء عن طيب النفس اذ المال المحتاج اليه حاجة أصلية لا يكون صاحبه غنيا عنه ولا يكون نعمة اذ التنعم لا يحصل بالقدر المحتاج اليه حاجة اصلية لانه من ضرورات حاجة البقاء وقوام البدن فكان شكره شكر نعمة البدن ولا يحصل الأداء عن طيب نفس فلا يقع الأداء بالجهة المأمور بها لقوله صلى الله عليه وسلم وأدوا زكاة أموالكم طيبة بها أنفسكم فلا تقع زكاة اذ حقيقة الحاجة أمر باطن لا يوقف عليه فلا يعرف الفضل عن الحاجة فيقام دليل الفضل عن الحاجة مقامه وهو الاعداد للاسامة والتجارة وهذا قول عامة العلماء وقال مالك هذا ليس بشرط لوجوب الزكاة وتجب الزكاة في كل مال سواء كان ناميا فاضلا عن الحاجة الاصلية أو لا كثياب البذلة والمهنة والعلوفة والحمولة والعمولة من المواشي وعبيد الخدمة والمسكن والمراكب وكسوة الاهل وطعامهم وما يتجمل به من آنية أو لؤلؤ أو فرش ومتاع لم ينو به التجارة ونحو ذلك واحتج بعمومات الزكاة من غير فصل بين مال ومال نحو قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة وقوله عز وجل وفي أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم وقوله تعالى وآتوا الزكاة وغير ذلك ولانها وجبت شكر النعمة المال ومعنى النعمة في هذه الاموال أتم وأقرب لانها متعلق البقاء فكانت أدعى الى الشكر ولنا أن معنى النماء والفضل عن الحاجة الاصلية لا بد منه لوجوب الزكاة لما ذكرنا من الدلائل ولا يتحقق ذلك في هذه الاموال وبه تبين أن المراد من العمومات الاموال النامية الفاضلة عن الحوائج الاصلية وقد خرج الجواب عن قوله انها نعمة لما ذكرنا أن معنى النعمة فيها يرجع الى البدن لانها تدفع الحاجة الضرورية وهي حاجة دفع الهلاك عن البدن فكانت تابعة لنعمة البدن فكان شكرها شكر نعمة البدن وهي العبادات البدنية من الصلاة والصوم وغير ذلك وقوله تعالى وآتوا الزكاة دليلنا لان الزكاة عبارة عن النماء وذلك من المال النامي على التفسير الذي ذكرناه وهو ان يكون معدا للاستنماء وذلك بالاعداد للاسامة في المواشي والتجارة في أموال التجارة الا ان الاعداد للتجارة في الأثمان المطلقة من الذهب والفضة ثابت بأصل الخلقة لانها لا تصلح للانتفاع باعيانها في دفع الحوائج الاصلية فلا حاجة الى الاعداد من العبد للتجارة بالنية اذ النية للتعيين وهي متعينة للتجارة باصل الخلقة فلا حاجة الي التعيين بالنية فتجب الزكاة فيها نوى التجارة أو لم ينو أصلا أو نوى النفقة وأما فيما سوى الأثمان من العروض فانما يكون الاعداد فيها للتجارة بالنية لانها كما تصلح للتجارة تصلح للانتفاع باعيانها بل المقصود الاصلى منها ذلك فلا بد من التعيين للتجارة وذلك بالنية وكذا في المواشي لا بد فيها من نية الاسامة لانها كما تصلح للدر والنسل تصلح للحمل والركوب واللحم فلا بد من النية ثم نية التجارة والاسامة لا تعتبر ما لم تتصل بفعل التجارة والاسامة لان مجرد النية لا عبرة به في الاحكام لقول النبي صلى الله عليه وسلم ان الله عفا عن أمتي ما حدثت به انفسهم ما لم يتكلموا به أو يفعلوا ثم نية التجارة قد تكون صريحا وقد تكون دلالة أما الصريح فهو ان ينوي عند عقد التجارة ان يكون المملوك به للتجارة بان اشترى سلعة ونوى ان تكون للتجارة عند الشراء فتصير للتجارة سواء كان الثمن الذي اشتراها به من الأثمان المطلقة أو من عروض التجارة أو مال البذلة والمهنة أو أجر داره بعرض بنية

التجارة فيصير ذلك مال التجارة لوجود صريح نية التجارة مقارنا لعقد التجارة اما الشراء فلا شك أنه تجارة وكذلك
الاجارة لانها معاوضة المال بالمال وهو نفس التجارة ولهذا ملك المأذون بالتجارة الاجارة والنية المقارنة للفعل معتبرة
ولو اشترى عينا من الاعيان ونوى ان تكون للبذلة والمهنة دون التجارة لا تكون للتجارة سواء كان الثمن من مال
التجارة أو من غير مال التجارة لان الشراء بمال التجارة ان كان دلالة التجارة فقد وجد صريح نية الابتذال ولا
تعتبر الدلالة مع الصريح بخلافها ولو ملك عروضا بغير عقد أصلا بان ورثها ونوى التجارة لم تكن للتجارة لان النية
تجردت عن العمل أصلا فضلا عن عمل التجارة لان الموروث يدخل فى ملكه من غير صنعه ولو ملكها بعقد
ليس مبادلة أصلا كالهبة والوصية والصدقة أو بعقد هو مبادلة مال بغير مال كالمهر وبدل الخلع والصلح عن دم
العمد وبدل العتق ونوى التجارة يكون للتجارة عند أبى يوسف وعند محمد لا يكون للتجارة كذا ذكر الكرخى وذكر
القاضى الشهيد الاختلاف على القلب فقال فى قول أبى حنيفة وأبى يوسف لا يكون للتجارة وفى قول محمد يكون
للتجارة وجه قول من قال انه لا يكون للتجارة ان النية لم تقارن عملا هو تجارة وهى مبادلة المال بالمال فكان
الحاصل مجرد النية فلا تعتبر ووجه القول الآخر ان التجارة عقد اكتساب المال وما لا يدخل فى ملكه الا بقبوله فهو
حاصل بكسبه فكانت نيته مقارنة لفعله فاشبه قرانها بالشراء والاجارة والقول الاول أصح لان التجارة كسب المال
ببدل ما هو مال والقبول اكتساب المال بغير بدل أصلا فلم تكن من باب التجارة فلم تكن النية مقارنة عمل التجارة
ولو استقرض عروضا ونوى ان تكون للتجارة اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يصير للتجارة لان القرض ينقلب
معاوضة المال بالمال فى العاقبة واليه أشار فى الجامع ان من كان له مائتا درهم لا مال له غيرها فاستقرض قبل
حولان الحول بيوم من رجل خمسة أقفزة لغير التجارة ولم تستهلك الاقفزة حتى حال الحول لا زكاة عليه فى المائتين
ويصرف الدين الى مال الزكاة دون الجنس الذى ليس بمال الزكاة فقوله استقرض لغير التجارة دليل انه لو استقرض
للتجارة يصير للتجارة وقال بعضهم لا يصير للتجارة وان نوى لأن القرض اعارة وهو تبرع لا تجارة فلم توجد نية التجارة
مقارنة للتجارة فلا تعتبر ولو اشترى عروضا للبذلة والمهنة ثم نوى ان تكون للتجارة بعد ذلك لا تصير للتجارة ما لم
يبعها فيكون بدلها للتجارة فرق بين هذا وبين ما اذا كان له مال التجارة فنوى ان يكون للبذلة حيث يخرج من
أن يكون للتجارة وان لم يستعمله لان النية لا تعتبر ما لم تتصل بالفعل وهو ليس بفاعل فعل التجارة فقد عزبت النية
عن فعل التجارة فلا تعتبر للحال بخلاف ما اذا نوى الابتذال لانه نوى ترك التجارة وهو تارك لها فى الحال فاقترنت
النية بعمل هو ترك التجارة فاعتبرت ونظير الفصلين السفر مع الاقامة وهو ان المقيم اذا نوى السفر لا يصير مسافرا
ما لم يخرج عن عمران المصر والمسافر اذا نوى الاقامة فى مكان صالح للاقامة يصير مقيما للحال ونظيرهما من غير هذا
الجنس الكافر اذا نوى أن يسلم بعد شهر لا يصير مسلما للحال والمسلم اذا قصد ان يكفر بعد سنين والعياذ بالله فهو
[illegible]ر للحال ولو انه اشترى بهذه العروض التى اشتراها للابتذال بعد ذلك عروضا أخر تصير بدلها للتجارة بتلك النية
السابقة وكذلك فى الفصول التى ذكرنا انه نوى للتجارة فى الوصية والقرض ومبادلة مال بما ليس بمال اذا اشترى
بتلك العروض عروضا أخر صارت للتجارة لان النية قد وجدت حقيقة الا انها لم تعمل للحال لانها لم تصادف عمل
التجارة فاذا وجدت التجارة بعد ذلك عملت النية السابقة عملها فيصير المال للتجارة لوجود نية التجارة مع التجارة
وأما الدلالة فهى ان يشترى عينا من الاعيان بعرض التجارة أو يؤاجر داره التى للتجارة بعرض من العروض فيصير
للتجارة وان لم ينو التجارة صريحا لانه لما اشترى بمال التجارة فالظاهر انه نوى به التجارة وأما الشراء بغير مال التجارة
فلا يشكل وأما اجارة الدار فلان بدل منافع عين معدة للتجارة كبدل عين معدة للتجارة فى أنه للتجارة كذا ذكر فى كتاب
الزكاة من الاصل وذكر فى الجامع ما يدل على انه لا يكون للتجارة الا بالنية صريحا فانه قال وان كانت الاجرة جارية
تساوى ألف درهم وكانت عند المستأجر للتجارة فاجر المؤجر داره بها وهو يريد التجارة شرط النية عند الاجارة
لتصير الجارية للتجارة ولم يذكر ان الدار للتجارة أو لغير التجارة فهذا يدل على أن النية شرط ليصير بدل منافع الدار

المستأجرة للتجارة وان كانت الدار معدة للتجارة فكان فى المسئلة روايتان ومشايخ بلخ كانوا يصححون رواية الجامع
ويقولون ان العين وان كانت للتجارة لكن قد يقصد بدل منافعها المنفعة فيؤاجر الدابة لينفق عليها والدار للعمارة
فلا تصير للتجارة مع التردد الا بالنية وأما اذا اشترى عروضا بالدراهم او بالدنانير او بما يكال أو يوزن موصوفا فى الذمة
فانها لا تكون للتجارة مالم ينو التجارة عند الشراء وان كانت الدراهم والدنانير أثمانا والموصوف فى الذمة من المكيل
والموزون أثمان عند الناس ولانها كما جعلت ثمنا لمال التجارة جعلت ثمنا لشراء ما يحتاج اليه للابتذال والقوت فلا
يتعين الشراء به للتجارة مع الاحتمال وعلى هذا لو اشترى المضارب بمال المضاربة عبيدا ثم اشترى لهم كسوة وطعاما
للنفقة كان الكل للتجارة وتجب الزكاة فى الكل لان نفقة عبيد المضاربة من مال المضاربة فطلق تصرفه ينصرف الى
ما يملك دون ما لا يملك حتى لا يصير خائنا وعاصيا عملا بدينه وعقله وان نص على النفقة وبمثله المالك اذا اشترى
عبيدا للتجارة ثم اشترى لهم ثيابا للكسوة وطعاما للنفقة فانه لا يكون للتجارة لان المالك كما يملك الشراء للتجارة يملك
الشراء للنفقة والبذلة وله ان ينفق من مال التجارة وغير مال التجارة فلا يتعين للتجارة الا بدليل زائد واما الاجراء
الذين يعملون للناس نحو الصباغين والقصارين والدباغين اذا اشتروا الصبغ والصابون والدهن ونحو ذلك
مما يحتاج اليه فى عملهم ونووا عند الشراء أن ذلك للاستعمال فى عملهم هل يصير ذلك مال التجارة روى بشر بن
الوليد عن أبى يوسف ان الصباغ اذا اشترى العصفر والزعفران ليصبغ ثياب الناس فعليه فيه الزكاة والحاصل
ان هذا على وجهين ان كان شيأ يبقى أثره فى المعمول فيه كالصبغ والزعفران والشحم الذى يدبغ به الجلد فانه يكون
مال التجارة لان الاجر يكون مقابلة ذلك الاثر وذلك الاثر مال قائم فانه من أجزاء الصبغ والشحم لكنه لطيف
فيكون هذا تجارة وان كان شيأ لا يبقى أثره فى المعمول فيه مثل الصابون والاشنان والقلى والكبريت فلا يكون
مال التجارة لان عينها تتلف ولم ينتقل أثرها الى الثوب المغسول حتى يكون له حصة من العوض بل البياض أصلى
للثوب يظهر عند زوال الدرن فما يأخذ من العوض يكون بدل عمله لا بدل هذه الآلات فلم يكن مال التجارة
وأما آلات الصناع وظروف امتعة التجارة لا تكون مال التجارة لانها لا تباع مع الامتعة عادة وقالوا فى نخاس
الدواب اذا اشترى المقاود والجلال والبراذع انه ان كان يباع مع الدواب عادة يكون للتجارة لانها معدة لها وان كان
لا يباع معها ولكن تمسك وتحفظ بها الدواب فهى من آلات الصناع فلا يكون مال التجارة اذا لم ينو التجارة عند شرائها
وقال أصحابنا فى عبد التجارة قتله عبد خطأ فدفع به ان الثانى للتجارة لانه عوض مال التجارة وكذا اذا فدى بالدية
من العروض والحيوان واما اذا قتله عمدا فصالح المولى من الدية على العبد القاتل أو على شئ من العروض لا يكون
مال التجارة لانه عوض القصاص لا عوض العبد المقتول والقصاص ليس بمال والله اعلم ومنها الحول فى
بعض الاموال دون بعض وجملة الكلام فى هذا الشرط يقع فى موضعين أحدهما فى بيان ما يشترط له الحول من
الاموال وما لا يشترط والثانى فى بيان ما يقطع حكم الحول وما لا يقطع أما الاول فنقول لا خلاف فى ان أصل النصاب
وهو النصاب الموجود فى أول الحول يشترط له الحول لقول النبى صلى الله عليه وسلم لا زكاة فى مال
حتى يحول عليه الحول ولان كون المال ناميا شرط وجوب الزكاة لما ذكرنا والنماء لا يحصل الا بالاستنماء
ولا بد لذلك من مدة وأقل مدة يستنمى المال فيها بالتجارة والاسامة عادة الحول فاما المستفاد فى خلال الحول
فهل يشترط له حول على حدة أو يضم الى الاصل فيزكى بحول الاصل جملة الكلام فى المستفاد انه لا يخلو اما ان كان
مستفادا فى الحول واما ان كان مستفادا بعد الحول والمستفاد فى الحول لا يخلو اما ان كان من جنس الاصل
واما ان كان من خلاف جنسه فان كان من خلاف جنسه كالابل مع البقر والبقر مع الغنم فانه لا يضم الى نصاب
الاصل بل يستأنف له الحول بلا خلاف وان كان من جنسه فاما ان كان متفرعا من الاصل أو حاصلا بسببه كالولد
والربح واما لم يكن متفرعا من الاصل ولا حاصلا بسببه كالمشترى والموروث والموهوب والموصى به فان كان متفرعا
من الاصل أو حاصلا بسببه يضم الى الاصل ويزكى بحول الاصل بالاجماع وان لم يكن متفرعا من الاصل

ولا جاه لا بسببه فانه يضم الى الاصل عندنا وعند الشافعى رحمه الله لا يضم احتج بقول النبى صلى الله عليه وسلم
لا زكاة فى مال حتى يحول عليه الحول والمستفاد مال لم يحل عليه الحول فلا زكاة فيه ولان الزكاة وظيفة الملك
والمستفاد أصل فى الملك لانه أصل فى سبب الملك لانه ملك بسبب على حدة فيكون أصلا فى شرط الحول كالمستفاد
بخلاف الجنس بخلاف الولد والربح لان ذلك تبع للاصل فى الملك لكونه تبعا له فى سبب الملك فيكون تبعا فى الحول
ولنا أن عمومات الزكاة تقتضى الوجوب مطلقا عن شرط الحول الا ما خص بدليل ولان المستفاد من جنس
الاصل تبع له لانه زيادة عليه اذ الاصل يزداد به ويتكثر والزيادة تبع للمزيد عليه والتبع لا يفرد بالشرط كما
لا يفرد بالسبب لئلا ينقلب التبع أصلا فتجب الزكاة فيها بحول الاصل كالاولاد والارباح بخلاف المستفاد بخلاف
الجنس لانه ليس بتابع بل هو أصل بنفسه الا ترى أن الاصل لا يزداد به ولا يتكثر وقوله انه أصل فى الملك لانه أصل
فى سبب الملك مسلم لكن كونه أصلا من هذا الوجه لا ينفى أن يكون تبعا من الوجه الذى بينا وهو أن الاصل يزداد
به ويتكثر فكان أصلا من وجه وتبعا من وجه فتترجح جهة التبعية فى حق الحول احتياطا لوجوب الزكاة وأما
الحديث فعام خص منه بعضه وهو الولد والربح فيخص المتنازع فيه بما ذكرنا ثم انما يضم المستفاد عندنا الى
أصل المال اذا كان الأصل نصابا فأما اذا كان أقل من النصاب فانه لا يضم اليه وان كان يتكامل به النصاب وينعقد
الحول عليهما حال وجود المستفاد لانه اذا كان أقل من النصاب لم ينعقد الحول على الأصل فكيف ينعقد على
المستفاد من طريق التبعية وأما المستفاد بعد الحول فلا يضم الى الاصل فى حق الحول الماضى بلا خلاف وانما
يضم اليه فى حق الحول الذى استفيد فيه لان النصاب بعد مضى الحول عليه يجعل متجددا حكما كانه انعدم الاول
وحدث آخر لان شرط الوجوب وهو النماء يتجدد بتجدد الحول فيصير النصاب كالمتجدد والموجود فى الحول الاول
يصير كالعدم والمستفاد انما يجعل تبعا للاصل الموجود لا للمعدوم هذا الذى ذكرنا اذا لم يكن المستفاد ثمن الابل
المزكاة فاما اذا كان فانه لا يضم الى ما عنده من النصاب من جنسه ولا يزكى بحول الاصل بل يشترط له حول على
حدة فى قول أبى حنيفة وعندهما يضم وصورة المسئلة اذا كان لرجل خمس من الابل السائمة ومائتا درهم فتم حول
السائمة فزكاها ثم باعها بدراهم ولم يتم حول الدراهم فانه يستأنف للثمن حولا عنده ولا يضم الى الدراهم وعندهما
يضم ولو زكاها ثم جعلها علوفة ثم باعها ثم تم الحول على الدراهم فان ثمنها يضم الى الدراهم فيزكى الكل بحول الدراهم
ولو كان له عبد للخدمة فأدى صدقة فطره أو كان له طعام فادى عشره أو كان له أرض فادى خراجها ثم باعها يضم
ثمنها الى أصل النصاب وجه قولهما ما ذكرنا فى المسئلة الاولى وهو ظاهر نصوص الزكاة مطلقة عن شرط الحول
واعتبار معنى التبعية والدليل عليه ثمن الابل المعلوفة وعبد الخدمة والطعام المعشور والارض التى أدى خراجها
ولابى حنيفة عموم قوله صلى الله عليه وسلم لا زكاة فى مال حتى يحول عليه الحول من غير فصل بين مال ومال الا
أن المستفاد الذى ليس بثمن الابل السائمة صار مخصوصا بدليل فبقى الثمن على أصل العموم وصار مخصوصا
عن عمومات الزكاة بالحديث المشهور وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا ثنى فى الصدقة أى لا تؤخذ الصدقة مرتين
الا أن الاخذ حال اختلاف المالك والحول والمال صورة ومعنى صار مخصوصا وههنا لم يوجد اختلاف المالك
والحول ولا شك فيه وكذا المال لم يختلف من حيث المعنى لان الثمن بدل الابل السائمة وبدل الشئ يقوم مقامه
كانه هو فكانت السائمة قائمة معنى وما ذكرا من معنى التبعية قياس فى مقابلة النص فيكون باطلا على أن اعتبار
التبعية ان كان يوجب الضم فاعتبار البناء يحرم الضم والقول بالحرمة أولى احتياطا وأما اذا زكاها ثم جعلها علوفة
ثم باعها بدراهم فقد قال بعض مشايخنا ان على قول أبى حنيفة لا يضم والصحيح أنه يضم بالاجماع ووجه التخريج أنه
لما جعلها علوفة فقد خرجت من أن تكون مال الزكاة لفوات وصف النماء فصار كانها هلكت وحدث عين أخرى
فلم يكن الثمن بدل الابل السائمة فلا يؤدى الى البناء وكذا فى المسائل الاخر الثمن ليس بدل مال الزكاة وهو المال
النامى الفاضل عن الحاجة الاصلية فلا يكون الضم بناء ولو كان عنده نصابان أحدهما ثمن الابل المزكاة والآخر

غير ثمن الابل من الدراهم والدنانير وأحدهما أقرب حولا من الآخر فاستفاد دراهم بالارث أو الهبة أو الوصية فان المستفاد يضم الى أقربهما حولا أيهما كان ولو لم يوهب له ولا ورث شيأ ولا أوصى له بشئ ولكنه تصرف فى النصاب الاول بعد ما أدى زكاته وربح فيه ربحا ولم يحل حول ثمن الابل المزكاة فان الربح يضم الى النصاب الذى ربح فيه لا الى ثمن الابل وان كان ذلك أبعد حولا وانما كان كذلك لان فى الفصل الاول استويا فى جهة التبعية فيرجح أقرب النصابين حولا يضم المستفاد اليه نظرا للفقراء وفى الفصل الثانى ما استويا فى جهة التبعية بل أحدهما أقوى فى الاستتباع لان المستفاد تبع لاحدهما حقيقة لكونه متفرعا منه فتعتبر حقيقة التبعية فلا يقطع حكم التبع عن الاصل وأما الثانى وهو بيان ما يقطع حكم الحول وما لا يقطع فهلاك النصاب فى خلال الحول يقطع حكم الحول حتى لو استفاد فى ذلك الحول نصابا يستأنف له الحول لقول النبى صلى الله عليه وسلم لا زكاة فى مال حتى يحول عليه الحول والهالك ما حال عليه الحول وكذا المستفاد بخلاف ما اذا هلك بعض النصاب ثم استفاد ما يكمل به لان ما بقى من النصاب ما حال عليه الحول فلم ينقطع حكم الحول ولو استبدل مال التجارة بمال التجارة وهى العروض قبل تمام الحول لا يبطل حكم الحول سواء استبدل بجنسها أو بخلاف جنسها بلا خلاف لان وجوب الزكاة فى أموال التجارة يتعلق بمعنى المال وهو المالية والقيمة فكان الحول منعقدا على المعنى وانه قائم لم يفت بالاستبدال وكذلك الدراهم والدنانير اذا باعها بجنسها أو بخلاف جنسها بأن باع الدراهم بالدراهم أو الدنانير بالدنانير أو الدنانير بالدراهم أو الدراهم بالدنانير وقال الشافعى ينقطع حكم الحول فعلى قياس قوله لا تجب الزكاة فى مال الصيارفة لوجود الاستبدال منهم ساعة فساعة وجه قوله انهما عينان مختلفان حقيقة فلا تقوم احداهما مقام الاخرى فينقطع الحول المنعقد على احداهما كما اذا باع السائمة بالسائمة بجنسها أو بخلاف جنسها ولنا أن الوجوب فى الدراهم او الدنانير متعلق بالمعنى أيضا لا بالعين والمعنى قائم بعد الاستبدال فلا يبطل حكم الحول كما فى العروض بخلاف ما اذا استبدل السائمة بالسائمة لان الحكم هناك متعلق بالعين وقد تبدلت العين فبطل الحول المنعقد على الاول فيستأنف للثانى حولا ولو استبدل السائمة بالسائمة فان استبدلها بخلاف جنسها أن باع الابل بالبقر أو البقر بالغنم ينقطع حكم الحول بالاجماع وان استبدلها بجنسها بأن باع الابل بالابل او البقر بالبقر أو الغنم بالغنم فكذلك فى قول أصحابنا الثلاثة وقال زفر لا ينقطع وجه قوله ان الجنس واحد فكان المعنى متحدا فلا ينقطع الحول كما اذا باع الدراهم بالدراهم ولنا أن الوجوب فى السوائم يتعلق بالعين لا بالمعنى الا ترى أن من كان له خمس من الابل عجاف هزال لا تساوى مائتى درهم تجب فيها الزكاة فدل أن الوجوب فيها تعلق بالعين والعين قد اختلفت فيختلف له الحول وكذا لو باع السائمة بالدراهم أو بالدنانير أو بعروض ينوى بها التجارة أنه يبطل حكم الحول الاول بالاتفاق لان متعلق الوجوب فى المالين قد اختلف اذ المتعلق فى احدهما العين وفى الآخر المعنى ولو احتال بشئ من ذلك فرارا من وجوب الزكاة عليه هل يكره له ذلك قال محمد يكره وقال أبو يوسف لا يكره وهو على الاختلاف فى الحيلة لمنع وجوب الشفعة ولا خلاف فى الحيلة لاسقاط الزكاة بعد وجوبها مكروهة كالحيلة لاسقاط الشفعة بعد وجوبها ومنها النصاب وجملة الكلام فى النصاب فى مواضع فى بيان أنه شرط وجوب الزكاة وفى بيان كيفية اعتبار هذا الشرط وفى بيان مقدار النصاب وفى بيان صفته وفى بيان مقدار الواجب فى النصاب وفى بيان صفته أما الاول فكمال النصاب شرط وجوب الزكاة فلا تجب الزكاة فيما دون النصاب لانها لا تجب الا على الغنى والغنا لا يحصل الا بالمال الفاضل عن الحاجة الاصلية وما دون النصاب لا يفضل عن الحاجة الاصلية فلا يصير الشخص غنيا به ولانها وجبت شكرا لنعمة المال وما دون النصاب لا يكون نعمة موجبة للشكر للمال بل يكون شكره شكر النعمة البدن لكونه من توابع نعمة البدن على ما ذكرنا ولكن هذا الشرط يعتبر فى أول الحول وفى آخره لا فى خلاله حتى لو انتقص النصاب فى اثناء الحول ثم كمل فى آخره تجب الزكاة سواء كان من السوائم أو من الذهب والفضة أو مال التجارة وهذا قول أصحابنا الثلاثة وقال زفر كمال النصاب من أول الحول الى آخره شرط وجوب الزكاة وهو قول

الشافعى الا فى مال التجارة فانه يعتبر كمال النصاب فى آخر الحول ولا يعتبر فى أول الحول ووسطه حتى انه اذا كان قيمة مال التجارة فى أول الحول مائة درهم فصارت قيمته فى آخر الحول مائتين تجب الزكاة عنده وجه قول زفر ان حولان الحول على النصاب شرط وجوب الزكاة فيه ولا نصاب فى وسط الحول فلا يتصور حولان الحول عليه ولهذا لو هلك النصاب فى خلال الحول ينقطع حكم الحول وكذا لو كان النصاب سائمة فجعلها علوفة فى وسط الحول بطل الحول وبهذا يحتج الشافعى أيضا الا أنه يقول تركت هذا القياس فى مال التجارة للضرورة وهى أن نصاب التجارة يكمل بالقيمة والقيمة تزداد وتنتقص فى كل ساعة لتغير السعر لكثرة رغبة الناس وقلتها وعزة السلعة وكثرتها فيشق عليه تقويم ماله فى كل يوم فاعتبر الكمال عند وجوب الزكاة وهو آخر الحول لهذه الضرورة وهذه الضرورة لا توجد فى السائمة لان نصابها لا يكمل باعتبار القيمة بل باعتبار العين ولنا أن كمال النصاب شرط وجوب الزكاة فيعتبر وجوده فى أول الحول وآخره لا غير لان أول الحول وقت انعقاد السبب وآخره وقت ثبوت الحكم فأما وسط الحول فليس بوقت انعقاد السبب ولا وقت ثبوت الحكم فلا معنى لاعتبار كمال النصاب فيه الا أنه لا بد من بقاء شئ من النصاب الذى انعقد عليه الحول ليضم المستفاد اليه فاذا هلك كله لم يتصور الضم فيستأنف له الحول بخلاف ما اذا جعل السائمة علوفة فى خلال الحول لانه لما جعلها علوفة فقد أخرجها من أن تكون مال الزكاة فصار كما لو هلكت وما ذكر الشافعى من اعتبار المشقة يصلح لاسقاط اعتبار كمال النصاب فى خلال الحول لا فى أوله لانه لا يشق عليه تقويم ماله عند ابتداء الحول ليعرف به انعقاد الحول كما لا يشق عليه ذلك فى آخر الحول ليعرف به وجوب الزكاة فى ماله والله أعلم وأما مقدار النصاب وصفته ومقدار الواجب فى النصاب وصفته فلا سبيل الى معرفتها الا بعد معرفة أموال الزكاة لان هذه الجملة تختلف باختلاف أموال الزكاة فنقول وبالله التوفيق أموال الزكاة أنواع ثلاثة أحدها الأثمان المطلقة وهى الذهب والفضة والثانى أموال التجارة وهى العروض المعدة للتجارة والثالث السوائم فنبين مقدار النصاب من كل واحد وصفته ومقدار الواجب فى كل واحد وصفته ومن له المطالبة باداء الواجب فى السوائم والأموال الظاهرة

﴿فصل﴾ أما الأثمان المطلقة وهى الذهب والفضة أما قدر النصاب فيهما فالامر لا يخلو اما أن يكون له فضة مفردة أو ذهب مفرد أو اجتمع له الصنفان جميعا فان كان له فضة مفردة فلا زكاة فيها حتى تبلغ مائتى درهم وزنا وزن سبعة فاذا بلغت ففيها خمسة دراهم لما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما كتب كتاب الصدقات لعمرو بن حزم ذكر فيه الفضة ليس فيها صدقة حتى تبلغ مائتى درهم فاذا بلغت مائتين ففيها خمسة دراهم وروى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال لمعاذ لما بعثه الى اليمن ليس فيما دون مائتين من الورق شئ وفى مائتين خمسة وانما اعتبرنا الوزن فى الدراهم دون العدد لان الدراهم اسم للموزون لانه عبارة عن قدر من الموزون مشتمل على جملة موزونة من الدوانيق والحبات حتى لو كان وزنها دون المائتين وعددها مائتان أو قيمتها لجودتها وصياغتها تساوى مائتين فلا زكاة فيها وانما اعتبرنا وزن سبعة وهو أن يكون العشرة منها وزن سبعة مثاقيل والمائتان مما يوزن مائة وأربعون مثقالا لانه الوزن المجمع عليه للدراهم المضروبة فى الاسلام وذلك ان الدراهم فى الجاهلية كان بعضها ثقيلا مثقالا وبعضها خفيفا طبريا فلما عزموا على ضرب الدراهم فى الاسلام جمعوا الدرهم الثقيل والدرهم الخفيف فجعلوهما درهمين فكانا درهمين بوزن سبعة فاجتمعت الامة على العمل على ذلك ولو نقص النصاب عن المائتين نقصانا يسيرا يدخل بين الوزنين قال أصحابنا لا تجب الزكاة فيه لانه وقع الشك فى كمال النصاب فلا نحكم بكماله مع الشك والله أعلم ولو كانت الفضة مشتركة بين اثنين فان كان يبلغ نصيب كل واحد منهما مقدار النصاب تجب الزكاة والا فلا ويعتبر فى حال الشركة ما يعتبر فى حال الانفراد وهذا عندنا وعند الشافعى تجب ونذكر المسئلة فى السوائم ان شاء الله تعالى

﴿فصل﴾ وأما صفة هذا النصاب فنقول لا يعتبر فى هذا النصاب صفة زائدة على كونه فضة فتجب الزكاة فيها سواء

كانت دراهم مضروبة أو نقرة أو تبرا أو حليا مصوغا أو حلية سيف أو منطقة أو لجام أو سرج أو الكواكب فى المصاحف والاوانى وغيرها اذا كانت تخلص عند الاذابة اذا بلغت مائتى درهم وسواء كان يمسكها للتجارة أو للنفقة أو للتجمل أو لم ينو شيأ وهذا عندنا وهو قول الشافعى أيضا الا فى حلى النساء اذا كان معدا للبس مباح أو للعارية للثواب فله فيه قولان فى قول لا شئ فيه وهو مروى عن ابن عمر وعائشة رضى الله عنهما واحتج بما روى فى الحديث لا زكاة فى الحلى وعن ابن عمر رضى الله عنه انه قال زكاة الحلى اعارته ولانه مال مبتذل فى وجه مباح فلا يكون نصاب الزكاة كثياب البذلة والمهنة بخلاف حلى الرجال فانه مبتذل فى وجه محظور وهذا لان الابتذال اذا كان مباحا كان معتبرا شرعا واذا كان محظورا كان ساقط الاعتبار شرعا فكان ملحقا بالعدم نظيره ذهاب العقل بشرب الدواء مع ذهابه بسبب السكر انه اعتبر الاول وسقط اعتبار الثانى كذا هذا ولنا قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم الحق الوعيد الشديد بكنز الذهب والفضة وترك انفاقها فى سبيل الله من غير فصل بين الحلى وغيره وكل مال لم تؤد زكاته فهو كنز بالحديث الذى روينا فكان تارك اداء الزكاة منه كانزا فيدخل تحت الوعيد ولا يلحق الوعيد الا بترك الواجب وقول النبى صلى الله عليه وسلم وأدوا زكاة أموالكم طيبة بها أنفسكم من غير فصل بين مال ومال ولان الحلى مال فاضل عن الحاجة الأصلية اذ الاعداد للتجمل والتزين دليل الفضل عن الحاجة الأصلية فكان نعمة لحصول التنعم به فيلزمه شكرها باخراج جزء منها للفقراء وأما الحديث فقد قال بعض صيارفة الحديث انه لم يصح لاحد شئ فى باب الحلى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والمروى عن ابن عمر معارض بالمروى عنه أيضا انه زكى حلى بناته ونسائه على ان المسئلة مختلفة بين الصحابة فلا يكون قول البعض حجة على البعض مع ما ان تسمية اعارة الحلى زكاة لا تنفى وجوب الزكاة المعهودة اذا قام دليل الوجوب وقد بينا ذلك هذا اذا كانت الدراهم فضة خالصة فاما اذا كانت مغشوشة فان كان الغالب هو الفضة فكذلك لان الغش فيها مغمور مستهلك كذا روى الحسن عن أبى حنيفة ان الزكاة تجب فى الدراهم الجياد والزيوف والنبهرجة والمكحلة والمزيفة قال لان الغالب فيها كلها الفضة وما تغلب فضته على غشه يتناوله اسم الدراهم مطلقا والشرع أوجب باسم الدراهم وان كان الغالب هو الغش والفضة فيها مغلوبة فان كانت أثمانا رائجة أو كان يمسكها للتجارة يعتبر قيمتها فان بلغت قيمتها مائتى درهم من أدنى الدراهم التى تجب فيها الزكاة وهى التى الغالب عليها الفضة تجب فيها الزكاة والا فلا وان لم تكن أثمانا رائجة ولا معدة للتجارة فلا زكاة فيها الا أن يكون ما فيها من الفضة يبلغ مائتى درهم بان كانت كبيرة لان الصفر لا تجب فيه الزكاة الا بنية التجارة والفضة لا يشترط فيها نية التجارة فاذا أعدها للتجارة اعتبرنا القيمة كعروض التجارة واذا لم تكن للتجارة ولا أثمانا رائجة اعتبرنا ما فيها من الفضة وكذا روى الحسن عن أبى حنيفة فيمن كانت عنده فلوس أو دراهم رصاص أو نحاس أو مموهة بحيث لا يخلص فيها الفضة انها ان كانت للتجارة يعتبر قيمتها فان بلغت مائتى درهم من الدراهم التى تغلب فيها الفضة ففيها الزكاة وان لم تكن للتجارة فلا زكاة فيها لما ذكرنا ان الصفر ونحوه لا تجب فيه الزكاة ما لم تكن للتجارة وعلى هذا كان جواب المتقدمين من مشايخنا بما وراء النهر فى الدراهم المسماة بالغطارفة التى كانت فى الزمن المتقدم فى ديارنا انها ان كانت أثمانا رائجة يعتبر قيمتها بأدنى ما ينطلق عليه اسم الدراهم وهى التى تغلب عليها الفضة وان لم تكن أثمانا رائجة فان كانت سلعا للتجارة تعتبر قيمتها أيضا وان لم تكن للتجارة ففيها الزكاة بقدر ما فيها من الفضة ان بلغت نصابا أو بالضم الى ما عنده من مال التجارة وكان الشيخ الامام أبو بكر محمد بن الفضل البخارى يفتى بوجوب الزكاة فى كل مائتين فيها ربع عشرها وهو خمسة منها عددا وكان يقول هو من أعز النقود فينا بمنزلة الفضة فيهم ونحن أعرف بنقودنا وهو اختيار الامام الحلوانى والسرخسى وقول السلف اصح لما ذكرنا من الفقه ولو زاد على نصاب الفضة شئ فلا شئ فى الزيادة حتى تبلغ أربعين فيجب فيها درهم فى قول أبى حنيفة وعلى هذا ابدا فى كل أربعين درهم وقال أبو يوسف ومحمد والشافعى

تجب الزكاة في الزيادة بحساب ذلك قلت أو كثرت حتى لو كانت الزيادة درهما يجب فيه جزء من الأربعين جزأ من درهم والمسئلة مختلفة بين الصحابة رضي الله عنهم روى عن عمر رضي الله عنه مثل قول أبي حنيفة وروى عن علي وابن عمر رضي الله عنهما مثل قولهم ولا خلاف في السوائم انه لاشئ في الزوائد منها على النصاب حتى تبلغ نصابا احتجوا بما روى عن علي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال وما زاد على المائتين فبحساب ذلك وهذا نص في الباب ولان شرط النصاب ثبت معدولا به عن القياس لان الزكاة عرف وجوبها شكرا لنعمة المال ومعنى النعمة يوجد في القليل والكثير وانما عرفنا اشتراطه بالنص وانه ورد في أصل النصاب فبقى الأمر في الزيادة على أصل القياس الا ان الزيادة في السوائم لا تعتبر ما لم تبلغ نصابا دفعا للضرر الشركة اذا الشركة في الأعيان عيب وهذا المعنى لم يوجد ههنا ولابي حنيفة ماروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال في كتاب عمرو بن حزم فاذا بلغت مائتين ففيها خمسة دراهم وفي كل أربعين درهم وليس فيما دون الأربعين صدقة وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لمعاذ حين وجهه الى اليمن لا تأخذ من الكسور شيأ فاذا كان الورق مائتي درهم فخذ منها خمسة دراهم ولا تأخذ مما زاد شيأ حتى يبلغ أربعين درهما فتأخذ منها درهما ولان الأصل أن يكون بعد كل نصاب عفو نظرا لأرباب الأموال كما في السوائم ولان في اعتبار الكسور حرجا وانه مدفوع وحديث علي رضي الله عنه لم يرفعه أحد من الثقات بل شكوا في قوله وما زاد على المائتين فبحساب ذلك ان ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم أو قول علي فان كان قول النبي صلى الله عليه وسلم يكون حجة وان كان قول علي رضي الله عنه لا يكون حجة لان المسئلة مختلفة بين الصحابة رضي الله عنهم فلا يحتج بقول البعض على البعض وبه تبين انه لا يصلح معارضا لما روينا وما ذكروا من شكر النعمة فالجواب عنه ما ذكرنا فيما تقدم لان معنى النعمة هو التنعم وانه لا يحصل بما دون النصاب ثم يبطل بالسوائم مع انه قياس في مقابلة النص وانه باطل والله أعلم

﴿فصل﴾ وأما مقدار الواجب فيها فربع العشر وهو خمسة من مائتين للاحاديث التي روينا اذ المقادير لا تعرف الا توقيفا وقوله صلى الله عليه وسلم هاتوا ربع عشور أموالكم وخمسة من مائتين ربع عشرها وأما صدقة الواجب فنذكرها ان شاء الله تعالى

﴿فصل﴾ هذا اذا كان له فضة مفردة فأما اذا كان له ذهب مفرد فلا شئ فيه حتى يبلغ عشرين مثقالا فاذا بلغ عشرين مثقالا ففيه نصف مثقال لما روى في حديث عمرو بن حزم والذهب ما لم يبلغ قيمته مائتي درهم فلا صدقة فيه فاذا بلغ قيمته مائتي درهم ففيه ربع العشر وكان الدينار على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مقوما بعشرة دراهم وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لعلي ليس عليك في الذهب زكاة ما لم يبلغ عشرين مثقالا فاذا بلغ عشرين مثقالا ففيه نصف مثقال وسواء كان الذهب لواحد او كان مشتركا بين اثنين أنه لا شئ على أحدهما ما لم يبلغ نصيب كل واحد منهما نصابا عندنا خلافا للشافعي والمسئلة تأتي في نصاب السوائم ان شاء الله تعالى

﴿فصل﴾ وأما صفة نصاب الذهب فنقول لا يعتبر في نصاب الذهب أيضا صفة زائدة على كونه ذهبا فتجب الزكاة في المضروب والتبر والمصوغ والحلى الا على أحد قولي الشافعي في الحلى الذي يحل استعماله والصحيح قولنا لان قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة وقول النبي صلى الله عليه وسلم في كتاب عمرو بن حزم وحديث علي يقتضي الوجوب في مطلق الذهب وكذا حكم الدنانير التي الغالب عليها الذهب كالمحمودية والصورية ونحوهما وحكم الذهب الخالص سواء لما ذكرنا وأما الهروية والمروية وما لم يكن الغالب عليها الذهب فتعتبر قيمتها ان كانت أثمانا رائجة أو للتجارة والا فيعتبر قدر ما فيها من الذهب والفضة وزنا لان كل واحد يخلص بالاذابة ولو زاد على نصاب الذهب شئ فلا شئ في الزيادة في قول أبي حنيفة حتى تبلغ أربعة مثاقيل فيجب فيها قيراطان وعند أبي يوسف ومحمد والشافعي يجب في الزيادة وان قلت بحساب ذلك والمسئلة قد مرت والله أعلم

﴿فصل﴾ وأما مقدار الواجب فيه فربع العشر بحديث عمرو بن حزم وحديث علي رضي الله عنهما

لان

لان نصف مثقال من عشرين مثقالا ربع عشره وأما صفة الواجب فنذكرها ان شاء الله تعالى هذا اذا كان له فضة مفردة أو ذهب مفرد فاما اذا كان له الصنفان جميعا فان لم يكن كل واحد منهما نصابا بأن كان له عشرة مثاقيل ومائة درهم فانه يضم أحدهما الى الآخر فى حق تكميل النصاب عندنا وعند الشافعى لا يضم أحدهما الى الآخر بل يعتبر كمال النصاب من كل واحد منهما على حدة وجه قوله انهما جنسان مختلفان فلا يضم أحدهما للآخر فى تكميل النصاب كالسوائم عند اختلاف الجنس وانما قلنا انهما جنسان مختلفان لاختلافهما صورة ومعنى اما الصورة فظاهر وأما المعنى فلانه يجوز بيع أحدهما بالآخر متفاضلا وصار كالابل مع الغنم بخلاف مال التجارة لأن هناك يكمل النصاب من قيمتها والقيمة واحدة وهى دراهم أو دنانير فكان مال الزكاة جنسا واحدا وهو الذهب أو الفضة فاما الزكاة فى الذهب والفضة فانما تجب لعينها دون القيمة ولهذا لا يكمل به القيمة حالة الانفراد وانما يكمل بالوزن كثرت القيامة أو قلت بأن كانت رديئة (ولنا) ماروى عن بكير بن عبد الله بن الاشج انه قال مضت السنة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بضم الذهب الى الفضة والفضة الى الذهب فى اخراج الزكاة ولانهما مالان متحدان فى المعنى الذى تعلق به وجوب الزكاة فيهما وهو الاعداد للتجارة باصل الخلقة والثمنية فكانا فى حكم الزكاة كجنس واحد ولهذا اتفق الواجب فيهما وهو ربع العشر على كل حال وانما يتفق الواجب عند اتحاد المال وأما عند الاختلاف فيختلف الواجب واذا اتحد المالان معنى فلا يعتبر اختلاف الصورة كعروض التجارة ولهذا يكمل نصاب كل واحد منهما بعروض التجارة ولا يعتبر اختلاف الصورة كما اذا كان له أقل من عشرين مثقالا وأقل من مائتى درهم وله عروض للتجارة ونقد البلد فى الدراهم والدنانير سواء فان شاء كمل به نصاب الذهب وان شاء كمل به نصاب الفضة وصار كالسود مع البيض بخلاف السوائم لان الحكم هناك متعلق بالصورة والمعنى وهما مختلفان صورة ومعنى فتعذر تكميل نصاب أحدهما بالآخر ثم اذا وجبت الزكاة عند ضم أحدهما بالآخر اختلفت الرواية فيما يؤدى روى أبو يوسف عن أبى حنيفة انه يؤدى من مائة درهم درهمان ونصف ومن عشرة مثاقيل ذهب ربع مثقال وهو احدى الروايتين عن أبى يوسف لأن هذا أقرب الى المعادلة والنظر من الجانبين وروى عن أبى يوسف رواية أخرى انه يقوم أحدهما بالآخر ثم يؤدى الزكاة من نوع واحد وهو أقرب الى موافقة نصوص الزكاة ثم اختلف أصحابنا فى كيفية الضم فقال أبو حنيفة يضم أحدهما الى الآخر باعتبار القيمة وقال أبو يوسف ومحمد يضم باعتبار الاجزاء وهو رواية عن أبى حنيفة أيضا ذكره فى نوادر هشام وانما تظهر ثمرة الاختلاف فيما اذا كانت قيمة أحدهما لجودته وصياغته أكثر من وزنه بان كان له مائة درهم وخمسة مثاقيل قيمتها مائة درهم فعند أبى حنيفة يقوم الدنانير بخلاف جنسها دراهم وتضم الى الدراهم فيكمل نصاب الدراهم من حيث القيمة فتجب الزكاة وعندهما تضم باعتبار الاجزاء فلا يكمل النصاب لان له نصف نصاب الفضة وربع نصاب الذهب فيكون ثلاثة أرباع النصاب فلا يجب شئ وعلى هذا لو كان له مائة درهم وعشرة مثاقيل ذهب قيمتها مائة وأربعون درهما تضم باعتبار القيمة عند أبى حنيفة فتبلغ مائتين وأربعين درهما فتجب فيها ستة دراهم وعندهما تضم باعتبار الأجزاء فيكون نصف نصاب الذهب ونصف نصاب الفضة فيكون نصابا تاما فتجب فى نصف كل واحد منهما ربع عشره فاما اذا كان وزنهما وقيمتهما سواء بان كان له مائة درهم وعشرة مثاقيل ذهب تساوى مائة أو مائة وخمسون درهما وخمسة مثاقيل ذهب أو خمسة عشر مثقالا وخمسون درهما فههنا لا تظهر ثمرة الاختلاف بل يضم أحدهما الى الآخر بالاجماع على اختلاف الاصلين عنده باعتبار التقويم وعندهما باعتبار الاجزاء وأجمعوا على انه اذا كان له مائة درهم وخمسة مثاقيل ذهب قيمتها خمسون درهما لا تجب الزكاة فيهما لان النصاب لم يكمل بالضم لا باعتبار القيمة ولا باعتبار الاجزاء وأجمعوا على انه لا تعتبر القيمة فى الذهب والفضة عند الانفراد فى حق تكميل النصاب حتى انه اذا كان له ابريق فضة وزنه مائة درهم وقيمته لصناعته مائتان لا تجب فيه الزكاة باعتبار القيمة وكذلك اذا كان له آنية ذهب وزنها عشرة وقيمتها لصناعتها مائتا درهم لا تجب فيها الزكاة

باعتبار القيمة وجه قولهما ان القيمة فى الذهب والفضة ساقطة الاعتبار شرعا لان سائر الأشياء تقوم بهما وانما المعتبر فيهما الوزن الا ترى ان من ملك ابريق فضة وزنه مائة وخمسون درهما وقيمته مائتا درهم لا تجب الزكاة وكذلك اذا ملك آنية ذهب وزنها عشرة مثاقيل وقيمتها مائتا درهم لا تجب الزكاة ولو كانت القيمة فيها معتبرة لوجبت ولابى حنيفة انهما عينان وجب ضم أحدهما الى الآخر لايجاب الزكاة فكان الضم باعتبار القيمة كعروض التجارة وهذا لان كمال النصاب لا يتحقق الا عند اتحاد الجنس ولا اتحاد الا باعتبار صفة المالية دون العين فان الاموال أجناس بأعيانها جنس واحد باعتبار صفة المالية فيها وهذا بخلاف الابريق والآنية لان هناك ما وجب ضمه الى شئ آخر حتى تعتبر فيه القيمة وهذا لان القيمة فى الذهب والفضة انما تظهر شرعا عند مقابلة أحدهما بالآخر فان الجودة والصنعة لا قيمة لها اذا قوبلت بجنسها قال النبى صلى الله عليه وسلم جيدها ورديئها سواء فاما عند مقابلة أحدهما بالآخر فتظهر للجودة قيمة الا ترى انه متى وقعت الحاجة الى تقويم الذهب والفضة فى حقوق العباد تقوم بخلاف جنسها فان اغتصب قلبا فهشمه واختار المالك تضمينه ضمنه قيمته من خلاف جنسه فكذلك فى حقوق الله تعالى ولان فى التكميل باعتبار التقويم ضرب احتياط فى باب العبادة ونظر للفقراء فكان أولى ثم عند أبى حنيفة يعتبر فى التقويم منفعة الفقراء كما هو أصله حتى روى عنه انه قال اذا كان لرجل مائة وخمسة وتسعون درهما ودينار يساوى خمسة دراهم انه تجب الزكاة وذلك بأن يقوم الفضة بالذهب كل خمسة منها بدينار وهذا الذى ذكرنا كله من وجوب الضم اذا لم يكن كل واحد منهما نصابا بأن كان أقل من النصاب فاما اذا كان كل واحد منهما نصابا تاما ولم يكن زائدا عليه لا يجب الضم بل ينبغى أن يؤدى من كل واحد منهما زكاته ولو ضم أحدهما الى الآخر حتى يؤدى كله من الفضة أو من الذهب فلا بأس به عندنا ولكن يجب أن يكون التقويم بما هو أنفع للفقراء رواجا والا فيؤدى من كل واحد منهما ربع عشره وان كان على كل واحد من النصابين زيادة فعند أبى يوسف ومحمد لا يجب ضم احدى الزيادتين الى الأخرى لأنهما يوجبان الزكاة فى الكسور بحساب ذلك وأما عند أبى حنيفة فينظران بلغت الزيادة أربع مثاقيل وأربعين درهما فكذلك وان كان أقل من أربعة مثاقيل وأقل من أربعين درهما يجب ضم احدى الزيادتين الى الأخرى ليتم أربعين درهما أو أربعة مثاقيل لأن الزكاة لا تجب فى الكسور عنده والله أعلم

﴿ فصل ﴾ وأما أموال التجارة فتقدير النصاب فيها بقيمتها من الدنانير والدراهم فلا شئ فيها ما لم تبلغ قيمتها مائتى درهم أو عشرين مثقالا من ذهب فتجب فيها الزكاة وهذا قول عامة العلماء وقال أصحاب الظواهر لا زكاة فيها أصلا وقال مالك اذا نضت زكاها لحول واحد وجه قول أصحاب الظواهر ان وجوب الزكاة انما عرف بالنص والنص ورد بوجوبها فى الدراهم والدنانير والسوائم فلو وجبت فى غيرها لوجبت بالقياس عليها والقياس ليس بحجة خصوصا فى باب المقادير (ولنا) ما روى عن سمرة بن جندب انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمرنا باخراج الزكاة من الرقيق الذى كنا نعده للبيع وروى عن أبى ذر رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال فى البر صدقة وقال صلى الله عليه وسلم هاتوا ربع عشر أموالكم فان قيل الحديث ورد فى نصاب الدراهم لأنه قال فى آخره من كل أربعين درهما درهم فالجواب ان أول الحديث عام وخصوص آخره يوجب سلب عموم أوله أو نحمل قوله من كل أربعين درهم على القيمة أى من كل أربعين درهما من قيمتها درهم وقال صلى الله عليه وسلم وأدوا زكاة أموالكم من غير فصل بين مال ومال الا ما خص بدليل ولان مال التجارة مال نام فاضل عن الحاجة الأصلية فيكون مال الزكاة كالسوائم وقد خرج الجواب عن قولهم ان وجوب الزكاة عرف بالنص لانا قد روينا النص فى الباب على ان أصل الوجوب عرف بالعقل وهو شكر لنعمة المال وشكر نعمة القدرة باعانة العاجز الا ان مقدار الواجب عرف بالسمع وما ذكره مالك غير سديد لأنه وجد سبب وجوب الزكاة وشرطه فى كل حول فلا معنى لتخصيص الحول الاول بالوجوب فيه كالسوائم والدراهم والدنانير وسواء كان مال التجارة عروضا أو عقارا أو شيأ مما يكال

أو يوزن لان الوجوب فى أموال التجارة تعلق بالمعنى وهو المالية والقيمة وهذه الاموال كلها فى هذا المعنى جنس واحد وكذا يضم بعض أموال التجارة الى البعض فى تكميل النصاب لما قلنا واذا كان تقدير النصاب من أموال التجارة بقيمتها من الذهب والفضة وهو أن تبلغ قيمتها مقدار نصاب من الذهب والفضة فلا بد من التقويم حتى يعرف مقدار النصاب ثم بماذا تقوم ذكر القدورى فى شرحه مختصر الكرخى انه يقوم بأوفى القيمتين من الدراهم والدنانير حتى انها اذا بلغت بالتقويم بالدراهم نصابا ولم تبلغ بالدنانير قومت بما تبلغ به النصاب وكذا روى عن أبى حنيفة فى الامالى انه يقومها بأنفع النقدين للفقراء وعن أبى يوسف انه يقومها بما اشتراها به فان اشتراها بالدراهم قومها بالدراهم وان اشتراها بالدنانير قومها بالدنانير وان اشتراها بغيرهما من العروض اولم يكن اشتراها بان كان وهب له فقبله ينوى به التجارة قومها بالنقد الغالب فى ذلك الموضع وعند محمد يقومها بالنقد الغالب على كل حال وذكر فى كتاب الزكاة أنه يقومها يوم حال الحول ان شاء بالدراهم وان شاء بالدنانير وجه قول محمد أن التقويم فى حق الله تعالى يعتبر بالتقويم فى حق العباد ثم اذا وقعت الحاجة الى تقويم شئ من حقوق العباد كالمغصوب والمستهلك يقوم بالنقد الغالب فى البلدة كذا هذا وجه قول أبى يوسف ان المشترى بدل وحكم البدل يعتبر باصله فاذا كان مشترى بأحد النقدين فتقويمه بما هو أصله أولى وجه رواية كتاب الزكاة أن وجوب الزكاة فى عروض التجارة باعتبار ماليتها دون أعيانها والتقويم لمعرفة مقدار المالية والنقدان فى ذلك سيان فكان الخيار الى صاحب المال يقومه بأيهما شاء ألا ترى أن فى السوائم عند الكثرة وهى ما اذا بلغت مائتين الخيار الى صاحب المال ان شاء أدى أربع حقاق وان شاء خمس بنات لبون فكذا هذا وجه قول أبى حنيفة أن الدراهم والدنانير وان كانا فى الثمنية والتقويم بهما سواء لكنا رجحنا أحدهما بمرجح وهو النظر للفقراء والاخذ بالاحتياط أولى الا ترى انه لو كان بالتقويم باحدهما يتم النصاب وبالآخر لا فانه يقوم بما يتم به النصاب نظرا للفقراء واحتياطا كذا هذا ومشايخنا حملوا رواية كتاب الزكاة على ما اذا كان لا يتفاوت النفع فى حق الفقراء بالتقويم بأيهما كان جمعا بين الروايتين وكيفما كان ينبغى ان يقوم بادنى ما ينطلق عليه اسم الدراهم أو الدنانير وهى التى يكون الغالب فيها الذهب والفضة وعلى هذا اذا كان مع عروض التجارة ذهب وفضة فانه يضمها الى العروض ويقومه جملة لأن معنى التجارة يشمل الكل لكن عند أبى حنيفة يضم باعتبار القيمة ان شاء قوم العروض وضمها الى الذهب والفضة وان شاء قوم الذهب والفضة وضم قيمتهما الى قيمة أعيان التجارة وعندهما يضم باعتبار الاجزاء فتقوم العروض فيضم قيمتها الى ما عنده من الذهب والفضة فان بلغت الجملة نصابا تجب الزكاة والا فلا ولا يقوم الذهب والفضة عندهما أصلا فى باب الزكاة على ما مر

﴿فصل﴾ وأما صفة هذا النصاب فهى ان يكون معدا للتجارة وهو ان يمسكها للتجارة وذلك بنية التجارة مقارنة لعمل التجارة لما ذكرنا فيما تقدم بخلاف الذهب والفضة فانه لا يحتاج فيهما الى نية التجارة لأنها معدة للتجارة باصل الخلقة فلا حاجة الى اعداد العبد ويوجد الاعداد منه دلالة على ما مر

﴿فصل﴾ واما مقدار الواجب من هذا النصاب فما هو مقدار الواجب من نصاب الذهب والفضة وهو ربع العشر لان نصاب مال التجارة مقدر بقيمته من الذهب والفضة فكان الواجب فيه ما هو الواجب فى الذهب والفضة وهو ربع العشر ولقول النبى صلى الله عليه وسلم هاتوا ربع عشور أموالكم من غير فصل

﴿فصل﴾ وأما صفة الواجب فى أموال التجارة فالواجب فيها ربع عشر العين وهو النصاب فى قول أصحابنا وقال بعض مشايخنا هذا قول أبى يوسف ومحمد وأما على قول أبى حنيفة فالواجب فيها أحد شيئين اما العين أو القيمة فالمالك بالخيار عند حولان الحول ان شاء أخرج ربع عشر العين وان شاء أخرج ربع عشر القيمة وبنوا على بعض مسائل الجامع فيمن كانت له مائتا قفيز حنطة للتجارة قيمتها مائتا درهم فحال عليها الحول فلم يؤد زكاتها حتى تغير سعرها الى النقصان حتى صارت قيمتها مائة درهم أو الى الزيادة حتى صارت قيمتها أربعمائة درهم ان على قول أبى حنيفة ان أدى من عينها يؤدى خمسة أقفزة فى الزيادة والنقصان جميعا لأنه تبين أنه الواجب من الأصل

فان أدى القيمة يؤدى خمسة دراهم فى الزيادة والنقصان جميعا لانه تبين انها هى الواجبة يوم الحول وعند أبى يوسف ومحمد ان أدى من عينها يؤدى خمسة أقفزة فى الزيادة والنقصان جميعا كما قال أبو حنيفة وان أدى من القيمة يؤدى فى النقصان درهمين ونصفا وفى الزيادة عشرة دراهم لان الواجب الاصلى عندهما هو ربع عشر العين وانما له ولاية النقل الى القيمة يوم الاداء فيعتبر قيمتها يوم الاداء والصحيح ان هذا مذهب جميع أصحابنا لان المذهب عندهم أنه اذا هلك النصاب بعد الحول تسقط الزكاة سواء كان من السوائم أو من أموال التجارة ولو كان الواجب أحدهما غير عين عند أبى حنيفة لتعينت القيمة عند هلاك العين على ما هو الاصل فى التخيير بين شيئين اذا هلك أحدهما انه يتعين الآخر وكذا لو وهب النصاب من الفقير ولم تحضره النية أصلا سقطت عنه الزكاة ولو لم يكن الواجب فى النصاب عينا لما سقطت كما اذا وهب منه غير النصاب وكذا اذا باع نصاب الزكاة من السوائم والساعى حاضر ان شاء أخذ من المشترى وان شاء أخذ من البائع ولولا أن الواجب ربع عشر العين لما ملك الاخذ من غير المشترى فدل أن مذهب جميع أصحابنا هذا وهو أن الواجب ربع عشر العين الا عند أبى حنيفة الواجب عند الحول ربع عشر العين من حيث انه مال لا من حيث انه عين وعندهما الواجب ربع عشر العين من حيث الصورة والمعنى جميعا لكن لمن عليه حق النقل من العين الى القيمة وقت الاداء ومسائل الجامع مبنية على هذا الاصل على ما نذكر وقال الشافعى الواجب من قدر الزكاة بعد الحول فى الذمة لا فى النصاب وعلى هذا ينبنى ما اذا هلك مال الزكاة بعد الحول وبعد التمكن من الاداء انه تسقط عنه الزكاة عندنا وعنده لا تسقط واذا هلك قبل التمكن من الاداء لا تجب عندنا وللشافعى قولان فى قول لا تجب أصلا وفى قول تجب ثم تسقط لا الى ضمان ولا خلاف فى ان صدقة الفطر لا تسقط بهلاك النصاب وعلى هذا الخلاف العشر والخراج وجه قول الشافعى أن هذا حق وجب فى ذمته وتقرر بالتمكن من الاداء فلا يسقط بهلاك النصاب كما فى ديون العباد وصدقة الفطر وكما فى الحج فانه اذا كان موسرا وقت خروج القافلة من بلده ثم هلك ماله لا يسقط الحج عنه وانما قلنا انه وجب فى ذمته لان الشرع أضاف الايجاب الى مال لا بعينه قال النبى صلى الله عليه وسلم فى مائتى درهم خمسة دراهم وفى أربعين شاة شاة أوجب خمسة وشاة لا بعينها والواجب اذا لم يكن عينا كان فى الذمة كما فى صدقة الفطر ونحوها ولان غاية الامر ان قدر الزكاة امانة فى يده لكنه مطالب شرعا بالاداء بعد التمكن منه ومن منع الحق عن المستحق بعد طلبه يضمن كما فى سائر الامانات والخلاف ثابت فيما اذا طلبه الفقير أو طالبه الساعى بالاداء فلم يؤد حتى هلك النصاب ولنا أن المالك اما أن يؤاخذ بأصل الواجب أو بضمانه لا وجه للاول لان محله النصاب والحق لا يبقى بعد فوات محله كالعبد الجانى او المديون اذا هلك والشقص الذى فيه الشفعة اذا صار بحرا والدليل على ان محل أصل الواجب هو النصاب قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة وقول النبى صلى الله عليه وسلم خذ من الذهب الذهب ومن الفضة الفضة ومن الابل الابل الحديث وكلمة من تبعيض فيقتضى ان يكون الواجب بعض النصاب وقوله صلى الله عليه وسلم فى مائتى درهم خمسة دراهم وفى أربعين شاة شاة جعل الواجب مظروفا فى النصاب لان فى للظرف ولان الزكاة عرف وجوبها على طريق اليسر وطيبة النفس بادائها ولهذا اختص وجوبها بالمال النامى الفاضل عن الحاجة الاصلية وشرط لها الحول وكمال النصاب ومعنى اليسر فى كون الواجب فى النصاب يبقى ببقائه ويهلك بهلاكه ولا سبيل الى الثانى لان وجوب الضمان يستدعى تفويت ملك أو يد كما فى سائر الضمانات وهو بالتأخير عن أول أوقات الامكان لم يفوت على الفقير ملكا ولا يدا فلا يضمن بخلاف صدقة الفطر والحج لان محل الواجب هناك ذمته لا ماله وذمته باقية بعد هلاك المال وأما قوله انه منع حق الفقير بعد طلبه فنقول ان هذا الفقير ما تعين مستحقا لهذا الحق فان له ان يصرفه الى فقير آخر وان طالبه الساعى فامتنع من الاداء حتى هلك المال قال أهل العراق من أصحابنا انه يضمن لان الساعى متعين للاخذ فيلزمه الاداء عند طلبه فيصير بالامتناع مفوتا فيضمن ومشايخنا وراء النهر قالوا انه لا يضمن وهو الاصح فانه ذكر فى كتاب الزكاة اذا حبس السائمة بعد ما وجبت الزكاة فيها حتى

نو يت لم يضمنها ومعلوم انه لم يرد بهذا الحبس ان يمنعها العلف والماء لان ذلك استهلاك لها ولو استهلكها يصير ضامنا للزكاة وانما أراد به حبسها بعد طلب الساعى لها والوجه فيه انه مافوت بهذا الحبس ملكا ولا يدا على أحد فلا يصير ضامنا وله رأى فى اختيار محل الاداء ان شاء من السائمة وان شاء من غيرها فانما حبس السائمة ليؤدى من محل آخر فلا يصير ضامنا هذا اذا هلك كل النصاب فان هلك بعضه دون بعض فعليه فى الباقى حصته من الزكاة اذا لم يكن فى المال فضل على النصاب بلا خلاف لان البعض معتبر بالكل ثم اذا هلك الكل سقط جميع الزكاة فاذا هلك البعض يجب ان يسقط بقدره هذا اذا لم يكن فى المال عفو فأما اذا اجتمع فيه النصاب والعفو ثم هلك البعض فعلى قول أبى حنيفة وأبى يوسف يصرف الهلاك الى العفو أولا كانه لم يكن فى ملكه الا النصاب وعند محمد وزفر يصرف الهلاك الى الكل شائعا حتى اذا كان له تسعة من الابل فحال عليها الحول ثم هلك منها أربعة فعليه فى الباقى شاة كاملة فى قول أبى حنيفة وأبى يوسف وعند محمد وزفر عليه فى الباقى خمسة اتساع شاة والاصل عند أبى حنيفة وأبى يوسف أن الوجوب يتعلق بالنصاب دون العفو وعند محمد وزفر رحمهما الله يتعلق بهما جميعا واحتجا بقول النبى صلى الله عليه وسلم فى خمس من الابل شاة الى تسع أخبر ان الوجوب يتعلق بالكل ولان سبب الوجوب هو المال النامى والعفو مال نام ومع هذا لا تجب بسببه زيادة على ان الوجوب فى الكل نظيره اذا قضى القاضى بحق بشهادة ثلاثة نفر كان قضاؤه بشهادة الكل وان كان لا حاجة الى القضاء الى الثالث واذا ثبت ان الوجوب فى الكل فما هلك يهلك بزكاته وما بقى يبقى بزكاته كالمال المشترك واحتج أبو حنيفة وأبو يوسف بقول النبى صلى الله عليه وسلم فى حديث عمرو بن حزم فى خمس من الابل السائمة شاة وليس فى الزيادة شئ حتى تكون عشرا وقال فى حديثه أيضا فى خمس وعشرين من الابل بنت مخاض وليس فى الزيادة شئ الى خمس وثلاثين وهذا نص على أن الواجب فى النصاب دون الوقص ولان الوقص والعفو تبع للنصاب لان النصاب باسمه وحكمه يستغنى عن الوقص والوقص باسمه وحكمه لا يستغنى عن النصاب والمال اذا اشتمل على أصل وتبع فاذا هلك منه شئ يصرف الهلاك الى التبع دون الاصل كمال المضاربة اذا كان فيه ربح فهلك شئ منه يصرف الهلاك الى الربح دون رأس المال كذا هذا وعلى هذا اذا حال الحول على ثمانين شاة ثم هلك أربعون منها وبقى أربعون فعليه فى الاربعين الباقية شاة كاملة فى قول أبى حنيفة وأبى يوسف رحمهما الله لان الهلاك يصرف الى العفو أولا عندهما فجعل كان الغنم أربعون من الابتداء وفى قول محمد وزفر عليه فى الباقى نصف شاة لان الواجب فى الكل عندهما وقد هلك النصف فيسقط الواجب بقدره ولو هلك منها عشرون وبقى ستون فعليه فى الباقى شاة عند أبى حنيفة وأبى يوسف وعند محمد وزفر ثلاثة أرباع شاة لما قلنا وعلى هذا مسائل فى الجامع ثم اختلف أصحابنا فيما بينهم فعند أبى حنيفة الواجب فى الدراهم والدنانير وأموال التجارة جزء من النصاب من حيث المعنى لا من حيث الصورة وعند أبى يوسف ومحمد رحمهما الله الواجب هو الجزء منه صورة ومعنى لكن يجوز اقامة غيره مقامه من حيث المعنى ويبطل اعتبار الصورة باذن صاحب الحق وهو الله تعالى وأما فى زكاة السوائم فقد اختلف مشايخنا على قول أبى حنيفة قال بعضهم الواجب هناك أيضا جزء من النصاب من حيث المعنى وذكر المنصوص عليه من خلاف جنس النصاب للتقدير وقال بعضهم الواجب هو المنصوص عليه لا جزء من النصاب لكن من حيث المعنى وعندهما الواجب هو المنصوص عليه صورة ومعنى لكن يجوز اقامة غيره مقامه من حيث المعنى دون الصورة على ما ذكرنا وينبنى على هذا الاصل مسائل الجامع اذا كان لرجل مائتا قفيز حنطة للتجارة تساوى مائتى درهم ولا مال له غير ذلك وحال عليها الحول فان أدى من عينها يؤدى خمسة أقفزة بلا خلاف لانها هى ربع عشر النصاب وهو الواجب على ما مر ولو أراد أن يؤدى القيمة جاز عندنا خلافا للشافعى لكن عند أبى حنيفة فى الزيادة والنقصان جميعا يؤدى قيمتها يوم الحول وهى خمسة دراهم وعندهما فى الفصلين جميعا يؤدى قيمتها يوم الأداء فى النقصان درهمين ونصفا وفى الزيادة عشرة هما يقولان الواجب جزء من النصاب وغير

المنصوص عليه حق لله تعالى غيران الشرع أثبت له ولاية أداء القيمة اما تيسيرا عليه واما نقلا للحق والتيسير له في الأداء دون الواجب وكذا الحاجة الى نقل حق الله تعالى الى مطلق المال وقت الأداء الى الفقير فبقى الواجب الى وقت الأداء فى الذمة عين المنصوص عليه وجزء النصاب ثم عند الأداء ينقل ذلك الى القيمة فتعتبر القيمة يوم النقل كما فى ولد المغرور انه يضمن المغرور قيمته للمالك يوم التضمين لان الولد فى حقه وان علق حر الاصل ففى حق المستحق جعل مملوكا له لحصوله عن مملوكته وانما ينقل عنه حقه الى القيمة يوم الخصومة فكذا ههنا وأبو حنيفة يقول الواجب هو الجزء من النصاب غير ان وجوبه من حيث انه مطلق المال لا من حيث انه جزء من النصاب بدليل انه يجوز أداء الشاة عن خمس من الابل وان لم يكن جزأ منها والتعلق بكونه جزأ للتيسير لا للتحقيق لان الأداء منه أيسر فى الاغلب حتى ان الاداء من غير الجزء لو كان أيسر مال اليه وعند ميله اليه يتبين انه هو الواجب لانه هو مطلق المال وهذا هو الواجب على طريق الاستحقاق وكذا المنصوص عليه معلول بمطلق المال والتعلق به للتيسير بدليل جواز أداء الواحد من الخمس والناقة الكوماء عن بنت مخاض فكان الواجب عند الحول ربع العشر من حيث انه مال والمنصوص عليه من حيث انه مال فوجب اعتبار قيمته يوم الوجوب ولا يعتبر التغير بسبب نقصان السعر لانه لا عبرة به لاسقاط الزكاة الواجبة احتياطا لحق الفقراء وأما فى السوائم اختلف المشايخ على قول أبى حنيفة قال بعضهم يعتبر قيمتها يوم الوجوب كما فى مال التجارة لان الواجب جزء من النصاب من حيث انه مال فى جميع أموال الزكاة وقال بعضهم يوم الاداء كما قالا لان الواجب ثمة هو المنصوص عليه صورة ومعنى ولكن يجوز اقامة غيره مقامه والله أعلم وكذلك الجواب فى مال الزكاة اذا كان جارية تساوى مائتين فى جميع ما ذكرنا من تغير السعر الى زيادة أو نقصان وللمسئلة فروع تعرف فى كتاب الزكاة من الجامع هذا اذا هلك النصاب بعد الحول فاما اذا تصرف فيه المالك فهل يجوز تصرفه عندنا يجوز وعند الشافعى لا وهذا بناء على أصلنا ان التصرف فى مال الزكاة بعد وجوبها جائز عندنا حتى لو باع نصاب الزكاة جاز البيع فى الكل عندنا وأما عند الشافعى فلا يجوز فى قدر الزكاة قولا واحدا وله فى الزيادة على قدر الزكاة قولان وجه قوله ان الواجب جزء من النصاب لما ذكرنا من الدلائل فلا يخلو اما أن يكون وجوبه حقا للعبد كما يقول أو حقا لله تعالى كما يقولون وكل ذلك يمنع من التصرف فيه ولنا ان الزكاة اسم للفعل وهو اخراج المال الى الله وقبل الاخراج لا حق فى المال حتى يمنع نفاذ البيع فيه فينفذ كالعبد اذا جنى جناية فباعه المولى فينفذ بيعه لان الواجب فيه هو فعل الدفع فكان المحل خاليا عن الحق قبل الفعل فنفذ البيع فيه كذا هذا واذا جاز التصرف فى النصاب بعد وجوب الزكاة فيه عندنا فاذا تصرف المالك فيه ينظر ان كان استبدالا بمثله لا يضمن الزكاة وينتقل الواجب اليه يبقى ببقائه ويسقط بهلاكه وان كان استهلاكا يضمن الزكاة ويصير دينا فى ذمته بيان ذلك اذا حال الحول على مال التجارة ووجبت فيه الزكاة فاخرجه المالك عن ملكه بالدراهم والدنانير أو بعرض التجارة فباعه بمثل قيمته لا يضمن الزكاة لانه ما أتلف الواجب بل نقله من محل الى محل مثله اذ المعتبر فى مال التجارة هو المعنى وهو المالية لا الصورة فكان الاول قائما معنى فيبقى الواجب ببقائه ويسقط بهلاكه وكذا لو باعه وحابى بما يتغابن الناس فى مثله لان ذلك مما لا يمكن التحرز عنه فجعل عفوا ولهذا جعل عفوا فى بيع الأب والوصى وان حابى بما لا يتغابن الناس فى مثله يضمن قدر زكاة المحاباة ويكون دينا فى ذمته وزكاة ما بقى يتحول الى العين يبقى ببقائها ويسقط بهلاكها ولو أخرج مال الزكاة عن ملكه بغير عوض أصلا بالهبة والصدقة من غير الفقير والوصية أو بعوض ليس بمال بأن تزوج عليه امرأة أو صالح به من دم العمد أو اختلعت به المرأة يضمن الزكاة فى ذلك كله لان اخراج المال بغير عوض اتلاف له وكذا بعوض ليس بمال وكذا لو أخرجه بعوض هو مال لكنه ليس بمال الزكاة بأن باعه بعبد الخدمة أو ثياب البذلة سواء بقى العوض فى يده أو هلك لانه ابطل المعنى الذى صار المال به مال الزكاة فكان استهلاكا له فى حق الزكاة وكذا لو استأجر به عينا من الاعيان لان المنافع وان كانت مالا فى نفسها لكنها ليست بمال الزكاة لانه لا بقاء لها وكذا لو صرف مال الزكاة الى حوائجه بالاكل والشرب واللبس لوجود حقيقة الاستهلاك

وكذا

وكذا اذا باع مال التجارة بالسوائم على أن يتركها سائمة يضمن الزكاة لان زكاة مال التجارة خلاف زكاة السائمة فيكون استهلاكا ولو كان مال الزكاة سائمة فباعها بخلاف جنسها من الحيوان والعروض والاثمان أو بجنسها يضمن ويصير قدر الزكاة دينا فى ذمته لا يسقط بهلاك ذلك العوض لما ذكرنا ان وجوب الزكاة فى السوائم يتعلق بالصورة والمعنى فبيعها يكون استهلاكا لها لا استبدالا ولو كان مال الزكاة دراهم أو دنانير فاقرضها بعد الحول فتوى المال عنده ذكر فى العيون عن محمد انه لا زكاة عليه لانه لم يوجد منه الاتلاف وكذا لو كان مال الزكاة ثوبا فاعاره فهلك لما قلنا وقالوا فى عبد التجارة اذا قتله عبد خطأ فدفع به ان الثانى للتجارة لانه عوض عن الأول قائم مقامه كانه هو ولو قتله عمدا وصالحه المولى من الدم على عبد أو غيره لم يكن للتجارة لان الثانى ليس بعوض عن الاول بل هو عوض عن القصاص والقصاص ليس بمال وقالوا فيمن اشترى عصيرا للتجارة فصار خمرا ثم صار خلا انه للتجارة لان العارض هو التخمر وأثر التخمر فى زوال صفة التقوم لا غير وقد عادت الصفة بالتخلل فصار مالا متقوما كما كان وكذلك قالوا فى الشاة اذا ماتت فدبغ جلدها ان جلدها يكون للتجارة لما قلنا ولو باع السائمة بعد وجوب الزكاة فيها فان كان المصدق حاضرا ينظر اليها فهو بالخيار ان شاء أخذ قيمة الواجب من البائع وتم البيع فى الكل وان شاء أخذ الواجب من العين المشتراة ويبطل البيع فى القدر المأخوذ وان لم يكن حاضرا وقت البيع فحضر بعد البيع والتفرق عن المجلس فانه لا يأخذ من المشترى ولكنه يأخذ قيمة الواجب من البائع وانما كان كذلك لان بيع السائمة بعد وجوب الزكاة فيها استهلاك لها لما بينا الا ان معنى الاستهلاك بازالة الملك قبل الافتراق عن المجلس ثبت بالاجتهاد اذ المسئلة اجتهادية مختلفة بين الصحابة رضى الله عنهم فللساعى أن يأخذ بأى القولين أفضى اجتهاده اليه فان افضى اجتهاده الى زوال الملك بنفس البيع أخذ قيمة الواجب منه لحصول الاستهلاك وتم البيع فى الكل اذ لم يستحق شئ من المبيع وان أفضى اجتهاده الى عدم الزوال أخذ الواجب من غير المشترى كما قبل البيع ويبطل البيع فى القدر المأخوذ كانه استحق هذا القدر من المبيع فاما بعد الافتراق فقد تأكد زوال الملك لخروجه عن محل الاجتهاد فتأكد الاستهلاك فصار الواجب دينا فى ذمته فهو الفرق وهل يشترط نقل الماشية من موضعها مع افتراق العاقدين بانفسهما لم يشترط ذلك فى ظاهر الرواية وشرطه الكرخى وقال ان حضر المصدق قبل النقل فله الخيار وكذا روى ابن سماعة عن محمد ولو باع طعاما وجب فيه العشر فالمصدق بالخيار ان شاء أخذ من البائع وان شاء أخذ من المشترى سواء حضر قبل الافتراق أو بعده بخلاف الزكاة ووجه الفرق أن تعلق العشر بالعين آكد من تعلق الزكاة بها الا ترى ان العشر لا يعتبر فيه المالك بخلاف الزكاة ولو مات من عليه العشر قبل أدائه من غير وصية يؤخذ من تركته بخلاف الزكاة والله أعلم وهذا الذى ذكرنا ان الواجب أداء جزء من النصاب من حيث المعنى أو من حيث الصورة والمعنى مذهب أصحابنا رحمهم الله فاما عند الشافعى فالواجب أداء عين المنصوص عليه ويبنى عليه ان دفع القيم والابدال فى باب الزكاة والعشر والخراج وصدقة الفطر والنذور والكفارات جائز عندنا وعنده لا يجوز الا أداء المنصوص عليه واحتج بقول النبى صلى الله عليه وسلم فى خمس من الابل السائمة شاة وقوله فى أربعين شاة شاة وكل ذلك بيان لمجمل كتاب الله تعالى وآتوا الزكاة اذ ليس فيه بيان الزكاة فبينه النبى صلى الله عليه وسلم والتحق البيان بمجمل الكتاب فصار كان الله تعالى قال وآتوا الزكاة من كل أربعين شاة شاة وفى خمس من الابل شاة فصارت الشاة واجبة للاداء بالنص ولا يجوز الاشتغال بالتعليل لانه يبطل حكم النص ولهذا لا يجوز اقامة السجود على الخد والذقن مقام السجود على الجبهة والانف والتعليل فيه بمعنى الخضوع لما ذكرنا كذا هذا وصار كالهدايا والضحايا وجواز أداء البعير عن خمس من الابل عندى باعتبار النص وهو قوله صلى الله عليه وسلم خذ من الابل الابل الا ان عند قلة الابل أوجب من خلاف الجنس تيسيرا على أرباب الأموال فاذا سمحت نفسه باداء بعير من الخمس فقد ترك هذا التيسير فجاز بالنص لا بالتعليل ولنا فى المسئلة طريقان أحدهما طريق أبى حنيفة والثانى طريق أبى يوسف ومحمد أما طريق أبى حنيفة فهو ان الواجب أداء جزء من النصاب من حيث المعنى وهو المالية

وأداء القيمة مثل أداء الجزء من النصاب من حيث انه مال وبيان كون الواجب أداء جزء من النصاب ماذكرنا
فى مسئلة التفريط والدليل على ان الجزء من النصاب واجب من حيث انه مال ان تعلق الواجب بالجزء من
النصاب للتيسير ليبقى الواجب ببقائه ويسقط بهلاكه ومعنى التيسير انما يتحقق ان لو تعين الجزء من النصاب للوجوب
من حيث هو مال اذ لو تعلق الوجوب بغير الجزء لبقيت الشركة فى النصاب للفقراء وفيه من العسر والمشقة مالا يخفى
خصوصا اذا كان النصاب من نفائس الاموال نحو الجوارى الحسان والافراس الفارهة للتجارة ونحوها ولا
كذلك اذا كان التعلق به من حيث هو مال لأنه حينئذ كان الاختيار الى رب المال فان رأى أداء الجزء اليه
أيسر أدى الجزء وان رأى أداء غيره أيسر مال اليه فحصل معنى اليسر وبه تبين ان ذكر الشاة فى الحديث
لتقدير المالية لا لتعلق الحكم به وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه رأى فى ابل الصدقة
ناقة كوماء فغضب على المصدق وقال ألم أنهكم عن أخذ كرائم أموال الناس فقال أخذتها ببعيرين من ابل
الصدقة وفى رواية ارتجعتها فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم وأخذ البعير ببعيرين يكون باعتبار
القيمة فدل على صحة مذهبنا وأما طريق أبى يوسف ومحمد فهو ان الواجب عين ما ورد به النص وهو أداء
ربع العشر فى مال التجارة واداء المنصوص عليه فى السوائم صورة ومعنى غير معقول المعنى بل هو تعبد محض
حتى انه سبحانه وتعالى لو أمرنا باتلافه حقا له أو بسببه لفعلنا ولم نعدل عن المنصوص عليه الى غيره غير ان الله تعالى لما
أمر بصرفه الى عباده المحتاجين كفاية لهم وكفايتهم متعلقة بمطلق المال صار وجوب الصرف اليهم معقول المعنى وهو
الكفاية التى تحصل بمطلق المال فصار معلولا بمطلق المال وكان أمره عز وجل أرباب الأموال بالصرف الى الفقير
اعلاما أنه أذن لهم بنقل حقه الثابت فى المنصوص عليه الى مطلق المال كمن له على رجل حنطة ولرجل آخر على
صاحب الدين دراهم فأمر من له الحنطة من عليه الحنطة بأن يقضى دين الدراهم من الذى له عليه وهو الحنطة كان
ذلك اذنا منه اياه بنقل حقه الى الدراهم بأن يستبدل الحنطة بالدراهم وجعل المأمور بالاداء كأنه أدى عين الحق الى
من له الحق ثم استبدل ذلك وصرف الى الآخر ما أمر بالصرف اليه فصار ما وصل الى الفقير معلولا بمطلق المال
سواء كان المنصوص عليه أو غيره جزأ من النصاب أو غيره واداء القيمة اداء مال مطلق مقدر بقيمة المنصوص عليه
بنية الزكاة فيجزئه كما لو أدى واحدا من خمس من الابل بخلاف السجود على الخد والذقن لان معنى القربة فاتت
أصلا ولهذا لا يتنفل به ولا يصار اليه عند العجز وما ليس بقربة لا يقوم مقام القربة وبخلاف الهدايا والضحايا
لان الواجب فيها اراقة الدم حتى لو هلك بعد الذبح قبل التصدق لا يلزمه شئ واراقة الدم ليس بمال فلا يقوم المال
مقامه والله أعلم وأما السوائم من الابل والبقر والغنم أما نصاب الابل فليس فيما دون خمس من الابل زكاة وفى
الخمس شاة وفى العشر شاتان وفى خمسة عشر ثلاث شياه وفى عشرين أربع شياه وفى خمس وعشرين بنت مخاض
وفى ست وثلاثين بنت لبون وفى ست وأربعين حقة وفى احدى وستين جذعة وهى أقصى سن لها مدخل فى الزكاة
والأصل فيه ما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب كتابا الى أبى بكر الصديق رضى الله عنه فكتبه أبو بكر
لأنس وكان فيه وفى أربع وعشرين فما دونها الغنم فى كل خمس ذود شاة فاذا كانت خمسا وعشرين الى خمس
وثلاثين ففيها بنت مخاض فاذا كانت ستا وثلاثين الى خمس وأربعين ففيها بنت لبون فاذا كانت ستا وأربعين الى
ستين ففيها حقة فاذا كانت احدى وستين الى خمس وسبعين ففيها جذعة فاذا كانت ستا وسبعين الى تسعين ففيها بنتا
لبون فاذا كانت احدى وتسعين الى مائة وعشرين ففيها حقتان ولا خلاف فى هذه الجملة الا ما روى عن على رضى
الله عنه انه قال فى خمس وعشرين خمس شياه وفى ست وعشرين بنت مخاض وهذه الرواية لا تكاد تثبت عن على
رضى الله عنه لانها مخالفة للاحاديث المشهورة منها ما روينا من كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الذى كتبه لابى
بكر الصديق رضى الله عنه ومنها كتابه الذى كتبه لعمرو بن حزم وغير ذلك من الاحاديث المشهورة ولانها مخالفة
لاصول الزكوات فى السوائم لان فيها موالاة بين واجبين لا وقص بينهما والأصل فيها أن يكون بين الفرضين وقص

وهذا دليل عدم الثبوت وقد حكي عن سفيان الثوري انه قال كان علي رضى الله عنه أفقه من أن يقول مثل هذا انما هو غلط وقع من رجال علي رضى الله عنه أراد بذلك ان الراوي يجوز أن يكون سمعه يقول في ست وعشرين بنت مخاض وفي خمس وعشرين خمس من الغنم قيمة بنت مخاض فجمع بينهما واختلف العلماء في الزيادة على مائة وعشرين فقال أصحابنا اذا زادت الابل على هذا العدد تستأنف الفريضة ويدار الحساب على الخمسينات في النصاب وعلى الحقاق في الواجب لكن بشرط عود ماقبله من الواجبات والأوقاص بقدر ما يدخل فيه وبيان ذلك اذا زادت الابل على مائة وعشرين فلاشئ في الزيادة حتى تبلغ خمسا فيكون فيها شاة وحقتان وفي العشر شاتان وحقتان وفي خمسة عشر ثلاث شياه وحقتان وفي عشرين أربع شياه وحقتان وفي خمس وعشرين بنت مخاض وحقتان الى مائة وخمسين ففيها ثلاث حقاق في كل خمسين حقة ثم يستأنف الفريضة فلاشئ في الزيادة حتى تبلغ خمسا فيكون فيها شاة وثلاث حقاق وفي العشر شاتان وثلاث حقاق وفي خمس عشرة ثلاث شياه وثلاث حقاق وفي عشرين أربع شياه وثلاث حقاق فاذا بلغت مائة وخمسا وسبعين ففيها بنت مخاض وثلاث حقاق فاذا بلغت مائة وستة وثمانين ففيها بنت لبون وثلاث حقاق الى مائة وستة وتسعين ففيها أربع حقاق الى مائتين فان شاء أدى منها أربع حقاق من كل خمسين حقة وان شاء أدى خمس بنات لبون من كل أربعين بنت لبون ثم يستأنف الفريضة أبدا في كل خمسين كما استؤنفت من مائة وخمسين الى مائتين فيدخل فيها بنت مخاض وبنت لبون وحقة مع الشياه هذا قول أصحابنا وقال مالك اذا زادت الابل على مائة وعشرين واحدة لاتجب في الزيادة شئ الى تسعة بل يجعل تسعة عفوا حتى تبلغ مائة وثلاثين وكذا اذا بلغت مائة وثلاثين فلاشئ في الزيادة الى تسعة وثلاثين ويجعل كل تسعة عفوا وتجب في كل أربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة فيدار النصاب على الخمسينات والأربعينات والواجب على الحقاق وبنات لبون فيجب في مائة وثلاثين حقة وبنتا لبون لانها مرة خمسون ومرتين أربعون وفي مائة وأربعين حقتان وبنت لبون وفي مائة وخمسين ثلاث حقاق وفي مائة وستين أربع بنات لبون وفي مائة وسبعين حقة وثلاث بنات لبون وفي مائة وثمانين حقتان وبنتا لبون وفي مائة وتسعين ثلاث حقاق وبنت لبون الى مائتين فان شاء أدى من المائتين أربع حقاق وان شاء خمس بنات لبون وقال الشافعي مثل قول مالك انه يدار الحساب على الخمسينات والأربعينات في النصب وعلى الحقاق وبنات اللبون في الواجب وانما خالفه في فصل واحد وهو انه قال اذا زادت الابل على مائة وعشرين واحدة ففيها ثلاث بنات لبون احتجاجا بما روى عن عبد الله بن عمر رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب كتاب الصدقات وقرنه بقراب سيفه ولم يخرجه الى عماله حتى قبض ثم عمل به أبو بكر وعمر حتى قبضا وكان فيه اذا زادت الابل على مائة وعشرين ففي كل أربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة غير ان مالكا قال لفظ الزيادة انما تتناول زيادة يمكن اعتبار المنصوص عليه فيها وذلك لا يكون فيما دون العشرة والشافعي قال ان النبي صلى الله عليه وسلم علق هذا الحكم بنفس الزيادة وذلك يحصل بزيادة الواحدة فعندهما يوجب في كل أربعين بنت لبون وهذه الواحدة لتعيين الواجب بها فلا يكون لها حظ من الواجب ثم أعدل الأسنان بنت لبون والحقة فان أدناها بنت مخاض وأعلاها الجذعة فالأعدل هو المتوسط ولنا ماروى عن قيس بن سعد انه قال قلت لابي بكر بن عمرو بن حزم اخرج الى كتاب الصدقات الذى كتبه رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمرو بن حزم فاخرج كتابا في ورقة وفيه فاذا زادت الابل على مائة وعشرين استؤنفت الفريضة فما كان أقل من خمس وعشرين ففيها الغنم في كل خمس ذود شاة وروى هذا المذهب عن علي وابن مسعود رضى الله عنهما وهذا باب لا يعرف بالاجتهاد فيدل على سماعهما من رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى روى عن علي رضى الله عنه انه قال ماعندنا شئ نقرأه الا كتاب الله عز وجل وهذه الصحيفة فيها اسنان الابل أخذتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يجوز أن نخالفها وروى أنه أنفذها الى عثمان فقال له مر سعاتك فليعملوا بها فقال لا حاجة لنا فيها معنا مثلها وما هو خير منها فقد وافق عليا رضى الله عنهما ولان وجوب الحقتين في مائة وعشرين

ثابت باتفاق الاخبار واجماع الامة فلا يجوز اسقاطه الا بمثله وبعد مائة وعشرين اختلفت الآثار فلا يجوز اسقاط ذلك الواجب عند اختلاف الآثار بل يعمل بحديث عمرو بن حزم ويحمل حديث ابن عمر رضي الله عنهما على الزيادة الكثيرة حتى تبلغ مائتين وبه نقول ان في كل أربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة وأما قوله ان الواجب في كل مال من جنسه فنعم اذا احتمل ذلك فلم قلتم ان الزيادة تحتمل الواجب من الجنس فان الزيادة لا يمكن الحاقها بالمائة والعشرين لبقاء الحقتين فيها كما كانت ومع بقاء الحقتين فيها على حالهما لا يمكن البناء فلا تكون الزيادة مع بقاء الحقتين بعد محتملة للايجاب من جنسه فلهذا صرنا الى ايجاب القيمة فيها كما في الابتداء حتى انه لما كان أمكن البناء مع بقاء الحقتين بعد مائة وخمسة وأربعين بنينا فنقلنا من بنات المخاض الى الحقة اذا بلغت مائة وخمسين فلانها ثلاث مرات خمسين فيوجب من كل خمسين حقة والله أعلم

﴿فصل﴾ وأما نصاب البقر فليس في أقل من ثلاثين بقر زكاة وفي كل ثلاثين منها تبيع أو تبيعة ولا شئ في الزيادة الى تسع وثلاثين فاذا بلغت أربعين ففيها مسنة وهذا مما لا خلاف فيه بين الأمة والاصل فيه ماروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لمعاذ حين بعثه الى اليمن في كل ثلاثين من البقر تبيع أو تبيعة وفي كل أربعين مسنة فاما اذا زادت على الاربعين فقد اختلفت الرواية فيه ذكر في كتاب الز[illegible] ومازاد على الاربعين ففي الزيادة بحساب ذلك ولم يفسر هذا الكلام وذكر في كتاب اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى اذا كان له احدى وأربعين بقرة قال أبو حنيفة عليه مسنة وربع عشر مسنة أو ثلث عشر تبيع وهذا يدل على انه لا نصاب عنده في الزيادة على الاربعين وانه تجب فيه الزكاة قل أو كثر بحساب ذلك وروى الحسن عن أبي حنيفة انه لا يجب في الزيادة شئ حتى تبلغ خمسين فاذا بلغت خمسين ففيها مسنة وربع مسنة أو ثلث تبيع وروى أسد بن عمرو عن أبي حنيفة انه قال ليس في الزيادة شئ حتى تكون ستين فاذا كانت ستين ففيها تبيعان أو تبيعتان وهو قول أبي يوسف ومحمد والشافعي فاذا زاد على الستين يدار الحساب على الثلاثينات والاربعينات في النصب وعلى الاتبعة والمسنات في الواجب [illegible] يجعل تسعة بينهما عفوا بلا خلاف فيجب في كل ثلاثين تبيع أو تبيعة وفي كل أربعين مسنة فاذا كانت سبعين ففيها مسنة وتبيع وفي ثمانين مسنتان وفي تسعين ثلاثة أتبعة وفي مائة مسنة وتبيعان وفي مائة وعشرة مسنتان وتبيع وفي مائة وعشرين ثلاث مسنات أو أربعة أتبعة فانها ثلاث مرات أربعين وأربع مرات ثلاثين وعلى هذا الاعتبار يدار الحساب وجه رواية الاصل ان اثبات الوقص والنصاب بالرأى لا سبيل اليه وانما طريق معرفته النص ولا نص فيما بين الاربعين الى الستين فلا سبيل الى اخلاء مال الزكاة عن الزكاة فاوجبنا فيما زاد على الاربعين بحساب ماسبق وجه رواية الحسن ان الاوقاص في البقر تسع تسع بدليل ماقبل الأربعين ومابعد الستين فكذلك فيما بين ذلك لانه ملحق بما قبله أو بما بعده فتجعل التسعة عفوا فاذا بلغت خمسين ففيها مسنة وربع مسنة أو ثلث تبيع لان الزيادة عشرة وهي ثلث ثلاثين وربع أربعين وجه رواية أسد بن عمرو وهي أعدل الروايات ماروى في حديث معاذ رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له لا تأخذ من أوقاص البقر شيأ وفسر معاذ الوقص بما بين الاربعين الى الستين حتى قيل له ماتقول فيما بين الاربعين الى الستين فقال تلك الاوقاص لا شئ فيها ولان مبنى زكاة السائمة على انه لا يجب فيها الاشقاص دفعا للضرر عن أرباب الاموال ولهذا وجب في الابل عند قلة العدد من خلاف الجنس تحرزا عن ايجاب الشقص فكذلك في زكاة البقر لا يجوز ايجاب الشقص والله أعلم

﴿فصل﴾ وأما نصاب الغنم فليس في أقل من أربعين من الغنم زكاة فاذا كانت أربعين ففيها شاة الى مائة وعشرين فاذا كانت مائة واحدى وعشرين ففيها شاتان الى مائتين فاذا زادت واحدة ففيها ثلاث شياه الى أربعمائة فاذا كانت أربعمائة ففيها أربع شياه ثم في كل مائة شاة وهذا قول عامة العلماء وقال الحسن بن حي اذا زادت على ثلثمائة واحدة ففيها أربع شياه وفي أربعمائة خمس شياه والصحيح قول العامة لما روى في

حديث

حديث أنس ان أبابكر الصديق رضى الله عنه كتب له كتاب الصدقات الذى كتبه له رسول الله صلى الله عليه وسلم
وفيه وفى أربعين من الغنم شاة وفى مائة وواحدة وعشرين شاتان وفى مائتين وواحدة ثلاث شياه الى أربعمائة
ففيها أربع شياه وطريق معرفة النصب التوقيف دون الرأى والاجتهاد والله أعلم هذا الذى ذكرنا اذا كانت
السوائم لواحد فاما اذا كانت مشتركة بين اثنين فقد اختلف فيه قال أصحابنا انه يعتبر فى حال الشركة ما يعتبر فى حال
الانفراد وهو كمال النصاب فى حق كل واحد منهما فان كان نصيب كل واحد منهما يبلغ نصابا تجب الزكاة والا فلا وقال
الشافعى اذا كانت أسباب الاسامة متحدة وهو أن يكون الراعى والمرعى والماء والمراح والكلب واحدا والشريكان
من أهل وجوب الزكاة عليهما يجعل مالهما كمال واحد وتجب عليهما الزكاة وان كان كل واحد منهما لو انفرد لا تجب
عليه واحتج بما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال لا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة
وما كان بين خليطين فانهما يتراجعان بالسوية فقد اعتبر النبى صلى الله عليه وسلم الجمع والتفريق حيث نهى عن
جمع المتفرق وتفريق المجتمع وفى اعتبار حال الجمع بحال الانفراد فى اشتراط النصاب فى حق كل واحد من الشريكين
ابطال معنى الجمع وتفريق المجتمع (ولنا) ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال ليس فى سائمة المرء المسلم
اذا كانت أقل من أربعين صدقة نفى وجوب الزكاة فى أقل من أربعين مطلقا عن حال الشركة والانفراد فدل ان
كمال النصاب فى حق كل واحد منهما شرط الوجوب وأما الحديث فقوله صلى الله عليه وسلم لا يجمع بين متفرق
ودليلنا أن المراد منه التفرق فى الملك لا فى المكان لاجماعنا على ان النصاب الواحد اذا كان فى مكانين تجب الزكاة
فيه فكان المراد منه التفرق فى الملك ومعناه اذا كان الملك متفرقا لا يجمع فيجعل كانه لواحد لاجل الصدقة كخمس
من الابل بين اثنين أو ثلاثين من البقر أو أربعين من الغنم حال عليهما الحول وأراد المصدق أن يأخذ منها الصدقة
و يجمع بين الملكين و يجعلهما كملك واحد ليس له ذلك وكثمانين من الغنم بين اثنين حال عليهما الحول انه يجب فيها
شاتان على كل واحد منهما شاة ولو أرادا أن يجمعا بين الملكين فيجعلاهما ملكا واحدا خشية الصدقة فيعطيا المصدق
شاة واحدة ليس لهما ذلك لتفرق ملكيهما فلا يعد كان الجمع لاجل الزكاة وقوله ولا يفرق بين مجتمع أى فى الملك كرجل
له ثمانون من الغنم فى مرعيين مختلفتين انه يجب عليه شاة واحدة ولو أراد المصدق أن يفرق المجتمع فيجعلها كانها
لرجلين فيأخذ منها شاتين ليس له ذلك لان الملك مجتمع فلا يملك تفريقه وكذا لو كان له أربعون من الغنم فى مرعيين
مختلفتين تجب عليه الزكاة لان الملك مجتمع فلا يجعل كالمتفرقين فى الملك خشية الصدقة أو يحتمل ما قلنا فيحمل
عليه عملا بالدليلين بقدر الامكان وبيان هذه الجملة اذا كان خمس من الابل بين اثنين حال عليهما الحول لا زكاة فيها
على أحدهما عندنا لان نصابه ناقص وعنده يجب عليهما شاة ولو كانت الابل عشرا فعلى كل واحد منهما
شاة بلا خلاف لكمال نصاب كل واحد منهما وكذا لو كانت خمسة عشر عندنا وعنده ثلاث شياه ولو كانت
عشرين فعلى كل واحد منهما شاتان لان نصاب كل واحد منهما كامل ولو كانت خمسا وعشرين فكذلك عندنا
وعنده يجب عليهما بنت مخاض ولو كان النصاب ثلاثين من البقر فلا زكاة فيه عندنا وعنده يجب فيها تبيع
عليهما ولو كانت ستين ففيها تبيعان على كل واحد منهما تبيع بلا خلاف وكذلك أربعون من الغنم بين اثنين
لا شئ عليهما عندنا وعنده شاة واحدة عليهما ولو كانت ثمانين فعلى كل واحد منهما شاة عندنا وعنده عليهما
شاة واحدة ولو كان بينه وبين رجل شاة و بينه و بين رجل آخر تمام ثمانين وذلك تسعة وسبعون شاة ذكر
القدورى فى شرحه مختصر الكرخى ان على قول أبى يوسف عليه الزكاة وعلى قول زفر لا زكاة عليه وذكر
القاضى فى شرحه مختصر الطحاوى ان على قول أبى حنيفة ومحمد وزفر لا زكاة عليه بخلاف ما اذا كان
الثمانون بينه و بين رجل واحد وفى قول أبى يوسف عليه الزكاة كما اذا كان الثمانون بينه و بين رجل واحد وجه
قول من قال بالوجوب ان الزكاة تجب عند كمال النصاب وفى ملكه نصاب كامل فتجب فيه الزكاة كما لو كانت
مشتركة بينه و بين رجل واحد وجه قول من قال لا يجب انه لو قسم لا يصيبه نصاب كامل لانه لا يملك من شاة

واحدة الا نصفها فلا يكمل النصاب فلا تجب الزكاة وكذلك ستون من البقر أو عشر من الابل اذا كانت مشتركة على الوجه الذى وصفنا فهو على ما ذكرنا من الاختلاف وكل جواب عرفته فى السوائم المشتركة فهو الجواب فى الذهب والفضة وأموال التجارة وقد ذكرنا فيما تقدم وذكر الطحاوى وكذلك الزروع وهذا محمول على مذهب أبى يوسف ومحمد لان النصاب عندهما شرط لوجوب العشر وذلك خمسة أوسق فاما على مذهب أبى حنيفة لا يستقيم لان النصاب ليس بشرط لوجوب العشر بل يجب فى القليل والكثير ثم اذا حضر المصدق بعد تمام الحول على المال المشترك بينهما فانه يأخذ الصدقة منه اذا وجد فيه واجبا على الاختلاف ولا ينتظر القسمة لان اشتراكهما على علمهما بوجوب الزكاة فى المال المشترك وان المصدق لا يميزله المال فيكون أذن من كل واحد منهما باخذ الزكاة من ماله دلالة ثم اذا أخذ ينظر ان كان المأخوذ حصة كل واحد منهما لاغير بأن كان المال بينهما على السوية فلا تراجع بينهما لان ذلك القدر كان واجبا على كل واحد منهما بالسوية وان كانت الشركة بينهما على التفاوت فاخذ من أحدهما زيادة لأجل صاحبه فانه يرجع على صاحبه بذلك القدر وبيان ذلك اذا كان ثمانون من الغنم بين رجلين فأخذ المصدق منها شاتين فلا تراجع ههنا لان الواجب على كل واحد منهما بالسوية وهو شاة فلم يأخذ من كل واحد منهما الا قدر الواجب عليه فليس له أن يرجع بشئ ولو كانت الثمانون بينهما أثلاثا يجب فيها شاة واحدة على صاحب الثلثين لكمال نصابه وزيادة ولا شئ على صاحب الثلث لنقصان نصابه فاذا حضر المصدق وأخذ من عرضها شاة واحدة يرجع صاحب الثلث على صاحب الثلثين بثلث قيمة الشاة لان كل شاة بينهما أثلاثا فكانت الشاة المأخوذة بينهما أثلاثا فقد أخذ المصدق من نصيب صاحب الثلث ثلث شاة لاجل صاحب الثلثين فكان له أن يرجع بقيمة الثلث وكذلك اذا كان مائة وعشرون من الغنم بين رجلين لاحدهما ثلثاها وللآخر ثلثها ووجب على كل واحد منهما شاة فجاء المصدق وأخذ من عرضها شاتين كان لصاحب الثلثين أن يرجع على صاحب الثلث بقيمة ثلث شاة لان كل شاة بينهما أثلاثا ثلثاها لصاحب الثمانين والثلث لصاحب الاربعين فكانت الشاتان المأخوذتان بينهما أثلاثا لصاحب الثلثين شاة وثلث شاة ولصاحب الثلث ثلثا شاة والواجب عليه شاة كاملة فاخذ المصدق من نصيب صاحب الثلثين شاة وثلث شاة ومن نصيب صاحب الثلث ثلثى شاة فقد صار آخذا من نصيب صاحب الثلثين ثلث شاة لاجل زكاة صاحب الثلث فيرجع صاحب الثلثين على صاحب الثلث بقيمة ثلث شاة وهذا والله أعلم معنى قوله صلى الله عليه وسلم وما كان بين الخليطين فانهما يتراجعان بالسوية

﴿ فصل ﴾ وأما صفة نصاب السائمة فله صفات منها أن يكون معدا للاسامة وهو أن يسيمها للدر والنسل لما ذكرنا ان مال الزكاة هو المال النامى وهو المعد للاستنماء والنماء فى الحيوان بالاسامة اذ بها يحصل النسل فيزداد المال فان اسيمت للحمل أو الركوب أو اللحم فلا زكاة فيها ولو اسيمت للبيع والتجارة ففيها زكاة مال التجارة لا زكاة السائمة ثم السائمة هى الراعية التى تكتفى بالرعى عن العلف و يمونها ذلك ولا تحتاج الى أن تعلف فان كانت تسام فى بعض السنة وتعلف وتمان فى البعض يعتبر فيه الغالب لان للاكثر حكم الكل ألا ترى ان أهل اللغة لا يمتنعون من اطلاق اسم السائمة على ما تعلف زمانا قليلا من السنة ولان وجوب الزكاة فيها لحصول معنى النماء وقلة المؤنة لان عند ذلك يتيسر الاداء فيحصل الاداء عن طيب نفس وهذا المعنى يحصل اذا اسيمت فى أكثر السنة ومنها أن يكون الجنس فيه واحدا من الابل والبقر والغنم سواء اتفق النوع والصفة أو اختلفا فتجب الزكاة عند كمال النصاب من كل جنس من السوائم وسواء كانت كلها ذكورا أو اناثا أو مختلطة وسواء كانت من نوع واحد أو أنواع مختلفة كالعراب والبخاتى فى الابل والجواميس فى البقر والضأن والمعز فى الغنم لان الشرع ورد بنصابها باسم الابل والبقر والغنم فاسم الجنس يتناول جميع الانواع بأى صفة كانت كاسم الحيوان وغير ذلك وسواء كان متولدا من الاهلى أو من أهلى ووحشى بعد ان كان الام أهليا كالمتولد من الشاة والظبى اذا كان أمه شاة والمتولد من البقر الاهلى والوحشى اذا كان أمه أهلية فتجب فيه الزكاة و يكمل به النصاب عندنا وعند الشافعى

لا زكاة

لازكاة فيه وجه قوله ان الشرع ورد باسم الشاة بقوله فى أربعين شاة شاة وهذا وان كان شاة بالنسبة الى الام فليس بشاة بالنسبة الى الفحل فلا يكون شاة على الاطلاق فلا يتناوله النص (ولنا) ان جانب الام راجح بدليل ان الولد يتبع الأم فى الرق والحرية ولما نذكر فى كتاب العتاق ان شاء الله تعالى ومنها السن وهو أن تكون كلها مسان أو بعضها فان كان كلها صغارا فصلانا أو حملانا أو عجاجيل فلا زكاة فيها وهذا قول أبى حنيفة ومحمد وكان أبو حنيفة يقول أولا يجب فيها ما يجب فى الكبار وبه أخذ زفر ومالك ثم رجع وقال يجب فيها واحدة منها وبه أخذ أبو يوسف والشافعى ثم رجع وقال لا يجب فيها شئ واستقر عليه وبه أخذ محمد واختلفت الرواية عن أبى يوسف فى زكاة الفصلان فى رواية قال لا زكاة فيها حتى تبلغ عددا لو كانت كبارا تجب فيها واحدة منها وهو خمسة وعشرون وفى رواية قال فى الخمس خمس فصيل وفى العشر خمسا فصيل وفى خمسة عشر ثلاثة أخماس فصيل وفى عشرين أربعة أخماس فصيل وفى خمس وعشرين واحدة منها وفى رواية قال فى الخمس ينظر الى قيمة شاة وسط والى قيمة خمس فصيل فيجب أقلهما وفى العشر ينظر الى قيمة شاتين والى قيمة خمسى فصيل فيجب أقلهما وفى خمسة عشر ينظر الى قيمة ثلاث شياه والى قيمة ثلاثة اخماس فصيل فيجب اقلهما وفى عشرين ينظر الى قيمة أربعة شياه والى قيمة أربعة أخماس فصيل فيجب أقلهما وفى خمس وعشرين يجب واحدة منها وعلى رواياته كلها قال لا تجب فى الزيادة على خمس وعشرين شئ حتى تبلغ العدد الذى لو كانت كبارا يجب فيها اثنان وهو ستة وسبعون ثم لا يجب فيها شئ حتى تبلغ العدد الذى لو كانت كبارا يجب فيها ثلاثة وهو مائة وخمسة وأربعون واحتج زفر بعموم قول النبى صلى الله عليه وسلم فى خمس وعشرين من الابل بنت مخاض وقوله فى ثلاثين من البقر تبيع أو تبيعة من غير فصل بين الكبار والصغار وبه تبين ان المراد من الواجب فى قوله فى خمس من الابل شاة وفى قوله فى أربعين شاة شاة هو الكبيرة لا الصغيرة ولأبى يوسف انه لا بد من الايجاب فى الصغار لعموم قوله صلى الله عليه وسلم فى خمس من الابل شاة وفى أربعين شاة شاة لكن لا سبيل الى ايجاب المسنة لقول النبى صلى الله عليه وسلم للسعاة اياكم وكرائم أموال الناس وقوله لا تأخذوا من حزرات الأموال ولكن خذوا من حواشيها وأخذ الكبار من الصغار أخذ من كرائم الأموال وحزراتها وانه منهى ولان مبنى الزكاة على النظر من الجانبين جانب الملاك وجانب الفقراء الا ترى ان الواجب هو الوسط وما كان ذلك الا مراعاة الجانبين وفى ايجاب المسنة اضرار بالملاك لان قيمتها قد تزيد على قيمة النصاب وفيه اجحاف بأرباب الأموال وفى نفى الوجوب رأسا اضرار بالفقراء فكان العدل فى ايجاب واحدة منها وقد روى عن أبى بكر الصديق رضى الله عنه انه قال لو منعونى عناقا مما كانوا يؤدونه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم والعناق هى الأنثى الصغيرة من أولاد المعز فدل ان أخذ الصغار زكاة كان أمرا ظاهرا فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولأبى حنيفة ومحمد ان نصب النصاب بالرأى ممتنع وانما يعرف بالنص والنص انما ورد باسم الابل والبقر والغنم وهذه الأسامى لا تتناول الفصلان والحملان والعجاجيل فلم يثبت كونها نصابا وعن أبى بن كعب انه قال وكان مصدق رسول الله صلى الله عليه وسلم فى عهدى ان لا آخذ من راضع اللبن شيأ واما قول الصديق رضى الله عنه لو منعونى عناقا فقد روى عنه انه قال لو منعونى عقالا وهو صدقة عام أو الحبل الذى يعقل به الصدقة فتعارضت الرواية فيه فلم يكن حجة ولئن ثبت فهو كلام تمثيل لا تحقيق أى لو وجبت هذه ومنعوها لقاتلتهم واما صورة هذه المسئلة فقد تكلم المشايخ فيها لانها مشكلة اذ الزكاة لا تجب قبل تمام الحول وبعد تمامه لا يبقى اسم الفصيل والحمل والعجول بل تصير مسنة قال بعضهم الخلاف فى ان الحول هل ينعقد عليها وهى صغار او يعتبر انعقاد الحول عليها اذا كبرت وزالت صفة الصغر عنها وقال بعضهم الخلاف فيما اذا كان له نصاب من النوق فمضى عليها ستة أشهر أو أكثر فولدت أولادا ثم ماتت الأمهات وتم الحول على الاولاد وهى صغار هل تجب الزكاة فى الاولاد أم لا وعلى هذا الاختلاف اذا كان له مسنات فاستفاد فى خلال الحول صغارا ثم هلكت المسنات وبقى المستفاد انه هل تجب الزكاة فى المستفاد فهو على ما ذكرنا والى هذا أشار محمد رحمه الله تعالى فى الكتاب فيمن كان له أربعون حملا وواحدة مسنة

فهلكت المسنة وتم الحول على الحملان انه لا يجب شئ عند أبى حنيفة ومحمد وعند أبى يوسف تجب واحدة منها
وعند زفر تجب مسنة هذا اذا كان الكل صغارا فاما اذا اجتمعت الصغار والكبار وكان واحد منها كبيرا فان
الصغار تعد ويجب فيها ما يجب فى الكبار وهو المسنة بلا خلاف لما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال
وتعد صغارها وكبارها وروى ان الناس شكوا الى عمر عامله وقالوا انه يعد علينا السخلة ولا يأخذ ها منا فقال عمر
أليس يترك لكم الربى والماخض والاكيلة وفحل الغنم ثم قال عدها ولو راح بها الراعى على كفه ولا تأخذها منهم
ولانها اذا كانت مختلطة بالكبار أو كان فيها كبير دخلت تحت اسم الابل والبقر والغنم فتدخل تحت عموم النصوص
فيجب فيها ما يجب فى الكبار ولانه اذا كان فيها مسنة كانت تبعا للمسنة فيعتبر الاصل دون التبع فان كان واحد
منها مسنة فهلكت المسنة بعد الحول سقطت الزكاة عند أبى حنيفة ومحمد وعند أبى يوسف تجب فى الصغار زكاتها
بقدرها حتى لو كانت حملانا يجب عليه تسعة وثلاثون جزأ من أربعين جزأ من الحمل لان عندهما وجوب الزكاة
فى الصغار لاجل الكبار تبعا لها فكانت أصلا فى الزكاة فهلاكها كهلاك الجميع وعنده الصغار أصل فى النصاب
والواجب واحد منها وانما الفصل على الحمل الواحد باعتبار المسنة فهلاكها يسقط الفصل لا أصل الواجب
ولو هلكت الحملان وبقيت المسنة يؤخذ قسطها من الزكاة وذلك جزأ من أربعين جزأ من المسنة لان المسنة
كانت سبب زكاة نفسها وزكاة تسعة وثلاثين سواها لان كل الفريضة كانت فيها لكن أعطى الصغار حكم
الكبار تبعا لها فصارت الصغار كانها كبار فاذا هلكت الحملان هلكت بقسطها من الفريضة وبقيت المسنة
بقسطها من الفريضة وهو ماذكرنا ثم الاصل حال اختلاط الصغار بالكبار انه تجب الزكاة فى الصغار تبعا للكبار
اذا كان العدد الواجب فى الكبار موجودا فى الصغار فى قولهم جميعا فاذا لم يكن عدد الواجب فى الكبار كله
موجودا فى الصغار فانها تجب بقدر الموجود على أصل أبى حنيفة ومحمد بيان ذلك اذا كان له مسنتان ومائة وتسعة
عشر حملا يجب فيها مسنتان بلا خلاف لان عدد الواجب موجود فيه وان كان له مسنة واحدة ومائة وعشرون
حملا أخذت تلك المسنة لا غير فى قول أبى حنيفة ومحمد وعند أبى يوسف تؤخذ المسنة وحمل وكذلك ستون من
العجاجيل فيها تبيع عند أبى حنيفة ومحمد يؤخذ التبيع لا غير وعند أبى يوسف يؤخذ التبيع وعجول وكذلك
ستة وسبعون من الفصلان فيها بنت لبون انها تؤخذ فحسب فى قولهما وعند أبى يوسف تؤخذ بنت لبون
وفصيل لان الوجوب لا يتعلق بالصغار أصلا عندهما وعنده يتعلق بها والله أعلم

❁ فصل ❁ واما مقدار الواجب فى السوائم فقد ذكرناه فى بيان مقدار نصاب السوائم من الابل والبقر والغنم وهو
الأسنان المعروفة من بنت المخاض وبنت اللبون والحقة والجذعة والتبيع والمسنة والشاة ولا بد من معرفة معانى
هذه الاسماء فبنت المخاض هى التى تمت لها سنة ودخلت فى الثانية سميت بذلك لان أمها صارت حاملا بولد آخر
بعدها والماخض اسم للحامل من النوق وبنت اللبون هى التى تمت لها سنتان ودخلت فى الثالثة سميت بذلك لان
أمها حملت بعدها وولدت فصارت ذات لبن واللبون هى ذات اللبن والحقة هى التى تمت لها ثلاث سنين وطعنت
فى الرابعة سميت بذلك امالاستحقاقها الحمل والركوب او لاستحقاقها الضراب والجذعة هى التى تمت لها أربع
سنين وطعنت فى الخامسة ولا اشتقاق لاسمها والذكور منها ابن مخاض وابن لبون وحق وجذع ووراء هذه
اسنان من الابل من الثنى والسديس والبازل لكن لا مدخل لها فى باب الزكاة فلا معنى لذكر معانيها فى كتب الفقه
والتبيع الذى تم له حول ودخل فى الثانى والأنثى منه التبيعة والمسنة التى تمت لها سنتان وطعنت فى الثالثة والذكر
منه المسن وأما الشاة فذكر فى الأصل عن أبى حنيفة انه لا يجوز الا الثنى فصاعدا والثنى من الشاة هى التى دخلت
فى السنة الثانية وروى الحسن عن أبى حنيفة انه يجوز الجذع من الضأن والثنى من المعز وهو قول أبى يوسف ومحمد
والشافعى وماذكره الطحاوى يقتضى أن يجوز أخذ الجذع من الضأن والثنى من المعز لانه قال ولا يؤخذ فى
الصدقة الا ما يجوز فى الأضحية والجذع من الضأن يجوز فى الأضحية وقول الطحاوى يؤيد رواية الحسن والجذع

من الغنم الذى أتى عليه ستة أشهر وقيل الذى أتى عليه أكثر السنة ولا خلاف فى انه لا يجوز من المعز الا الثنى وجه رواية الحسن ماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال انما حقنا فى الجذعة والثنية ولان الجذع يجوز فى الاضاحى فلأن يجوز فى الزكاة أولى لان الأضحية أكثر شروطا من الزكاة فالجواز هناك يدل على الجواز ههنا من طريق الأولى وجه ظاهر الرواية ماروى عن على رضى الله عنه انه قال لا يجزئ فى الزكاة الا الثنى من المعز فصاعدا ولم يرو عن غيره من الصحابة خلافه فيكون اجماعا من الصحابة مع ما ان هذا باب لا يدرك بالاجتهاد فالظاهر انه قال ذلك سماعا من رسول الله صلى الله عليه وسلم والله أعلم

﴿ فصل ﴾ وأما صفة الواجب فى السوائم فالواجب فيها صفات لا بد من معرفتها منها الأنوثة فى الواجب فى الابل من جنسها من بنت المخاض و بنت اللبون والحقة والجذعة ولا يجوز الذكور منها وهو ابن المخاض وابن اللبون والحق والجذع الا بطريق القيمة لان الواجب فيها انما عرف بالنص والنص ورد فيها بالاناث فلا يجوز الذكور الا بالتقويم لان دفع القيم فى باب الزكاة جائز عندنا وأما فى البقر فيجوز فيها الذكر والأنثى لورود النص بذلك وهو قول النبى صلى الله عليه وسلم وفى ثلاثين من البقر تبيع أو تبيعة وكذا فى الابل فيما دون خمس وعشرين لان النص ورد باسم الشاة وانها تقع على الذكر والأنثى وكذا فى الغنم عندنا يجوز فى زكاتها الذكر والانثى وقال الشافعى لا يجوز الذكر الا اذا كانت كلها ذكورا وهذا فاسد لان الشرع ورد فيها باسم الشاة قال النبى صلى الله عليه وسلم فى أربعين شاة شاة واسم الشاة يقع على الذكر والأنثى فى اللغة ومنها أن يكون وسطا فليس للساعى أن يأخذ الجيد ولا الردىء الا من طريق التقويم برضا صاحب المال لما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال للسعاة اياكم وحزرات أموال الناس وخذوا من أوساطها وروى انه قال للساعى اياك وكرائم أموال الناس وخذ من حواشيها واتق دعوة المظلوم فانها ليس بينها وبين الله حجاب وفى الخبر المعروف انه رأى فى ابل الصدقة ناقة كوماء فغضب على الساعى وقال ألم أنهكم عن أخذ كرائم أموال الناس حتى قال الساعى أخذتها ببعيرين يا رسول الله ولان مبنى الزكاة على مراعاة الجانبين وذلك فى أخذ الوسط لما فى أخذ الخيار من الاضرار بأرباب الأموال وفى أخذ الارذال من الاضرار بالفقراء فكان نظر الجانبين فى أخذ الوسط والوسط هو أن يكون ادون من الأرفع وأرفع من الادون كذا فسره محمد فى المنتقى ولا يؤخذ فى الصدقة الربى بضم الراء ولا الماخض ولا الاكيلة ولا فحل الغنم قال محمد الربى التى تربى ولدها والاكيلة التى تسمن للاكل والماخض التى فى بطنها ولد ومن الناس من طعن فى تفسير محمد الربى والاكيلة وزعم أن الربى المرباة والاكيلة المأكولة وطعنهم مردود عليه وكان من حقه تقليد محمد اذ هو كما كان اماما فى الشريعة كان اماما فى اللغة واجب التقليد فيها كتقليد نقلة اللغة كأبى عبيد والاصمعى والخليل والكسائى والفراء وغيرهم وقد قلده أبو عبيد القاسم بن سلام مع جلالة قدره واحتج بقوله وسئل أبو العباس ثعلب عن الغزالة فقال هى عين الشمس ثم قال أما ترى ان محمد بن الحسن قال لغلامه يوما انظر هل دلكت الغزالة يعنى الشمس وكان ثعلب يقول محمد بن الحسن عندنا من أقران سيبويه وكان قوله حجة فى اللغة فكان على الطاعن تقليده فيها كيف وقد ذكر صاحب الديوان ومجمل اللغة ما يوافق قوله فى الربى قال صاحب الديوان الربى التى وضعت حديثا أى هى قريبة العهد بالولادة وقال صاحب المجمل الربى الشاة التى تحبس فى البيت للبن فهى مربية لا مرباة والاكيلة وان فسرت فى بعض كتب اللغة بما قاله الطاعن لكن تفسير محمد أولى وأوفق للأصول لان الاصل أن المفعول اذا ذكر بلفظ فعيل يستوى فيه الذكر والانثى ولا يدخل فيه هاء التأنيث يقال امرأة قتيل وجريح من غير هاء التأنيث فلو كانت الاكيلة المأكولة لما أدخل فيها الهاء على اعتبار الاصل ولما أدخل الهاء دل انها ليست باسم للمأكولة بل لما اعد للاكل كالاضحية انها اسم لما أعد للتضحية والله أعلم وسواء كان النصاب من نوع واحد أو من نوعين كالضأن والمعز والبقر والجواميس والعراب والبخت أن المصدق يأخذ منها واحدة وسطا على التفسير الذى ذكرنا وقال الشافعى فى أحد قوليه يأخذ من الغالب وقال فى القول الآخر انه يجمع بين قيمة شاة من الضأن وشاة من المعز و ينظر فى

نصف القيمتين فيأخذ شاة بقيمة ذلك من أى النوعين كانت وهو غير سديد لما روينا عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن أخذ كرائم أموال الناس وحرزاتها وأمر بأخذ أوساطها من غير فصل بين ما اذا كان النصاب من نوع واحد أو نوعين ولو كان له خمس من الابل كلها بنات مخاض أو كلها بنات لبون أو حقاق أو جذاع ففيها شاة وسط لقوله صلى الله عليه وسلم فى خمس من الابل شاة وان كانت عجافا فان كان فيها ابنت مخاض وسط وأعلى سنا منها ففيها أيضا شاة وسط وكذلك ان كانت خمسا وعشرين ففيها ابنت مخاض وسط أنه يجب فيها ابنت مخاض وتؤخذ تلك لقوله صلى الله عليه وسلم فى خمس وعشرين من الابل بنت مخاض وان كانت جيدة لا يأخذ المصدق الجيدة ولكن يأخذ قيمة بنت مخاض وسط وان أخذ الجيدة يرد الفضل وان كانت كلها عجافا ليس فيها ابنت مخاض ولا ما يساوى قيمتها قيمة بنت مخاض بل قيمتها دون قيمة بنت مخاض أوساط ففيها شاة بقدرها وطريق معرفة ذلك أن تجعل بنت مخاض وسطا حكما فى الباب فينظر الى قيمتها والى قيمة أفضلها من النصاب ان كانت قيمة بنت مخاض وسط مثلا مائة درهم وقيمة أفضلها خمسين تجب شاة قيمتها قيمة نصف شاة وكذلك لو كان التفاوت أكثر من النصف أو أقل فكذلك يجب على قدره وهى من مسائل الزيادات تعرف هنالك ثم اذا وجب الوسط فى النصاب فلم يوجد الوسط ووجد سن أفضل منه أو دونه قال محمد فى الاصل ان المصدق بالخيار ان شاء أخذ قيمة الواجب وان شاء أخذ الادون وأخذ تمام قيمة الواجب من الدراهم وقيل ينبغى أن يكون الخيار لصاحب السائمة ان شاء دفع القيمة وان شاء دفع الافضل واسترد الفضل من الدراهم وان شاء دفع الادون ودفع الفضل من الدراهم لان دفع القيمة فى باب الزكاة جائز عندنا والخيار فى ذلك لصاحب المال دون المصدق وانما يكون الخيار للمصدق فى فصل واحد وهو ما اذا أراد صاحب المال أن يدفع بعض العين لاجل الواجب فالمصدق بالخيار بين أنه لا يأخذ وبين أنه يأخذ بأن كان الواجب بنت لبون فأراد صاحب المال أن يدفع بعض الحقة بطريق القيمة أو كان الواجب حقة فأراد أن يدفع بعض الجذعة بطريق القيمة فالمصدق بالخيار ان شاء قبل وان شاء لم يقبل لما فيه من تشقيص العين والشقص فى الاعيان عيب فكان له أن لا يقبل فاما فيما سوى ذلك فلا خيار له وليس له أن يمتنع من القبول والله أعلم

﴿فصل﴾ وأما حكم الخيل فجملة الكلام فيه ان الخيل لا تخلو اما أن تكون علوفة أو سائمة فان كانت علوفة بأن كانت تعلف للركوب أو للحمل أو للجهاد فى سبيل الله فلا زكاة فيها لانها مشغولة بالحاجة ومال الزكاة هو المال النامى الفاضل عن الحاجة لما بينا فيما تقدم وان كانت تعلف للتجارة ففيها الزكاة بالاجماع لكونها مالا ناميا فاضلا عن الحاجة لان الاعداد للتجارة دليل النماء والفضل عن الحاجة وان كانت سائمة فان كانت تسام للركوب والحمل أو للجهاد والغزو فلا زكاة فيها لما بينا وان كانت تسام للتجارة ففيها الزكاة بلا خلاف وان كانت تسام للدر والنسل فان كانت مختلطة ذكورا واناثا فقد قال أبو حنيفة تجب الزكاة فيها قولا واحدا وصاحبها بالخيار ان شاء أدى من كل فرس دينارا وان شاء قومها وأدى من كل مائتى درهم خمسة دراهم وان كانت اناثا منفردة ففيها روايتان عنه ذكرهما الطحاوى وان كانت ذكورا منفردة ففيها روايتان عنه أيضا ذكرهما الطحاوى فى الآثار وقال أبو يوسف ومحمد لا زكاة فيها كيفما كانت وبه أخذ الشافعى احتجوا بما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق الا أن فى الرقيق صدقة الفطر وروى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال ليس على المسلم فى عبده ولا فى فرسه صدقة وكل ذلك نص فى الباب ولان زكاة السائمة لا بد لها من نصاب مقدر كالابل والبقر والغنم والشرع لم يرد بتقدير النصاب فى السائمة منها فلا يجب فيها زكاة السائمة كالحمير ولابى حنيفة ما روى عن جابر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال فى كل فرس سائمة دينار وليس فى الرابطة شئ وروى أن عمر بن الخطاب كتب الى أبى عبيدة بن الجراح رضى الله عنه فى صدقة الخيل أن خير أربابها فان شاؤا ادوا من كل فرس دينارا والا قومها وخذ من كل مائتى درهم خمسة دراهم وروى

عن السائب بن زيد رضى الله عنه أن عمر رضى الله عنه لما بعث العلاء بن الحضرمى الى البحرين أمره أن يأخذ من كل فرس شاتين أو عشرة دراهم ولانها مال نام فاضل عن الحاجة الأصلية فتجب فيها الزكاة كما لو كانت للتجارة وأما قول النبى صلى الله عليه وسلم عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق فالمراد منها الخيل المعدة للركوب والغزو لا للاسامة بدليل أنه فرق بين الخيل و بين الرقيق والمراد منها عبيد الخدمة الا ترى أنه أوجب فيها صدقة الفطر وصدقة الفطر انما تجب فى عبيد الخدمة أو يحمل ماذكرنا فيعمل عليه عملا بالدليلين بقدر الامكان وهو الجواب عن تعلقهم بالحديث الآخر وأما اذا كان الكل اناثا أو ذكورا فوجه رواية الوجوب الاعتبار بسائر السوائم من الابل والبقر والغنم أنه تجب الزكاة فيها وان كان كلها اناثا أو ذكورا كذا ههنا والصحيح أنه لا زكاة فيها لما ذكرنا أن مال الزكاة هو المال النامى ولا نماء فيها بالدر والنسل ولا بزيادة اللحم لان لحمها غير مأكول عنده بخلاف الابل والبقر والغنم لان لحمها مأكول فكان زيادة اللحم فيها بالسمن بمنزلة الزيادة بالدر والنسل والله أعلم وأما البغال والحمير فلا شئ فيها وان كانت سائمة لان المقصود منها الحمل والركوب عادة لا الدر والنسل لكنها قد تسام فى غير وقت الحاجة لدفع مؤنة العلف وان كانت للتجارة تجب الزكاة فيها

﴿فصل﴾ وأما بيان من له المطالبة باداء الواجب فى السوائم والاموال الظاهرة فالكلام فيه يقع فى مواضع فى بيان من له ولاية الاخذ وفى بيان شرائط ثبوت ولاية الآخذ وفى بيان القدر المأخوذ أما الاول فمال الزكاة نوعان ظاهر وهو المواشى والمال الذى يمر به التاجر على العاشر و باطن وهو الذهب والفضة وأموال التجارة فى مواضعها أما الظاهر فللامام ونوابه وهم المصدقون من السعاة والعشار ولاية الاخذ والساعى هو الذى يسعى فى القبائل ليأخذ صدقة المواشى فى أماكنها والعاشر هو الذى يأخذ الصدقة من التاجر الذى يمر عليه والمصدق اسم جنس والدليل على أن للامام ولاية الاخذ فى المواشى والاموال الظاهرة الكتاب والسنة والاجماع واشارة الكتاب أما الكتاب فقوله تعالى خذ من أموالهم صدقة والآية نزلت فى الزكاة عليه عامة أهل التأويل أمر الله عز وجل نبيه بأخذ الزكاة فدل أن للامام المطالبة بذلك والاخذ قال الله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها فقد بين الله تعالى ذلك بيانا شافيا حيث جعل للعاملين عليها حقا فلو لم يكن للامام أن يطالب أرباب الاموال بصدقات الانعام فى أماكنها وكان أداؤها الى أرباب الاموال لم يكن لذكر العاملين وجه واما السنة فان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يبعث المصدقين الى احياء العرب والبلدان والآفاق لاخذ الصدقات من الانعام والمواشى فى اماكنها وعلى ذلك فعل الائمة من بعده من الخلفاء الراشدين أبى بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم حتى قال الصديق رضى الله عنه لما امتنعت العرب عن أداء الزكاة والله لو منعونى عقالا كانوا يؤدونه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لحاربتهم عليه وظهر العمال بذلك من بعدهم الى يومنا هذا وكذا المال الباطن اذا مر به التاجر على العاشر كان له أن يأخذ فى الجملة لانه لما سافر به وأخرجه من العمران صار ظاهرا والتحق بالسوائم وهذا لان الامام انما كان له المطالبة بزكاة المواشى فى أماكنها لمكان الحماية لان المواشى فى البرارى لا تصير محفوظة الا بحفظ السلطان وحمايته وهذا المعنى موجود فى مال يمر به التاجر على العاشر فكان كالسوائم وعليه اجماع الصحابة رضى الله عنهم فان عمر رضى الله عنه نصب العشار وقال لهم خذوا من المسلم ربع العشر ومن الذمى نصف العشر ومن الحربى العشر وكان ذلك بمحضر من الصحابة رضى الله عنهم ولم ينقل أنه أنكر عليه واحد منهم فكان اجماعا وروى عن عمر بن عبد العزيز أنه كتب الى عماله بذلك وقال أخبرنى بهذا من سمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم وأما المال الباطن الذى يكون فى المصر فقد قال عامة مشايخنا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم طالب بزكاته وأبو بكر وعمر طالبا وعثمان طالب زمانا ولما كثرت أموال الناس ورأى أن فى تتبعها حرجا على الامة وفى تفتيشها ضررا بأرباب الاموال فوض الاداء الى أربابها وذكر امام الهدى الشيخ أبو منصور الماتريدى السمرقندى رحمه الله وقال لم يبلغنا أن النبى صلى الله عليه وسلم بعث فى مطالبة

المسلمين بزكاة الورق وأموال التجارة ولكن الناس كانوا يعطون ذلك ومنهم من كان يحمل الى الائمة فيقبلون منه ذلك ولا يسألون أحدا عن مبلغ ماله ولا يطالبونه بذلك الا ما كان من توجيه عمر رضى الله عنه العشار الى الاطراف وكان ذلك منه عندنا والله أعلم عمن بعد داره وشق عليه أن يحمل صدقته اليه وقد جعل فى كل طرف من الاطراف عاشرا لتجار أهل الحرب والذمة وأمر أن يأخذوا من تجار المسلمين ما يدفعونه اليه وكان ذلك من عمر تخفيفا على المسلمين الا أن على الامام مطالبة أرباب الاموال العين وأموال التجارة باداء الزكاة اليهم سوى المواشى والانعام وأن مطالبة ذلك الى الائمة الا أن يأتى أحدهم الى الامام بشئ من ذلك فيقبله ولا يتعدى عما جرت به العادة والسنة الى غيره وأما سلاطين زماننا الذين اذا أخذوا الصدقات والعشور والخراج لا يضعونها مواضعها فهل تسقط هذه الحقوق عن أربابها اختلف المشايخ فيه ذكر الفقيه أبو جعفر الهندوانى أنه يسقط ذلك كله وان كانوا لا يضعونها فى أهلها لان حق الاخذ لهم فيسقط عنا بأخذهم ثم انهم ان لم يضعوها مواضعها فالوبال عليهم وقال الشيخ أبو بكر بن سعيد ان الخراج يسقط ولا تسقط الصدقات لان الخراج يصرف الى المقاتلة وهم يصرفون الى المقاتلة ويقاتلون العدو ألا ترى انه لو ظهر العدو فانهم يقاتلون ويذبون عن حريم المسلمين فاما الزكوات والصدقات فانهم لا يضعونها فى أهلها وقال أبو بكر الاسكاف ان جميع ذلك يسقط ويعطى ثانيا لانهم لا يضعونها مواضعها ولو نوى صاحب المال وقت الدفع انه يدفع اليهم ذلك عن زكاة ماله قيل يجوز لانهم فقراء فى الحقيقة ألا ترى انهم لو أدوا ما عليهم من التبعات والمظالم صاروا فقراء وروى عن أبى مطيع البلخى انه قال تجوز الصدقة لعلى بن عيسى بن هامان وكان والى خراسان وانما قال ذلك لما ذكرنا وحكى ان أميرا ببلخ سأل واحدا من الفقهاء عن كفارة يمين لزمته فأمره بالصيام فبكى الامير وعرف انه يقول لو أديت ما عليك من التبعات والمظالم لم يبق لك شئ وقيل ان السلطان لو أخذ مالا من رجل بغير حق مصادرة فنوى صاحب المال وقت الدفع أن يكون ذلك عن زكاة ماله وعشر أرضه يجوز ذلك والله أعلم

﴿فصل﴾ وأما شرط ولاية الاخذ فأنواع منها وجود الحماية من الامام حتى لو ظهر أهل البغى على مدينة من مدائن أهل العدل أو قرية من قراهم وغلبوا عليها فأخذوا صدقات سوائمهم وعشور أراضيهم وخراجها ثم ظهر عليهم امام العدل لا يأخذ منهم ثانيا لان حق الاخذ للامام لاجل الحفظ والحماية ولم يوجد الا انهم يفتون فيما بينهم وبين ربهم أن يؤدوا الزكاة والعشور ثانيا وسكت محمد عن ذكر الخراج واختلف مشايخنا قال بعضهم عليهم أن يعيدوا الخراج كالزكاة والعشور وقال بعضهم ليس عليهم الاعادة لان الخراج يصرف الى المقاتلة وأهل البغى يقاتلون العدو ويذبون عن حريم الاسلام ومنها وجوب الزكاة لان المأخوذ زكاة والزكاة فى عرف الشرع اسم للواجب فلا بد من تقديم الوجوب فتراعى له شرائط الوجوب وهى ما ذكرنا من الملك المطلق وكمال النصاب وكونه معدا للنماء وحولان الحول وعدم الدين المطالب به من جهة العباد وأهلية الوجوب ونحو ذلك ومنها ظهور المال وحضور المالك حتى لو حضر المالك ولم يظهر ماله لا يطالب بزكاته لانه اذا لم يظهر ماله لا يدخل تحت حماية السلطان وكذا اذا ظهر المال ولم يحضر المالك ولا المأذون من جهة المالك كالمستبضع ونحوه لا يطالب بزكاته وبيان هذه الجملة اذا جاء الساعى الى صاحب المواشى فى أماكنها يريد أخذ الصدقة فقال لست هى مالى أو قال لم يحل عليها الحول أو قال على دين يحيط بقيمتها فالقول قوله لانه ينكر وجوب الزكاة ويستحلف لانه تعلق به حق العبد وهو مطالبة الساعى فيكون القول قوله مع يمينه ولو قال أديت الى مصدق آخر فان لم يكن فى تلك السنة مصدق آخر لا يصدق لظهور كذبه بيقين وان كان فى تلك السنة مصدق آخر يصدق مع اليمين سواء أتى بخط وبراءة أو لم يأت به فى ظاهر الرواية وروى الحسن عن أبى حنيفة انه لا يصدق ما لم يأت بالبراءة وجه هذه الرواية أن خبره يحتمل الصدق والكذب فلا بد من مرجح والبراءة أمارة رجحان الصدق وجه ظاهر الرواية ان الرجحان ثابت بدون البراءة لانه أمين اذ له أن يدفع الى المصدق فقد أخبر عن الدفع الى من جعل له الدفع اليه فكان كالمودع اذا قال دفعت

الوديعة الى المودع والبراءة ليست بعلامة صادقة لان الخط يشبه الخط وعلى هذا اذا أتى بالبراءة على خلاف اسم ذلك المصدق انه يقبل قوله مع يمينه على جواب ظاهر الرواية لان البراءة ليست بشرط فكان الاتيان بها والعدم بمنزلة واحدة وعلى رواية الحسن لا يقبل لان البراءة شرط فلا تقبل بدونها ولو قال أديت زكاتها الى الفقراء لا يصدق وتؤخذ منه عندنا وعند الشافعي لا تؤخذ وجه قوله ان المصدق لا يأخذ الصدقة لنفسه بل ليوصلها الى مستحقيها وهو الفقير وقد أوصل بنفسه ولنا ان حق الأخذ للسلطان فهو بقوله أديت بنفسي أراد ابطال حق السلطان فلا يملك ذلك وكذلك العشر على هذا الخلاف وكذا الجواب فيمن مر على العاشر بالسوائم أو بالدراهم أو الدنانير أو بأموال التجارة في جميع ما وصفنا الا في قوله أديت زكاتها بنفسي الى الفقراء فيما سوى السوائم انه يقبل قوله ولا يؤخذ ثانيا لان اداء زكاة الأموال الباطنة مفوض الى أربابها اذا كانوا يتجرون بها في المصر فلم يتضمن الدفع بنفسه ابطال حق احد ولو مر على العاشر بمائة درهم وأخبر العاشر ان له مائة أخرى قد حال عليها الحول لم يأخذ منه زكاة هذه المائة التي مر بها لان حق الأخذ لمكان الحماية وما دون النصاب قليل لا يحتاج الى الحماية والقدر الذي في بيته لم يدخل تحت الحماية فلا يؤخذ من أحدهما شيء ولو مر عليه بالعروض فقال هذه ليست للتجارة أو قال هذه بضاعة أو قال أنا أجير فيها فالقول قوله مع اليمين لانه أمين ولم يوجد ظاهر يكذبه وجميع ما ذكرنا انه يصدق فيه المسلم يصدق فيه الذمي لقول النبي صلى الله عليه وسلم اذا قبلوا عقد الذمة فاعلمهم ان لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين ولان الذمي لا يفارق المسلم في هذا الباب الا في قدر المأخوذ وهو انه يؤخذ منه ضعف ما يؤخذ من المسلم كما في التغلبي لانه يؤخذ منه بسبب الحماية وباسم الصدقة وان لم تكن صدقة حقيقة ولا يصدق الحربي في شيء من ذلك ويؤخذ منه العشر الا في جوار يقول هن أمهات أولادي أو في غلمان يقول هم أولادي لان الأخذ منه لمكان الحماية والعصمة لما في يده وقد وجدت فلا يمنع شيء من ذلك من الأخذ وانما قبل قوله في الاستيلاد والنسب لان الاستيلاد والنسب كما يثبت في دار الاسلام يثبت في دار الحرب وعلل محمد رحمه الله فقال الحربي لا يخلو اما أن يكون صادقا واما أن يكون كاذبا فان كان صادقا فقد صدق وان كان كاذبا فقد صارت باقراره في الحال أم ولد له ولا عشر في أم الولد ولو قال هم مدبرون لا يلتفت الى قوله لان التدبير لا يصح في دار الحرب ولو مر على عاشر بمال وقال هو عندي بضاعة أو قال أنا أجير فيه فالقول قوله ولا يعشره ولو قال هو عندي مضاربة فالقول قوله أيضا وهل يعشره كان أبو حنيفة أولا يقول يعشره ثم رجع وقال لا يعشره وهو قول أبي يوسف ومحمد ولو مر العبد المأذون بمال من كسبه وتجارته وليس عليه دين واستجمع شرائط وجوب الزكاة فيه فان كان معه مولاه عشره بالاجماع وان لم يكن معه مولاه فكذلك يعشره في قول أبي حنيفة وفي قولهما لا يعشره وقال أبو يوسف لا أعلم انه رجع في العبد أم لا وقيل ان الصحيح ان رجوعه في المضارب رجوع في العبد المأذون وجه قوله الاول في المضارب ان المضارب بمنزلة المالك لانه يملك التصرف في المال ولهذا يجوز بيعه من رب المال وجه قوله الاخير وهو قولهما ان الملك شرط الوجوب ولا ملك له فيه ورب المال لم يأمره باداء الزكاة لانه لم يأذن له بعقد المضاربة الا بالتصرف في المال وقد خرج الجواب عن قوله انه بمنزلة المالك لانا نقول نعم لكن في ولاية التصرف في المال لا في اداء الزكاة كالمستبضع والعبد المأذون في معنى المضارب في هذا المعنى ولانه لم يؤمر الا بالتصرف فكان الصحيح هو الرجوع ولا يؤخذ من المسلم اذا مر على العاشر في السنة الا مرة واحدة لان المأخوذ منه زكاة والزكاة لا تجب في السنة الا مرة واحدة وكذلك الذمي لانه بقبول عقد الذمة صار له ما للمسلمين وعليه ما على المسلمين ولان العاشر يأخذ منه باسم الصدقة وان لم تكن صدقة حقيقة كالتغلبي فلا يؤخذ منه في الحول الا مرة واحدة وكذلك الحربي الا اذا عشره فرجع الى دار الحرب ثم خرج انه يعشره ثانيا وان خرج من يومه ذلك لان الأخذ من أهل الحرب لمكان حماية ما في أيديهم من الأموال وما دام هو في دار الاسلام فالحماية متحدة ما دام الحول باقيا فيتحد حق الأخذ وعند دخوله دار الحرب ورجوعه الى دار الاسلام تتجدد الحماية فيتجدد حق الاخذ واذا مر الحربي على العاشر فلم يعلم حتى عاد الى دار الحرب ثم رجع ثانيا

فعلم به لم يعشر ولما مضى لان مامضى سقط لانقطاع حق الولاية عنه بدخوله دار الحرب ولو اجتاز المسلم والحربى ولم يعلم بهما العاشر ثم علم بهما فى الحول الثانى أخذ منهما لان الوجوب قد ثبت ولم يوجد ما يسقطه ولو مر على العاشر بالخضراوات وبما لا يبقى حولا كالفاكهة ونحوها لا يعشره فى قول أبى حنيفة وان كانت قيمته مائتى درهم وقال أبو يوسف ومحمد يعشره وجه قولهما ان هذا مال التجارة والمعتبر فى مال التجارة معناه وهو ماليته وقيمته لاعينه فاذا بلغت قيمته نصابا تجب فيه الزكاة ولهذا وجبت الزكاة فيه اذا كان يتجر فيه فى المصر ولأبى حنيفة ماروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ليس فى الخضراوات صدقة والصدقة اذا أطلقت يراد بها الزكاة الا ان ما يتجر بها فى المصر صار مخصوصا بدليل أو يحمل على انه ليس فيها صدقة تؤخذ أى ليس للامام أن يأخذها بل صاحبها يؤديها بنفسه ولان الحول شرط وجوب الزكاة وأنها لا تبقى حولا والعاشر انما يأخذ منها بطريق الزكاة ولان ولاية الأخذ بسبب الحماية وهذه الأشياء لا تفتقر الى الحماية لان احدا لا يقصدها ولانها تهلك فى يد العاشر فى المفازة فلا يكون أخذها مفيدا وذكر القاضى فى شرحه مختصر الطحاوى انه تجب الزكاة على صاحبها بالاجماع وانما الخلاف فى انه هل للعاشر حق الأخذ وذكر الكرخي انه لا شئ فيه فى قول أبى حنيفة وهذا الاطلاق يدل على ان الوجوب مختلف فيه والله أعلم ولا يعشر مال الصبى والمجنون لانهما ليسا من أهل وجوب الزكاة عليهما عندهما ولو مر صبى وامرأة من بنى تغلب على العاشر فليس على الصبى شئ وعلى المرأة ما على الرجل لان المأخوذ من بنى تغلب يسلك به مسلك الصدقات لا يفارقها الا فى التضعيف والصدقة لا تؤخذ من الصبى وتؤخذ من المرأة ولو مر على عاشر الخوارج فى أرض غلبوا عليها فعشره ثم مر على عاشر أهل العدل يعشره ثانيا لانه بالمرور على عاشرهم ضيع حق سلطان أهل العدل وحق فقراء أهل العدل بعد دخوله تحت حماية سلطان أهل العدل فيضمن ولو مر ذمى على العاشر بخمر للتجارة أو خنازير يأخذ عشر ثمن الخمر ولا يعشر الخنازير فى ظاهر الرواية وروى عن أبى يوسف انه يعشرهما وهو قول زفر وعند الشافعى لا يعشرهما وجه قول الشافعى أن الخمر والخنزير ليسا بمال أصلا والعشر انما يؤخذ من المال وجه قول زفر انهما مالان متقومان فى حق أهل الذمة فالخمر عندهم كالخل عندنا والخنزير عندهم كالشاة عندنا ولهذا كانا مضمونين على المسلم بالاتلاف وجه ظاهر الرواية وهو الفرق بين الخمر والخنزير من وجهين أحدهما ان الخمر من ذوات الامثال والقيمة فيما له مثل من جنسه لا يقوم مقامه فلا يكون أخذ قيمة الخمر كأخذ عين الخمر والخنزير من ذوات القيم لا من ذوات الامثال والقيمة فيما لا مثل له يقوم مقامه فكان أخذ قيمته كأخذ عينه وذا لا يجوز للمسلم والثانى ان الاخذ حق للعاشر بسبب الحماية وللمسلم ولاية حماية الخمر فى الجملة الا ترى انه اذا ورث الخمر فله ولاية حمايتها عن غيره بالغصب ولو غصبها غاصب له ان يخاصمه ويستردها منه للتخليل فله ولاية حماية خمر غيره عند وجود سبب ثبوت الولاية وهو ولاية السلطنة وليس للمسلم ولاية حماية الخنزير رأسا حتى لو أسلم وله خنازير ليس له ان يحميها بل يسيبها فلا يكون له ولاية حماية خنزير غيره

﴿فصل﴾ واما القدر المأخوذ مما يمر به التاجر على العاشر فالمار لا يخلو اما ان كان مسلما أو ذميا أو حربيا فان كان مسلما يأخذ منه فى أموال التجارة ربع العشر لان المأخوذ منه زكاة فيؤخذ على قدر الواجب من الزكاة فى أموال التجارة وهو ربع العشر ويوضع موضع الزكاة ويسقط عن ماله زكاة تلك السنة وان كان ذميا يأخذ منه نصف العشر ويؤخذ على شرائط الزكاة لكن يوضع موضع الجزية والخراج ولا تسقط عنه جزية رأسه فى تلك السنة غير نصارى بنى تغلب لأن عمر رضى الله عنه صالحهم من الجزية على الصدقة المضاعفة فاذا أخذ العاشر منهم ذلك سقطت الجزية عنهم وان كان حربيا يأخذ منه ما يأخذونه من المسلمين فان علم انهم يأخذون منا ربع العشر أخذ منهم ذلك القدر وان كان نصفا فنصف وان كان عشرا فعشر لان ذلك ادعى لهم الى المخالطة بدار الاسلام فيروا محاسن الاسلام فيدعوهم ذلك الى الاسلام فان كان لا يعلم ذلك يأخذ منه العشر وأصله ماروينا عن عمر رضى الله عنه انه كتب الى العشار فى الاطراف ان خذوا من المسلم ربع العشر ومن الذمى نصف العشر ومن الحربى

العشر وكان ذلك بمحضر من الصحابة رضى الله عنهم ولم يخالفه أحد منهم فيكون اجماعا منهم على ذلك وروى انه قال خذوا منهم ما يأخذون من تجارنا فقيل له ان لم نعلم ما يأخذون من تجارنا فقال خذوا منهم العشر وما يؤخذ منهم فهو فى معنى الجزية والمؤنة توضع مواضع الجزية وتصرف الى مصارفها

﴿فصل﴾ وأما ركن الزكاة فركن الزكاة هو اخراج جزء من النصاب الى الله تعالى وتسليم ذلك اليه يقطع المالك يده عنه بتمليكه من الفقير وتسليمه اليه أو الى يد من هو نائب عنه وهو المصدق والملك للفقير يثبت من الله تعالى وصاحب المال نائب عن الله تعالى فى التمليك والتسليم الى الفقير والدليل على ذلك قوله تعالى ألم يعلموا أن الله هو يقبل التوبة عن عباده و يأخذ الصدقات وقول النبى صلى الله عليه وسلم الصدقة تقع فى يد الرحمن قبل ان تقع فى كف الفقير وقد أمر الله تعالى الملاك بايتاء الزكاة لقوله عز وجل وآتوا الزكاة والايتاء هو التمليك ولذا سمى الله تعالى الزكاة صدقة بقوله عز وجل انما الصدقات للفقراء والتصدق تمليك فيصير المالك مخرجا قدر الزكاة الى الله تعالى بمقتضى التمليك سابقا عليه ولان الزكاة عبادة على أصلنا والعبادة اخلاص العمل بكليته لله تعالى وذلك فيما قلنا ان عند التسليم الى الفقير تنقطع نسبة قدر الزكاة عنه بالكلية وتصير خالصة لله تعالى و يكون معنى القربة فى الاخراج الى الله تعالى بابطال ملكه عنه لا فى التمليك من الفقير بل التمليك من الله تعالى فى الحقيقة وصاحب المال نائب عن الله تعالى غير ان عند أبى حنيفة الركن هو اخراج جزء من النصاب من حيث المعنى دون الصورة وعندهما صورة ومعنى لكن يجوز اقامة الغير مقامه من حيث المعنى و يبطل اعتبار الصورة باذن صاحب الحق وهو الله تعالى على ما بينا فيما تقدم و بينا اختلاف المشايخ فى السوائم على قول أبى حنيفة وعلى هذا يخرج صرف الزكاة الى وجوه البر من بناء المساجد والرباطات والسقايات واصلاح القناطر وتكفين الموتى ودفنهم انه لا يجوز لأنه لم يوجد التمليك أصلا وكذلك اذا اشترى بالزكاة طعاما فاطعم الفقراء غداء وعشاء ولم يدفع عين الطعام اليهم لا يجوز لعدم التمليك وكذا لو قضى دين ميت فقير بنية الزكاة لانه لم يوجد التمليك من الفقير لعدم قبضه ولو قضى دين حى فقير ان قضى بغير أمره لم يجز لانه لم يوجد التمليك من الفقير لعدم قبضه وان كان بامره يجوز عن الزكاة لوجود التمليك من الفقير لانه لما أمره به صار وكيلا عنه فى القبض فصار كان الفقير قبض الصدقة بنفسه وملكه من الغريم ولو أعتق عبده بنية الزكاة لا يجوز لانعدام التمليك اذ الاعتاق ليس بتمليك بل هو اسقاط الملك وكذا لو اشترى بقدر الزكاة عبدا فاعتقه لا يجوز عن الزكاة عند عامة العلماء وقال مالك يجوز وبه تأول قوله تعالى وفى الرقاب وهو ان يشترى بالزكاة عبدا فيعتقه ولنا أن الواجب هو التمليك والاعتاق ازالة الملك فلم يأت بالواجب والمراد من قوله تعالى وفى الرقاب اعانة المكاتبين بالزكاة لما نذكره ولو دفع زكاته الى الامام أو الى عامل الصدقة يجوز لانه نائب عن الفقير فى القبض فكان قبضه كقبض الفقير وكذا لو دفع زكاة ماله الى صبى فقير أو مجنون فقير وقبض له وليه أبوه أو جده أو وصيهما جاز لان الولى يملك قبض الصدقة عنه وكذا لو قبض عنه بعض أقاربه وليس ثمة أقرب منه وهو فى عياله يجوز وكذا الاجنبى الذى هو فى عياله لانه فى معنى الولى فى قبض الصدقة لكونه نفعا محضا الا ترى انه يملك قبض الهبة له وكذا الملتقط اذا قبض الصدقة عن اللقيط لانه يملك القبض له فقد وجد تمليك الصدقة من الفقير وذكر فى العيون عن أبى يوسف ان من عال يتيما فجعل يكسوه و يطعمه و ينوى به عن زكاة ماله يجوز وقال محمد ما كان من كسوة يجوز وفى الطعام لا يجوز الا ما دفع اليه وقيل لا خلاف بينهما فى الحقيقة لان مراد أبى يوسف ليس هو الاطعام على طريق الاباحة بل على وجه التمليك ثم ان كان اليتيم عاقلا يدفع اليه وان لم يكن عاقلا يقبض عنه بطريق النيابة ثم يكسوه و يطعمه لان قبض الولى كقبضه لو كان عاقلا ولا يجوز قبض الاجنبى للفقير البالغ العاقل الا بتوكيله لانه لا ولاية له عليه فلا بد من أمره كما فى قبض الهبة وعلى هذا أيضا يخرج الدفع الى عبده ومدبره وأم ولده انه لا يجوز لعدم التمليك اذ هم لا يملكون شيأ فكان الدفع اليهم دفعا الى نفسه ولا يدفع الى مكاتبه لانه عبد ما بقى عليه درهم ولان كسبه متردد

بين ان يكون له أو لمولاه لجواز ان يعجز نفسه ولا يدفع الى والده وان علا ولا الى ولده وان سفل لانه ينتفع بملكه فكان الدفع اليه دفعا الى نفسه من وجه فلا يقع تمليكا مطلقا ولهذا لا تقبل شهادة أحدهما لصاحبه ولا يدفع أحد الزوجين زكاته الى الآخر وقال أبو يوسف ومحمد تدفع الزوجة زكاتها الى زوجها احتجا بما روى ان امرأة عبد الله بن مسعود رضى الله عنه سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الصدقة على زوجها عبد الله فقال النبى صلى الله عليه وسلم لك أجران أجر الصدقة وأجر الصلة ولابى حنيفة ان أحد الزوجين ينتفع بمال صاحبه كما ينتفع بمال نفسه عرفا وعادة فلا يتكامل معنى التمليك ولهذا لم يجز للزوج ان يدفع الى زوجته كذا الزوجة وتخرج هذه المسائل على أصل آخر سنذكره والله أعلم

(فصل) وأما شرائط الركن فانواع بعضها يرجع الى المؤدى وبعضها يرجع الى المؤدى وبعضها يرجع الى المؤدى اليه أما الذى يرجع الى المؤدى فنية الزكاة والكلام فى النية فى موضعين فى بيان ان النية شرط جواز أداء الزكاة وفى بيان وقت نية الاداء اما الاول فالدليل عليه قوله صلى الله عليه وسلم لا عمل لمن لا نية له وقوله انما الاعمال بالنيات ولان الزكاة عبادة مقصودة فلا تتأدى بدون النية كالصوم والصلاة ولو تصدق بجميع ماله على فقير ولم ينو الزكاة أجزأه عن الزكاة استحسانا والقياس ان لا يجوز وجه القياس ما ذكرنا أن الزكاة عبادة مقصودة فلابد لها من النية وجه الاستحسان أن النية وجدت دلالة لان الظاهر ان من عليه الزكاة لا يتصدق بجميع ماله ويغفل عن نية الزكاة فكانت النية موجودة دلالة وعلى هذا اذا وهب جميع النصاب من الفقير أو نوى تطوعا وروى عن أبى يوسف انه ان نوى ان يتصدق بجميع ماله فتصدق شيأ فشيأ أجزأه عن الزكاة لما قلنا وان لم ينو أن يتصدق بجميع ماله فجعل يتصدق حتى أتى عليه ضمن الزكاة لان الزكاة بقيت واجبة عليه بعدما تصدق ببعض المال فلا تسقط بالتصدق بالباقى ولو تصدق ببعض ماله من غير نية الزكاة حتى لم يجزئه عن زكاة الكل فهل يجزئه عن زكاة القدر الذى تصدق به قال أبو يوسف لا يجزئه وعليه ان يزكى الجميع وقال محمد يجزئه عن زكاة ما تصدق به ويزكى ما بقى حتى انه لو أدى خمسة من مائتين لا ينوى الزكاة أو نوى تطوعا لا تسقط عنه زكاة الخمسة فى قول أبى يوسف وعليه زكاة الكل وعند محمد تسقط عنه زكاة الخمسة وهو ثمن درهم ولا يسقط عنه زكاة الباقى وكذا لو أدى مائة لا ينوى الزكاة ونوى تطوعا لا تسقط زكاة المائة وعليه ان يزكى الكل عند أبى يوسف وعند محمد يسقط عنه زكاة ما تصدق وهو درهمان ونصف ولا يسقط عنه زكاة الباقى كذا ذكر القدورى الخلاف فى شرحه مختصر الكرخى وذكر القاضى فى شرحه مختصر الطحاوى انه يسقط عنه زكاة القدر المؤدى ولم يذكر الخلاف وجه قول محمد اعتبار البعض بالكل وهو انه لو تصدق بالكل لجاز عن زكاة الكل فاذا تصدق بالبعض يجوز عن زكاته لان الواجب شائع فى جميع النصاب ولابى يوسف ان سقوط الزكاة بغير نية لزوال ملكه على وجه القربة عن المال الذى فيه الزكاة ولم يوجد ذلك فى التصدق بالبعض ولو تصدق بخمسة ينوى بجميعها الزكاة والتطوع كانت من الزكاة فى قول أبى يوسف وقال محمد هى من التطوع وجه قول محمد ان النيتين تعارضتا فلم يصح التعيين للتعارض فالتحق بالعدم فبقى التصدق بنية مطلقة فيقع عن التطوع لانه أدنى والادنى متيقن به وجه قول أبى يوسف ان عند تعارض الجهتين يعمل بالاقوى وهو الفرض كما فى تعارض الدليلين انه يعمل باقواهما ولان التعيين يعتبر فى الزكاة لا فى التطوع لان التطوع لا يحتاج الى التعيين الا ترى أن اطلاق الصدقة يقع عليه فلغا تعيينه وبقيت الزكاة متعينة فيقع عن الزكاة والمعتبر فى الدفع نية الآمر حتى لو دفع خمسة الى رجل وأمره ان يدفعها الى الفقير عن زكاة ماله فدفع ولم تحضره النية عند الدفع جاز لان النية انما تعتبر من المؤدى والمؤدى هو الآمر فى الحقيقة وانما المأمور نائب عنه فى الاداء ولهذا لو وكل ذميا باداء الزكاة جاز لان المؤدى فى الحقيقة هو المسلم وذكر فى الفتاوى عن الحسن بن زياد فى رجل أعطى رجلا دراهم ليتصدق بها تطوعا ثم نوى الآمر ان يكون ذلك من زكاة ماله ثم تصدق المأمور جاز عن زكاة مال الآمر وكذا

لو

لوقال تصدق بها عن كفارة يميني ثم نوى الآمر عن زكاة ماله جاز لما ذكرنا أن الآمر هو المؤدى من حيث المعنى وانما المأمور نائب عنه ولو قال ان دخلت هذه الدار فلله على أن أتصدق بهذه المائة درهم ثم نوى وقت الدخول عن زكاة ماله لا تكون زكاة لان عند الدخول وجب عليه التصدق بالنذر المتقدم أو اليمين المتقدمة وذلك لا يحتمل الرجوع فيه بخلاف الاول ولو تصدق عن غيره بغير أمره فان تصدق بمال نفسه جازت الصدقة عن نفسه ولا تجوز عن غيره وان أجازه ورضى به أما عدم الجواز عن غيره فلعدم التمليك منه اذ لا ملك له فى المؤدى ولا يملكه بالاجازة فلا تقع الصدقة عنه وتقع عن المتصدق لان التصدق وجد نفاذا عليه وان تصدق بمال المتصدق عنه وقف على اجازته فان أجاز والمال قائم جاز عن الزكاة وان كان المال هالكا جاز عن التطوع ولم يجز عن الزكاة لانه لما تصدق عنه بغير أمره وهلك المال صار بدله دينا فى ذمته فلو جاز ذلك عن الزكاة كان أداء الدين عن الغير وانه لا يجوز والله أعلم واما وقت النية فقد ذكر الطحاوى ولا تجزئ الزكاة عمن أخرجها الا بنية مخالطة لاخراجه اياها كما قال فى باب الصلاة وهذا اشارة الى انها لا تجزئ الا بنية مقارنة للاداء وعن محمد بن سلمة انه قال ان كان وقت التصدق بحال لو سئل عماذا يتصدق أمكنه الجواب من غير فكرة فان ذلك يكون نية منه وتجزئه كما قال فى نية الصلاة والصحيح أن النية تعتبر فى أحد الوقتين اما عند الدفع واما عند التمييز هكذا روى هشام عن محمد فى رجل نوى ان ما يتصدق به الى آخر السنة فهو عن زكاة ماله فجعل يتصدق الى آخر السنة ولا تحضره النية قال لا تجزئه وان ميز زكاة ماله فصرها فى كمه وقال هذه من الزكاة فجعل يتصدق ولا تحضره النية قال ارجو ان تجزئه عن الزكاة لان فى الاول لم توجد النية فى الوقتين وفى الثانى وجد فى أحدهما وهو وقت التمييز وانما لم تشترط فى وقت الدفع عينا لان دفع الزكاة قد يقع دفعة واحدة وقد يقع متفرقا وفى اشتراط النية عند كل دفع مع تفريق الدفع حرج والحرج مدفوع والله أعلم

﴿فصل﴾ وأما الذى يرجع الى المؤدى فمنها ان يكون مالا متقوما على الاطلاق سواء كان منصوصا عليه أو لا من جنس المال الذى وجبت فيه الزكاة أو من غير جنسه والاصل ان كل مال يجوز التصدق به تطوعا يجوز أداء الزكاة منه وما لا فلا وهذا عندنا وعند الشافعى لا يجوز الا الاداء المنصوص عليه وقد مضت المسئلة غير ان المؤدى يعتبر فيه القدر والصفة فى بعض الأموال وفى بعضها القدر دون الصفة وفى بعضها الصفة دون القدر وفى بعض هذه الجملة اتفاق وفى بعضها اختلاف وجملة الكلام فيه ان مال الزكاة لا يخلو اما أن يكون عينا واما أن يكون دينا والعين لا يخلو اما أن تكون مما لا يجرى فيه الربا كالحيوان والعروض واما أن يكون مما يجرى فيه الربا كالمكيل والموزون فان كان مما لا يجرى فيه الربا فان كان من السوائم فان أدى المنصوص عليه من الشاة وبنت المخاض ونحو ذلك يراعى فيه صفة الواجب وهو أن يكون وسطا فلا يجوز الردىء الا على طريق التقويم فبقدر قيمته وعليه التكميل لانه لم يؤد الواجب ولو أدى الجيد جاز لانه أدى الواجب وزيادة وان أدى القيمة أدى قيمة الوسط فان أدى قيمة الردىء لم يجز الا بقدر قيمته وعليه التكميل ولو أدى شاة واحدة سمينة عن شاتين وسطين تعدل قيمتها قيمة شاتين وسطين جاز لان الحيوان ليس من أموال الربا والجودة فى غير أموال الربا متقومة ألا ترى انه يجوز بيع شاة بشاتين فبقدر الوسط يقع عن نفسه وبقدر قيمة الجودة يقع عن شاة أخرى وان كان من عروض التجارة فان أدى من النصاب ربع عشره يجوز كيفما كان النصاب لانه أدى الواجب بكماله وان أدى من غير النصاب فان كان من جنسه يراعى فيه صفة الواجب من الجيد والوسط والردىء ولو ادى الردىء مكان الجيد والوسط لا يجوز الا على طريق التقويم بقدره وعليه التكميل لان العروض ليست من أموال الربا حتى يجوز بيع ثوب بثوبين فكانت الجودة فيها متقومة ولهذا لو ادى ثوبا جيدا عن ثوبين رديئين يجوز وان كان من خلاف جنسه يراعى فيه قيمة الواجب حتى لو أدى أنقص منه لا يجوز الا بقدره وان كان مال الزكاة مما يجرى فيه الربا من الكيلى والوزنى فان أدى ربع عشر النصاب يجوز كيفما كان لانه أدى ما وجب عليه وان أدى من غير النصاب فلا يخلو اما ان كان من جنس النصاب واما ان كان من خلاف جنسه فان كان المؤدى من خلاف جنسه بأن أدى الذهب عن الفضة أو

الحنطة عن الشعير يراعى قيمة الواجب بالاجماع حتى لو أدى أنقص منها لا يسقط عنه كل الواجب بل يجب عليه التكميل لان الجودة فى أموال الربا متقومة عند مقابلتها بخلاف جنسها وان كان المؤدى من جنس النصاب فقد اختلف فيه على ثلاثة أقوال قال أبو حنيفة وأبو يوسف ان المعتبر هو القدر لا القيمة وقال زفر المعتبر هو القيمة لا القدر وقال محمد المعتبر ما هو انفع للفقراء فان كان اعتبار القدر أنفع فالمعتبر هو القدر كما قال أبو حنيفة وأبو يوسف وان كان اعتبار القيمة أنفع فالمعتبر هو القيمة كما قال زفر وبيان هذا فى مسائل اذا كان له مائتا قفيز حنطة جيدة للتجارة قيمتها مائتا درهم فحال عليها الحول فلم يؤد منها وأدى خمسة أقفزة رديئة يجوز وتسقط عنه الزكاة فى قول أبى حنيفة وأبى يوسف ويعتبر القدر لا قيمة الجودة وعند محمد وزفر عليه أن يؤدى الفضل الى تمام قيمة الواجب اعتبارا فى حق الفقراء للقيمة عند زفر واعتبارا للانفع عند محمد والصحيح اعتبار أبى حنيفة وأبى يوسف لان الجودة فى الأموال الربوية لا قيمة لها عند مقابلتها بجنسها لقول النبى صلى الله عليه وسلم جيدها ورديئها سواء الا ان محمدا يقول ان الجودة متقومة حقيقة وانما سقط اعتبار تقومها شرعا لجريان الربا والربا باسم لمال يستحق بالبيع ولم يوجد والجواب ان المسقط لاعتبار الجودة وهو النص مطلق فيقتضى سقوط تقومها مطلقا الا فيما قيد بدليل ولو كان النصاب حنطة رديئة للتجارة قيمتها مائتا درهم فادى أربعة أقفزة جيدة عن خمسة أقفزة رديئة لا يجوز الا عن أربعة أقفزة منها وعليه أن يؤدى قفيزا آخر عند أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد اعتبارا للقدر دون القيمة عندهما واعتبارا للانفع للفقراء عند محمد وعند زفر لا يجب عليه شئ آخر اعتبارا للقيمة عنده وعلى هذا اذا كان له مائتا درهم جيدة حال عليها الحول فادى خمسة زيوفا جاز عند أبى حنيفة وأبى يوسف لوجود القدر ولا يجوز عند محمد وزفر لعدم القيمة والانفع ولو أدى أربعة دراهم جيدة عن خمسة رديئة لا يجوز الا عن أربعة دراهم وعليه درهم آخر عند أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد وأما عند أبى حنيفة وابى يوسف فلاعتبار القدر والقدر ناقص وأما عند محمد فلاعتبار الانفع للفقراء والقدر ههنا أنفع لهم وعلى أصل زفر يجوز لاعتبار القيمة ولو كان له قلب فضة أو اناء مصوغ من فضة جيدة وزنه مائتا درهم وقيمته لجودته وصياغته ثلثمائة فان أدى من النصاب أدى ربع عشره وان أدى من الجنس من غير النصاب يؤدى خمسة دراهم زكاة المائتين عند أبى حنيفة وأبى يوسف وعند محمد وزفر يؤدى زكاة ثلثمائة درهم بناء على الأصل الذى ذكرنا وان أدى من غير جنسه يؤدى زكاة ثلثمائة وذلك سبعة دراهم ونصف بالاجماع لان قيمة الجودة تظهر عند المقابلة بخلاف الجنس ولو أدى عنها خمسة زيوفا قيمتها أربعة دراهم جيدة جاز وسقطت عنه الزكاة عند أبى حنيفة وأبى يوسف وعند محمد وزفر عليه أن يؤدى الفضل الى تمام قيمة الواجب وعلى هذا النذر اذا أوجب على نفسه صدقة قفيز حنطة جيدة فادى قفيزا رديا يخرج عن النذر فى قول أبى حنيفة وأبى يوسف وعند محمد وزفر عليه أداء الفضل ولو أوجب على نفسه صدقة قفيز حنطة رديئة فتصدق بنصف قفيز حنطة جيدة تبلغ قيمته قيمة قفيز حنطة رديئة لا يجوز الا عن النصف وعليه أن يتصدق بنصف آخر فى قول أصحابنا الثلاثة وفى قول زفر لا شئ عليه غيره وهذا والزكاة سواء والأصل ما ذكرنا ولو أوجب على نفسه صدقة بشاتين فتصدق مكانهما بشاة واحدة تبلغ قيمتها قيمة شاتين جاز ويخرج عن النذر كما فى الزكاة وهذا بخلاف ما اذا أوجب على نفسه أن يهدى شاتين فاهدى مكانهما شاة تبلغ قيمتها قيمة شاتين انه لا يجوز الا عن واحدة منهما وعليه شاة أخرى لان القربة هنالك فى نفس الاراقة لا فى التمليك واراقة دم واحد لا يقوم مقام اراقة دمين وكذا لو أوجب على نفسه عتق رقبتين فاعتق رقبة تبلغ قيمتها قيمة رقبتين لم يجز لأن القربة ثمة ليس فى التمليك بل فى ازالة الرق وازالة رق واحد لا يقوم مقام ازالة رقين ولهذا لم يجز اعتاق رقبة واحدة وان كانت ثمينة الا عن كفارة واحدة والله أعلم وان كان مال الزكاة دينا فجملة الكلام فيه ان أداء العين عن العين جائز بأن كان له مائتا درهم عين فحال عليها الحول فادى خمسة منها لانه أداء الكامل عن الكامل فقد أدى ما وجب عليه فيخرج عن الواجب وكذا اذا أدى العين عن الدين بان كان له مائتا درهم دين فحال عليها الحول ووجبت فيها الزكاة

فادى خمسة عينا عن الدين لانه أداء الكامل عن الناقص لان العين مال بنفسه ومالية الدين لاعتبار تعينه فى العاقبة وكذا العين قابل للتمليك من جميع الناس والدين لا يقبل التمليك لغير من عليه الدين وأداء الدين عن العين لا يجوز بأن كان له على فقير خمسة دراهم وله مائتا درهم عين حال عليها الحول فتصدق بالخمسة على الفقير ناويا عن زكاة المائتين لانه أداء الناقص عن الكامل فلا يخرج عما عليه والحيلة فى الجواز أن يتصدق عليه بخمسة دراهم عين ينوى عن زكاة المائتين ثم يأخذها منه قضاء عن دينه فيجوز ويحل له ذلك وأما أداء الدين عن الدين فان كان عن دين يصير عينا لا يجوز بأن كان له على فقير خمسة دراهم دين وله على رجل آخر مائتا درهم فحال عليها الحول فتصدق بهذه الخمسة على من عليه ناويا عن زكاة المائتين لان المائتين تصير عينا بالاستيفاء فتبين فى الآخرة ان هذا أداء الدين عن العين وانه لا يجوز لما بينا وان كان عن دين لا يصير عينا يجوز بأن كان له على فقير مائتا درهم دين فحال عليها الحول فوهب منه المائتين ينوى عن الزكاة لان هذا دين لا ينقلب عينا فلا يظهر فى الآخرة ان هذا أداء الدين عن العين فلا يظهر انه أداء الناقص عن الكامل فيجوز هذا اذا كان من عليه الدين فقيرا فوهب المائتين له أو تصدق بها عليه فاما اذا كان غنيا فوهب أو تصدق فلا شك أنه سقط عنه الدين لكن هل يجوز وتسقط عنه الزكاة أم لا يجوز وتكون زكاته دينا عليه ذكر فى الجامع انه لا يجوز ويكون قدر الزكاة مضمونا عليه وذكر فى نوادر الزكاة انه يجوز وجه رواية الجامع ظاهر لانه دفع الزكاة الى الغنى مع العلم بحاله أو من غير تحر وهذا لا يجوز بالاجماع وجه رواية النوادر ان الجواز ليس على معنى سقوط الواجب بل على امتناع الوجوب لان الوجوب باعتبار ماليته وماليته باعتبار صيرورته عينا فى العاقبة فاذا لم يصر تبين انه لم يكن مالا والزكاة لا تجب فيما ليس بمال والله أعلم

﴿فصل﴾ وأما الذى يرجع الى المؤدى اليه فانواع منها أن يكون فقيرا فلا يجوز صرف الزكاة الى الغنى الا أن يكون عاملا عليها لقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفى الرقاب والغارمين وفى سبيل الله وابن السبيل جعل الله تعالى الصدقات للاصناف المذكورين بحرف اللام وانه للاختصاص فيقتضى اختصاصهم باستحقاقها فلو جاز صرفها الى غيرهم لبطل الاختصاص وهذا لا يجوز والآية خرجت لبيان مواضع الصدقات ومصارفها ومستحقيها وهم وان اختلفت أساميهم فسبب الاستحقاق فى الكل واحد وهو الحاجة الا العاملين عليها فانهم مع غناهم يستحقون العمالة لان السبب فى حقهم العمالة لما نذكر ثم لا بد من بيان معانى هذه الاسماء اما الفقراء والمساكين فلا خلاف فى ان كل واحد منهما جنس على حدة وهو الصحيح لما نذكر واختلف أهل التأويل واللغة فى معنى الفقير والمسكين وفى ان أيهما أشد حاجة وأسوأ حالا قال الحسن الفقير الذى لا يسأل والمسكين الذى يسأل وهكذا ذكره الزهرى وكذروى ابو يوسف عن أبى حنيفة وهو المروى عن ابن عباس رضى الله عنهما وهذا يدل على ان المسكين أحوج وقال قتادة الفقير الذى به زمانة وله حاجة والمسكين المحتاج الذى لا زمانة به وهذا يدل على ان الفقير أحوج وقيل الفقير الذى يملك شيأ يقوته والمسكين الذى لا شئ له سمى مسكينا لما أسكنته حاجته عن التحرك فلا يقدر يبرح عن مكانه وهذا أشبه الاقاويل قال الله تعالى أو مسكينا ذا متربة قيل فى التفسير أى استتر بالتراب وحفر الارض الى عانته وقال الشاعر

أما الفقير الذى كانت حلوبته ■ وفق العيال فلم يترك له سبد

سماه فقيرا مع ان له حلوبة هى وفق العيال والاصل ان الفقير والمسكين كل واحد منهما اسم ينبئ عن الحاجة الا حاجة المسكين أشد وعلى هذا يخرج قول من يقول الفقير الذى لا يسأل والمسكين الذى يسأل لان من شأن الفقير المسلم انه يتحمل ما كانت له حيلة ويتعفف ولا يخرج فيسأل وله حيلة فسؤاله يدل على شدة حاله وما روى أبو هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال ليس المسكين الطواف الذى يطوف على الناس ترده اللقمة واللقمتان والتمرة والتمرتان قيل فما المسكين يا رسول الله قال الذى لا يجد ما يغنيه ولا يفطن به فيتصدق عليه

ولا يقوم فيسأل الناس فهو محمول على ان الذى يسأل وان كان عندكم مسكينا فان الذى لا يسأل ولا يفطن به أشد مسكنة من هذا وعلى هذا يحمل ماروى عن عمر رضى الله عنه انه قال ليس المسكين الذى لا مال له ولكن المسكين الذى لا مكسب له أى الذى لا مال له وان كان مسكينا فالذى لا مال له ولا مكسب له أشد مسكنة منه وكانه قال الذى لا مال له ولا مكسب فهو فقير والمسكين الذى لا مال له ولا مكسب وما قاله بعض مشايخنا ان الفقراء والمساكين جنس واحد فى الزكاة بلا خلاف بين أصحابنا بدليل جواز صرفها الى جنس واحد وانما الخلاف بعد فى كونهما جنسا واحدا أو جنسين فى الوصايا اختلاف بين أصحابنا غير سديد بل لا خلاف بين أصحابنا فى انهما جنسان مختلفان فيهما جميعا لما ذكرنا والدليل عليه ان الله تعالى عطف البعض على البعض والعطف دليل المغايرة فى الاصل وانما جاز صرف الزكاة الى صنف واحد لمعنى آخر وذلك المعنى لا يوجد فى الوصية وهو دفع الحاجة وذا يحصل بالصرف الى صنف واحد والوصية ما شرعت لدفع حاجة الموصى له فانها تجوز للفقير والغنى وقد يكون للموصى اغراض كثيرة لا يوقف عليها فلا يمكن تعليل نص كلامه فيجرى على ظاهر لفظه من غير اعتبار المعنى بخلاف الزكاة فانا عقلنا المعنى فيها وهو دفع الحاجة وازالة المسكنة وجميع الاصناف فى هذا المعنى جنس واحد لذلك افترقا لا لما قالوه والله أعلم وأما العاملون عليها فهم الذين نصبهم الامام لجباية الصدقات واختلف فيما يعطون قال أصحابنا يعطيهم الامام كفايتهم منها وقال الشافعى يعطيهم الثمن وجه قوله ان الله تعالى قسم الصدقات على الاصناف الثمانية منهم العاملون عليها فكان لهم منها الثمن ولنا ان ما يستحقه العامل انما يستحقه بطريق العمالة لا بطريق الزكاة بدليل انه يعطى وان كان غنيا بالاجماع ولو كان ذلك صدقة لما حلت للغنى وبدليل انه لو حمل زكاته بنفسه الى الامام لا يستحق العامل منها شيأ ولهذا قال أصحابنا ان حق العامل فيما فى يده من الصدقات حتى لو هلك ما فى يده سقط حقه كنفقة المضارب انها تكون فى مال المضاربة حتى لو هلك مال المضاربة سقطت نفقته كذا هذا دل انه انما يستحق بعمله لكن على سبيل الكفاية له ولاعوانه لا على سبيل الاجرة لان الاجرة مجهولة اما عندنا فظاهر لان قدر الكفاية له ولاعوانه غير معلوم وكذا عنده لان قدر ما يجتمع من الصدقات بجبايته مجهول فكان ثمنه مجهولا لا محالة وجهالة أحد البدلين يمنع جواز الاجارة فجهالة البدلين جميعا أولى فدل أن الاستحقاق ليس على سبيل الاجرة بل على طريق الكفاية له ولاعوانه لاشتغاله بالعمل لاصحاب المواشى فكانت كفايته فى مالهم واما قوله ان الله تعالى قسم الصدقات على الاصناف المذكورين فى الآية فممنوع انه قسم بل بين فيها مواضع الصدقات ومصارفها لما نذكر ولو كان العامل هاشميا لا يحل له عندنا وعند الشافعى يحل واحتج بما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث عليا رضى الله عنه الى اليمن مصدقا وفرض له ولو لم يحل للهاشمى لما فرض له ولان العمالة أجرة العمل بدليل انها تحل للغنى فيستوى فيها الهاشمى وغيره ولنا ما روى ان نوفل بن الحارث بعث ابنيه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ليستعملهما على الصدقة فقال صلى الله عليه وسلم لا تحل لكما الصدقة ولا غسالة الناس ولان المال المجبى صدقة ولما حصل فى يد الامام حصلت الصدقة مؤداة حتى لو هلك المال فى يده تسقط الزكاة عن صاحبها واذا حصلت صدقة والصدقة مطهرة لصاحبها فتمكن الخبث فى المال فلا يباح للهاشمى لشرفه صيانة له عن تناول الخبث تعظيما لرسول الله صلى الله عليه وسلم أو نقول للعمالة شبهة الصدقة وانها من أوساخ الناس فيجب صيانة الهاشمى عن ذلك كرامة له وتعظيما للرسول صلى الله عليه وسلم وهذا المعنى لا يوجد فى الغنى وقد فرغ نفسه لهذا العمل فيحتاج الى الكفاية والغنى لا يمنع من تناولها عند الحاجة كابن السبيل انه يباح له وان كان غنيا ملكا فكذا هذا وقوله ان الذى يعطى للعامل أجرة عمله ممنوع وقد بينا فساده وأما حديث على رضى الله عنه فلا حجة فيه لان فيه أنه فرض له وليس فيه بيان المفروض انه من الصدقات أو من غيرها فيحتمل انه فرض له من بيت المال لانه كان قاضيا والله أعلم وأما المؤلفة قلوبهم فقد قيل انهم كانوا قوما من رؤساء قريش وصناديد العرب مثل أبى سفيان بن حرب وصفوان بن أمية والاقرع بن حابس وعيينة بن حصن الفزارى والعباس بن مرادس السلمى ومالك بن عوف

النضرى وحكيم بن حزام وغيرهم ولهم شوكة وقوة واتباع كثيرة بعضهم أسلم حقيقة و بعضهم أسلم ظاهرا لا حقيقة وكان من المنافقين و بعضهم كان من المسالمين فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعطيهم من الصدقات تطييبا لقلوب المسلمين منهم وتقريرا لهم على الاسلام وتحريضا لاتباعهم على اتباعهم وتأليفا لمن لم يحسن اسلامه وقد حسن اسلام عامتهم الا من شاء الله تعالى لحسن معاملة النبى صلى الله عليه وسلم معهم وجميل سيرته حتى روى عن صفوان بن مية قال أعطانى رسول الله صلى الله عليه وسلم وانه لابغض الناس الى فما زال يعطينى حتى انه لاحب الخلق الى واختلف فى سهامهم بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال عامة العلماء انه انتسخ سهمهم وذهب ولم يعطوا شيأ بعد النبى صلى الله عليه وسلم ولا يعطى الآن لمثل حالهم وهو أحد قولى الشافعى وقال بعضهم وهو أحد قولى الشافعى رضى الله عنه ان حقهم بقى وقد أعطى من بقى من أولئك الذين أخذوا فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم والآن يعطى لمن حدث اسلامه من الكفرة تطييبا لقلبه وتقريرا له على الاسلام وتعطى الرؤساء من أهل الحرب اذا كانت لهم غلبة يخاف على المسلمين من شرهم لان المعنى الذى له كان يعطى النبى صلى الله عليه وسلم أولئك موجود فى هؤلاء والصحيح قول العامة لاجماع الصحابة على ذلك فان أبا بكر وعمر رضى الله عنهما ما أعطيا المؤلفة قلوبهم شيأ من الصدقات ولم ينكر عليهما أحد من الصحابة رضى الله عنهم فانه روى أنه لما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم جاؤا الى أبى بكر واستبدلوا الخط منه لسهامهم فبدل لهم الخط ثم جاؤا الى عمر رضى الله عنه وأخبروه بذلك فاخذ الخط من أيديهم ومزقه وقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعطيكم ليؤلفكم على الاسلام فاما اليوم فقد أعز الله دينه فان ثبتم على الاسلام والا فليس بيننا وبينكم الا السيف فانصرفوا الى أبى بكر فاخبروه بما صنع عمر رضى الله عنهما وقالوا انت الخليفة أم هو فقال ان شاء الله هو ولم ينكر أبو بكر قوله وفعله و بلغ ذلك الصحابة فلم ينكروا فيكون اجماعا منهم على ذلك ولانه ثبت باتفاق الامة أن النبى صلى الله عليه وسلم انما كان يعطيهم ليتألفهم على الاسلام ولهذا سماهم الله المؤلفة قلوبهم والاسلام يومئذ فى ضعف وأهله فى قلة وأولئك كثير ذو قوة وعدد واليوم بحمد الله عز الاسلام وكثر أهله واشتدت دعائمه ورسخ بنيانه وصار أهل الشرك اذلاء والحكم متى ثبت معقولا بمعنى خاص ينتهى بذهاب ذلك المعنى ونظيره ما كان عاهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كثيرا من المشركين لحاجته الى معاهدتهم ومداراتهم لقلة أهل الاسلام وضعفهم فلما أعز الله الاسلام وكثر اهله امر رسوله صلى الله عليه وسلم ان يرد الى أهل العهود عهودهم وان يحارب المشركين جميعا بقوله عز وجل براءة من الله ورسوله الى الذين عاهدتم من المشركين الى قوله فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وأما قوله تعالى وفى الرقاب فقد قال بعض أهل التأويل معناه وفى عتق الرقاب و يجوز اعتاق الرقبة بنية الزكاة وهو قول مالك وقال عامة أهل التأويل الرقاب المكاتبون قوله تعالى وفى الرقاب أى وفى فك الرقاب وهو ان يعطى المكاتب شيأ من الصدقة يستعين به على كتابته لما روى أن رجلا جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال علمنى عملا يدخلنى الجنة فقال صلى الله عليه وسلم أعتق النسمة وفك الرقبة فقال الرجل أو ليسا سواء قال لا عتق النسمة ان تنفرد بعتقها وفك الرقبة ان تعين فى عتقها وانما جاز دفع الزكاة الى المكاتب ليؤدى بدل كتابته فيعتق ولا يجوز ابتداء الاعتاق بنية الزكاة لوجهين أحدهما ما ذكرنا ان الواجب ايتاء الزكاة والايتاء هو التمليك والدفع الى المكاتب تمليك فاما الاعتاق فليس بتمليك والثانى ما أشار اليه سعيد بن جبير فقال لا يعتق من الزكاة مخافة جر الولاء ومعنى هذا الكلام ان الاعتاق يوجب الولاء للمعتق فكان حقه فيه باقيا ولم ينقطع من كل وجه فلا يتحقق الاخلاص فلا يكون عبادة والزكاة عبادة فلا تتأدى بما ليس بعبادة فاما الذى يدفع الى المكاتب فينقطع عنه حق المؤدى من كل وجه ولا يرجع اليه بذلك نفع فيتحقق الاخلاص واما قوله تعالى والغارمين قيل الغارم الذى عليه الدين أكثر من المال الذى فى يده أو مثله أو أقل منه لكن ما وراءه ليس بنصاب وأما قوله تعالى وفى سبيل الله عبارة عن جميع القرب فيدخل فيه كل من سعى فى طاعة الله وسبيل الخيرات اذا كان محتاجا وقال

أبو يوسف المراد منه فقراء الغزاة لان سبيل الله اذا أطلق في عرف الشرع يراد به ذلك وقال محمد المراد منه الحاج المنقطع لما روى أن رجلا جعل بعيرا له في سبيل الله فأمره النبي صلى الله عليه وسلم ان يحمل عليه الحاج وقال الشافعي يجوز دفع الزكاة الى الغازي وان كان غنيا وأما عندنا فلا يجوز الا عند اعتبار حدوث الحاجة واحتج بما روى عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تحل الصدقة لغني الا في سبيل الله أو ابن السبيل أو رجل له جار مسكين تصدق عليه فأعطاها له وعن عطاء بن يسار عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تحل الصدقة الا لخمس العامل عليها ورجل اشتراها وغارم وغاز في سبيل الله وفقير تصدق عليه فاهداها الى غني نفى حل الصدقة للاغنياء واستثنى الغازي منهم والاستثناء من النفي اثبات فيقتضي حل الصدقة للغازي الغني ولنا قول النبي صلى الله عليه وسلم لا تحل الصدقة لغني وقوله صلى الله عليه وسلم أمرت ان آخذ الصدقة من اغنيائكم وأردها في فقرائكم جعل الناس قسمين قسما يؤخذ منهم وقسما يصرف اليهم فلو جاز صرف الصدقة الى الغني لبطلت القسمة وهذا لا يجوز وأما استثناء الغازي فمحمول على حال حدوث الحاجة وسماه غنيا على اعتبار ما كان قبل حدوث الحاجة وهو ان يكون غنيا ثم تحدث له الحاجة بان كان له دار يسكنها ومتاع يمتهنه وثياب يلبسها وله مع ذلك فضل مائتي درهم حتى لا تحل له الصدقة ثم يعزم على الخروج في سفر غزو فيحتاج الى آلات سفره وسلاح يستعمله في غزوه ومركب يغزو عليه وخادم يستعين بخدمته على ما لم يكن محتاجا اليه في حال اقامته فيجوز ان يعطى من الصدقات ما يستعين به في حاجته التي تحدث له في سفره وهو في مقامه غني بما يملكه لانه غير محتاج في حال اقامته فيحتاج في حال سفره فيحمل قوله لا تحل الصدقة لغني الا لغاز في سبيل الله على من كان غنيا في حال مقامه فيعطى بعض ما يحتاج اليه لسفره لما أحدث السفر له من الحاجة الا انه يعطى حين يعطى وهو غني وكذا تسمية الغارم غنيا في الحديث على اعتبار ما كان قبل حلول الغرم به وقد حدثت له الحاجة بسبب الغرم وهذا لان الغني اسم لمن يستغني عما يملكه وانما كان كذلك قبل حدوث الحاجة فاما بعده فلا وأما قوله تعالى وابن السبيل فهو الغريب المنقطع عن ماله وان كان غنيا في وطنه لانه فقير في الحال وقد روينا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا تحل الصدقة لغني الا في سبيل الله او ابن السبيل الحديث ولو صرف الى واحد من هؤلاء الاصناف يجوز عند أصحابنا وعند الشافعي لا يجوز الا ان يصرف الى ثلاثة من كل صنف واحتج بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الى آخر الاصناف أخبر الله تعالى ان الصدقات للاصناف المذكورين في الآية على الشركة فيجب ايصال كل صدقة الى كل صنف الا ان الاستيعاب غير ممكن فيصرف الى ثلاثة من كل صنف اذ الثلاثة أدنى الجمع الصحيح ولنا السنة المشهورة واجماع الصحابة وعمل الأئمة الى يومنا هذا والاستدلال أما السنة فقول النبي صلى الله عليه وسلم لمعاذ حين بعثه الى اليمن فان أجابوك لذلك فاعلمهم ان الله تعالى فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم وترد في فقرائهم ولم يذكر الأصناف الاخر وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه انه قال بعث علي رضي الله عنه وهو باليمن الى النبي صلى الله عليه وسلم مذهبة في ترابها فقسمها النبي صلى الله عليه وسلم بين الاقرع بن حابس وبين زيد الخيل وبين عيينة بن حصن وعلقمة بن علاثة فغضبت قريش والانصار وقالوا اتعطى صناديد أهل نجد فقال النبي صلى الله عليه وسلم انما أتألفهم ولو كان كل صدقة مقسومة على الثمانية بطريق الاستحقاق لما دفع النبي صلى الله عليه وسلم المذهبة الى المؤلفة قلوبهم دون غيرهم وأما اجماع الصحابة فانه روي عن عمر رضي الله عنه انه كان اذا جمع صدقات المواشي من البقر والغنم نظر منها ما كان منيحة اللبن فيعطيها لأهل بيت واحد على قدر ما يكفيهم وكان يعطي العشرة للبيت الواحد ثم يقول عطية تكفي خير من عطية لا تكفي أو كلام نحو هذا وروي عن علي رضي الله عنه انه أتي بصدقة فبعثها الى أهل بيت واحد وعن حذيفة رضي الله عنه انه قال هؤلاء أهلها ففي أي صنف وضعتها أجزأك وكذا روي عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال كذلك وأما عمل الأئمة فانه لم يذكر عن أحد من الائمة انه تكلف طلب هؤلاء الأصناف فقسمها بينهم مع انه لو تكلف الامام أن يظفر بهؤلاء الثمانية ما قدر على

ذلك وكذلك لم يذكر عن أحد من أرباب الأموال انه فرق صدقة واحدة على هؤلاء ولو كان الواجب هو القسمة على السوية بينهم لا يحتمل أن يقسموها كذلك ويضيعوا حقوقهم وأما الاستدلال فهو ان الله تعالى أمر بصرف الصدقات الى هؤلاء بأسامي منبئة عن الحاجة فعلم انه انما أمر بالصرف اليهم لدفع حاجتهم والحاجة في الكل واحدة وان اختلفت الاسامي وأما الآية ففيها بيان مواضع الصدقات ومصارفها ومستحقيها لان اللام للاختصاص وهو انهم المختصون بهذا الحق دون غيرهم لا للتسوية لغة وانما الصيغة للشركة والتسوية لغة حرف بين ألا ترى انه اذا قيل الخلافة لبني العباس والسدانة لبني عبد الدار والسقاية لبني هاشم يراد به انهم المختصون بذلك لا حق فيها لغيرهم لانها بينهم بالحصص بالسوية ولو قيل الخلافة بين بني العباس والسدانة بين بني عبد الدار والسقاية بين بني هاشم كان خطأ ولهذا قال أصحابنا فيمن قال مالي لفلان وللموتى انه كله لفلان ولو قال مالي بين فلان وبين الموتى كان لفلان نصفه ولو كان الأمر على ما قاله الشافعي ان الصدقة تقسم بين الأصناف الثمانية على السوية لقال انما الصدقات بين الفقراء الآية فان قيل أليس أن من قال ثلث مالي لفلان وفلان انه يقسم بينهما بالسوية كما اذا قال ثلث مالي بين فلان وفلان والجواب ان الاشتراك هناك ليس موجب الصيغة اذ الصيغة لا توجب الاشتراك والتسوية بينهما بل موجب الصيغة ما قلنا الا ان في باب الوصية لما جعل الثلث حقا لهما دون غيرهما وهو شيء معلوم لا يزيد بعد الموت ولا يتوهم له عدد وليس أحدهما بأولى من الآخر فقسم بينهما على السواء نظرا لهما جميعا فاما الصدقات فليست بأموال متعينة لا تحتمل الزيادة والمدد حتى يحرم البعض بصرفها الى البعض بل يردف بعضها بعضا واذا فني مال يجيء مال آخر واذا مضت سنة تجيء سنة أخرى بمال جديد ولا انقطاع للصدقات الى يوم القيامة فاذا صرف الامام صدقة يأخذها من قوم الى صنف منهم لم يثبت الحرمان للباقين بل يحمل اليه صدقة أخرى فيصرف الى فريق آخر فلا ضرورة الى الشركة والتسوية في كل مال يحمل الى الامام من الصدقات والله أعلم وكما لا يجوز صرف الزكاة الى الغني لا يجوز صرف جميع الصدقات المفروضة والواجبة اليه كالعشور والكفارات والنذور وصدقة الفطر لعموم قوله تعالى انما الصدقات للفقراء وقول النبي صلى الله عليه وسلم لا تحل الصدقة لغني ولان الصدقة مال تمكن فيه الخبث لكونه غسالة الناس لحصول الطهارة لهم به من الذنوب ولا يجوز الانتفاع بالخبيث الا عند الحاجة والحاجة للفقير لا للغني وأما صدقة التطوع فيجوز صرفها الى الغني لانها تجري مجرى الهبة ولا يجوز الصرف الى عبد الغني ومدبره وأم ولده لان الملك في المدفوع يقع لمولاه وهو غني فكان دفعا الى الغني هذا اذا كان العبد محجورا أو كان مأذونا لكنه لم يكن عليه دين مستغرق لرقبته لان كسبه ملك المولى فالدفع يقع الي المولى وهو غني فلا يجوز ذلك وان كان عليه دين مستغرق لكنه غير ظاهر في حق المولى لانه يتأخر الى ما بعد العتاق فكان كسبه ملك المولى وهو غني وأما اذا كان ظاهرا في حق المولي كدين الاستهلاك ودين التجارة فينبغي أن يجوز على قول أبي حنيفة لان المولى لا يملك كسب عبده المأذون المديون دينا مستغرقا ظاهرا في حقه وعندهما لا يجوز لانه يملك كسبه عندهما ويجوز الدفع الى مكاتب الغني لان كسب المالك المكاتب ملكه من حيث الظاهر وانما يملكه المولى بالعجز ولم يوجد وأما ولد الغني فان كان صغيرا لم يجز الدفع اليه وان كان فقيرا لا مال له لان الولد الصغير يعد غنيا بغنا أبيه وان كان كبيرا فقيرا يجوز لانه لا يعد غنيا بمال أبيه فكان كالأجنبي ولو دفع الى امرأة فقيرة وزوجها غني جاز في قول أبي حنيفة ومحمد وهو احدى الروايتين عن أبي يوسف وروى عنه انها لا تعطى اذا قضى لها بالنفقة وجه هذه الرواية ان نفقة المرأة تجب على زوجها فتصير غنية بغنا الزوج كالولد الصغير وانما شرط القضاء لها بالنفقة لان النفقة لا تصير دينا بدون القضاء وجه ظاهر الرواية ان المرأة الفقيرة لا تعد غنية بغنا زوجها لانها لا تستحق على زوجها الا مقدار النفقة فلا تعد بذلك القدر غنية وكذا يجوز الدفع الى فقير له ابن غني وان كان يجب عليه نفقته لما قلنا ان تقدر النفقة لا يصير غنيا فيجوز الدفع اليه وأما صدقة الوقف فيجوز صرفها الى الأغنياء ان سماهم الواقف في الوقف ذكره الكرخي في مختصره وان لم يسمهم لا يجوز لانها صدقة واجبة ثم لا بد من معرفة حد الغنا فنقول الغنا أنواع

ثلاثة غنى تجب به الزكاة وغنى يحرم به أخذ الصدقة وقبولها ولا تجب به الزكاة وغنى يحرم به السؤال ولا يحرم به الأخذ أما الغنا الذى تجب به الزكاة فهو ان يملك نصابا من المال النامى الفاضل عن الحاجة الأصلية وأما الغنا الذى يحرم به أخذ الصدقة وقبولها فهو الذى تجب به صدقة الفطر والأضحية وهو ان يملك من الأموال التى لا تجب فيها الزكاة ما يفضل عن حاجته وتبلغ قيمة الفاضل مائتى درهم من الثياب والفرش والدور والحوانيت والدواب والخدم زيادة على ما يحتاج اليه كل ذلك للابتذال والاستعمال لا للتجارة والاسامة فاذا فضل من ذلك ما يبلغ قيمته مائتى درهم وجب عليه صدقة الفطر والأضحية وحرم عليه أخذ الصدقة ثم قدر الحاجة ما ذكره الكرخى فى مختصره فقال لا بأس بأن يعطى من الزكاة من له مسكن وما يتأثث به فى منزله وخادم وفرس وسلاح وثياب البدن وكتب العلم ان كان من أهله فان كان له فضل عن ذلك ما يبلغ قيمته مائتى درهم حرم عليه أخذ الصدقة لما روى عن الحسن البصرى انه قال كانوا يعطون الزكاة لمن يملك عشرة آلاف درهم من الفرس والسلاح والخادم والدار وقوله كانوا كناية عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا لان هذه الأشياء من الحوائج اللازمة التى لا بد للانسان منها فكان وجودها وعدمها سواء وذكر فى الفتاوى فيمن له حوانيت ودور الغلة لكن غلتها لا تكفيه ولعياله انه فقير ويحل له أخذ الصدقة عند محمد وزفر وعند أبى يوسف لا يحل وعلى هذا اذا كان له أرض وكرم لكن غلته لا تكفيه ولعياله ولو كان عنده طعام للقوت يساوى مائتى درهم فان كان كفاية شهر تحل له الصدقة وان كان كفاية سنة قال بعضهم لا تحل وقال بعضهم تحل لان ذلك مستحق الصرف الى الكفاية والمستحق ملحق بالعدم وقد روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ادخر لنسائه قوت سنة ولو كان له كسوة شتاء وهو لا يحتاج اليها فى الصيف يحل له أخذ الصدقة ذكر هذه الجملة فى الفتاوى وهذا قول أصحابنا وقال مالك من ملك خمسين درهما لا يحل له أخذ الصدقة ولا يباح أن يعطى واحتج بما روى عن على وعبد الله بن مسعود وسعد بن أبى وقاص رضى الله عنهم انهم قالوا لا تحل الصدقة لمن له خمسون درهما او عوضها من الذهب وهذا نص فى الباب ولنا حديث معاذ حيث قال له النبى صلى الله عليه وسلم خذها من أغنيائهم وردها فى فقرائهم قسم الناس قسمين الأغنياء والفقراء فجعل الأغنياء يؤخذ منهم والفقراء يرد فيهم فكل من لم يؤخذ منه يكون مردودا فيه وما رواه مالك محمول على حرمة السؤال معناه لا يحل سؤال الصدقة لمن له خمسون درهما أو عوضها من الذهب أو يحمل ذلك على كراهة الأخذ لان من له سداد من العيش فالتعفف اولى لقول النبى صلى الله عليه وسلم من استغنى أغناه الله ومن استعف أعفه الله وقال الشافعى يجوز دفع الزكاة الى رجل له مال كثير ولا كسب له وهو يخاف الحاجة ويجوز له الأخذ وهذا فاسد لان هذا دفع الزكاة الى الغنى ولا سبيل اليه لما بينا وخوف حدوث الحاجة فى الثانى لا يجعله فقيرا فى الحال ألا ترى انه لا يعتبر ذلك فى سقوط الوجوب حتى تجب عليه الزكاة فكذا فى جواز الأخذ ولو كان الفقير قويا مكتسبا يحل له أخذ الصدقة عندنا وعند الشافعى لا يحل واحتج بقول النبى صلى الله عليه وسلم لا تحل الصدقة لغنى ولا لذى مرة سوى وفى بعض الروايات ولا لقوى مكتسب ولنا ما روى عن سلمان الفارسى انه قال حمل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة فقال لأصحابه كلوا ولم يأكل ومعلوم انه لا يتوهم ان أصحابه رضى الله عنهم كانوا كلهم زمنى بل كان بعضهم قويا مكتسبا وما رواه الشافعى محمول على حرمة الطلب والسؤال فان ذلك للزجر عن المسئلة والحمل على الكسب والدليل عليه ما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم قال للرجلين اللذين سألاه ان شئتما اعطيتكما منه ولا حق فيها لغنى ولا لقوى مكتسب ولو كان حراما لم يكن النبى صلى الله عليه وسلم ليعطيهما الحرام ولكن قال ذلك للزجر عن السؤال والحمل على الكسب كذا هذا ويكره لمن عليه الزكاة ان يعطى فقيرا مائتى درهم أو أكثر ولو أعطى جاز وسقط عنه الزكاة فى قول أصحابنا الثلاثة وعند زفر لا يجوز ولا يسقط وجه قوله ان هذا نصاب كامل فيصير غنيا بهذا المال ولا يجوز الصرف الى الغنى ولنا انه انما يصير غنيا بعد ثبوت الملك له فاما قبله فقد كان فقيرا فالصدقة لاقت كف الفقير فجازت وهذا لان الغنا يثبت بالملك والقبض شرط ثبوت الملك فيقبض ثم يملك المقبوض ثم يصير غنيا الا ترى انه يكره لان المنتفع به

يصير هو الغنى وذكر فى الجامع الصغير وان يغنى به انسانا أحب الىّ ولم يرد به الاغناء المطلق لان ذلك مكروه لما بينا وانما أراد به المقيد وهو انه يغنيه يوما أو أياما عن المسئلة لان الصدقة وضعت لمثل هذا الاغناء قال النبى صلى الله عليه وسلم فى صدقة الفطر اغنوهم عن المسئلة فى مثل هذا اليوم هذا اذا اعطى مائتى درهم وليس عليه دين ولا له عيال فان كان عليه دين فلا بأس بأن يتصدق عليه قدر دينه وزيادة مادون المائتين وكذا اذا كان له عيال يحتاج الى نفقتهم وكسوتهم واما الغنا الذى يحرم به السؤال فهو ان يكون له سداد عيش بان كان له قوت يومه لما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من سأل الناس عن ظهر غنى فانما يستكثر من جمر جهنم قيل يارسول الله وماظهر الغنا قال ان يعلم ان عنده مايغديهم أو يعشيهم فان لم يكن له قوت يومه ولا مايستر به عورته يحل له ان يسأل لان الحال حال الضرورة وقد قال الله تعالى ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة وترك السؤال فى هذا الحال القاء النفس فى التهلكة وانه حرام فكان له أن يسأل بل يجب عليه ذلك ومنها أن يكون مسلما فلا يجوز صرف الزكاة الي الكافر بلا خلاف لحديث معاذ رضى الله عنه خذها من أغنيائهم وردها فى فقرائهم أمر بوضع الزكاة فى فقراء من يؤخذ من أغنيائهم وهم المسلمون فلا يجوز وضعها فى غيرهم وأما ماسوى الزكاة من صدقة الفطر والكفارات والنذور فلا شك فى أن صرفها الي فقراء المسلمين أفضل لان الصرف اليهم يقع اعانة لهم على الطاعة وهل يجوز صرفها الى أهل الذمة قال أبو حنيفة ومحمد يجوز وقال أبو يوسف لا يجوز وهو قول زفر والشافعى وجه قولهم الاعتبار بالزكاة وبالصرف الى الحربى ولهما قوله تعالى ان تبدوا الصدقات فنعما هى وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم ونكفر عنكم من سيآتكم من غير فصل بين فقير وفقير وعموم هذا النص يقتضى جواز صرف الزكاة اليهم الا انه خص منه الزكاة لحديث معاذ رضى الله عنه وقوله تعالى فى الكفارات فكفارته اطعام عشرة مساكين من أوسط ماتطعمون أهليكم من غير فصل بين مسكين ومسكين الا انه خص منه الحربى بدليل ولأن صرف الصدقة الى أهل الذمة من باب ايصال البر اليهم وما نهينا عن ذلك قال الله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا اليهم ان الله يحب المقسطين وظاهر هذا النص يقتضى جواز صرف الزكاة اليهم لان أداء الزكاة بر بهم الا ان البر بطريق الزكاة غير مراد عرفنا ذلك بحديث معاذ رضى الله عنه وانما لا يجوز صرفها الى الحربى لان فى ذلك اعانة لهم على قتالنا وهذا لا يجوز وهذا المعنى لم يوجد فى الذمى (ومنها) أن لا يكون من بنى هاشم لما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال يامعشر بنى هاشم ان الله كره لكم غسالة الناس وعوضكم منها بخمس الخمس من الغنيمة وروى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال ان الصدقة محرمة على بنى هاشم وروى انه رأى فى الطريق تمرة فقال لولا انى أخاف أن تكون من الصدقة لاكلتها ثم قال ان الله حرم عليكم يابنى هاشم غسالة أيدى الناس والمعنى ما أشار اليه انها من غسالة الناس فيتمكن فيها الخبث فصان الله تعالى بنى هاشم عن ذلك تشريفا لهم واكراما وتعظيما لرسول الله صلى الله عليه وسلم ومنها أن لا يكون من مواليهم لما روى عن ابن عباس رضى الله عنه انه قال استعمل رسول الله صلى الله عليه وسلم أرقم ابن أبى أرقم الزهرى على الصدقات فاستتبع أبا رافع فاتى النبى صلى الله عليه وسلم فسأله فقال يا أبا رافع ان الصدقة حرام على محمد وآل محمد وان موالى القوم من أنفسهم أى فى حرمة الصدقة لاجماعنا على ان مولى القوم ليس منهم فى جميع الأحكام الا ترى انه ليس بكفء لهم وكذا مولى المسلم اذا كان كافرا تؤخذ منه الجزية ومولي التغلبى تؤخذ منه الجزية ولا تؤخذ منه الصدقة المضاعفة فدل ان المراد منه فى حرمة الصدقة خاصة وبنوهاشم الذين تحرم عليهم الصدقات آل العباس وآل على وآل جعفر وآل عقيل وولد الحارث بن عبد المطلب كذا ذكره الكرخى ومنها أن لا تكون منافع الاملاك متصلة بين المؤدى وبين المؤدى اليه لان ذلك يمنع وقوع الاداء تمليكا من الفقير من كل وجه بل يكون صرفا الى نفسه من وجه وعلى هذا يخرج الدفع الى الوالدين وان علوا والمولودين وان سفلوا لان أحدهما ينتفع بمال الآخر ولا يجوز أن يدفع الرجل الزكاة الى زوجته بالاجماع وفى دفع المرأة الى زوجها اختلاف بين

أبي حنيفة وصاحبيه ذكرناه فيما تقدم وأما صدقة التطوع فيجوز دفعها الى هؤلاء والدفع اليهم أولى لان فيه أجرين
أجر الصدقة وأجر الصلة وكونه دفعا الى نفسه من وجه لا يمنع صدقة التطوع قال النبي صلى الله عليه وسلم نفقة
الرجل على نفسه صدقة وعلى عياله صدقة وكل معروف صدقة ويجوز دفع الزكاة الى من سوى الوالدين والمولودين
من الاقارب ومن الاخوة والاخوات وغيرهم لانقطاع منافع الاملاك بينهم ولهذا تقبل شهادة البعض على البعض
والله أعلم هذا الذي ذكرنا اذا دفع الصدقة الى انسان على علم منه بحاله انه محل الصدقة فاما اذا لم يعلم بحاله ودفع
اليه فهذا على ثلاثة أوجه في وجه هو على الجواز حتى يظهر خطأه وفي وجه على الفساد حتى يظهر صوابه وفي وجه
فيه تفصيل على الوفاق والخلاف أما الذي هو على الجواز حتى يظهر خطأه فهو أن يدفع زكاة ماله الى رجل ولم يخطر
بباله وقت الدفع ولم يشك في أمره فدفع اليه فهذا على الجواز الا اذا ظهر بعد الدفع انه ليس محل الصدقه فحينئذ
لا يجوز لان الظاهر انه صرف الصدقة الى محلها حيث نوى الزكاة عند الدفع والظاهر لا يبطل الا باليقين فاذا ظهر
بيقين انه ليس بمحل الصدقة ظهر انه لم يجز وتجب عليه الاعادة وليس له أن يسترد ما دفع اليه ويقع تطوعا حتى انه
لو خطر بباله بعد ذلك وشك فيه ولم يظهر له شئ لا تلزمه الاعادة لان الظاهر لا يبطل بالشك وأما الذي هو على الفساد
حتى يظهر جوازه فهو انه خطر بباله وشك في أمره لكنه لم يتحر ولا طلب الدليل أو تحرى بقلبه لكنه لم يطلب الدليل
فهو على الفساد الا اذا ظهر انه محل بيقين أو بغالب الرأي فحينئذ يجوز لانه لما شك وجب عليه التحري والصرف
الى من وقع عليه تحريه فاذا ترك لم يوجد الصرف الى من أمر بالصرف اليه فيكون فاسدا الا اذا ظهر انه محل فيجوز
وأما الوجه الذي فيه تفصيل على الوفاق والخلاف فهو ان خطر بباله وشك في أمره وتحرى ووقع تحريه على انه محل
الصدقة فدفع اليه جاز بالاجماع وكذا ان لم يتحر ولكن سأل عن حاله فدفع أو رآه في صف الفقراء أو على زي الفقراء
فدفع فان ظهر انه كان محلا جاز بالاجماع وكذا اذا لم يظهر حاله عنده وأما اذا ظهر انه لم يكن محلا بان ظهر انه غني
أو هاشمي أو مولى لهاشمي أو كافر او والد أو مولود أو زوجة يجوز وتسقط عنه الزكاة في قول أبي حنيفة ومحمد
ولا تلزمه الاعادة وعند أبي يوسف لا يجوز وتلزمه الاعادة وبه أخذ الشافعي وروى محمد بن شجاع عن أبي حنيفة
في الوالد والولد والزوجة انه لا يجوز كما قال أبو يوسف ولو ظهر انه عبده أو مدبره أو أم ولده أو مكاتبه لم يجز وعليه
الاعادة في قولهم جميعا ولو ظهر انه مستسعاه لم يجز عند أبي حنيفة لانه بمنزلة المكاتب عنده وعندهما يجوز لانه حر
عليه دين وجه قول أبي يوسف ان هذا مجتهد ظهر خطأه بيقين فبطل اجتهاده كما لو تحرى في ثياب أو أواني وظهر خطأه
فيها وكما لو صرف ثم ظهر انه عبده أو مدبره أو أم ولده أو مكاتبه ولهما انه صرف الصدقة الى من أمر بالصرف
اليه فيخرج عن العهدة كما اذا صرف ولم يظهر حاله بخلافه ودلالة ذلك انه مأمور بالصرف الى من هو محل عنده وفي
ظنه واجتهاده لا على الحقيقة اذ لا علم له بحقيقة الغنا والفقر لعدم امكان الوقوف على حقيقتهما وقد صرف الى
من أدى اجتهاده انه محل فقد أتى بالمأمور به فيخرج عن العهدة بخلاف الثياب والأواني لان العلم بالثوب الطاهر
والماء الطاهر ممكن فلم يأت بالمأمور به فلم يجز وبخلاف ما اذا ظهر انه عبده لان الوقوف على ذلك بامارات تدل
عليه ممكن على ان معنى صرف الصدقة وهو التمليك هناك لا يتصور لاستحالة تمليك الشئ من نفسه وقوله ظهر
خطأه بيقين ممنوع وانما يكون كذلك ان لو قلنا انه صار محل الصدقة باجتهاده فلا نقول كذلك بل المحل المأمور
بالصرف اليه شرعا حالة الاشتباه وهو من وقع عليه التحري وعلى هذا لا يظهر خطأه ولهما في الصرف الى ابنه وهو
لا يعلم به الحديث المشهور وهو ما روى ان يزيد بن معن دفع صدقته الى رجل وأمره بأن يأتي المسجد ليلا فيتصدق
بها فدفعها الى ابنه معن فلما أصبح رآها في يده فقال له لم أردك بها فاختصما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
يا معن لك ما أخذت ويا يزيد لك ما نويت والله أعلم

﴿ فصل ﴾ وأما حولان الحول فليس من شرائط جواز اداء الزكاة عند عامة العلماء وعند مالك من شرائط الجواز
فيجوز تعجيل الزكاة عند عامة العلماء خلافا لمالك والكلام في التعجيل في مواضع في بيان أصل الجواز وفي بيان

شرائطه وفي بيان حكم المعجل اذا لم يقع زكاة أما الأول فهو على الاختلاف الذي ذكرنا وجه قول مالك ان اداء الزكاة اداء الواجب واداء الواجب ولا وجوب لا يتحقق ولا وجوب قبل الحول لقول النبي صلى الله عليه وسلم لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول ولنا ماروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم استسلف من العباس زكاة سنتين وأدنى درجات فعل النبي صلى الله عليه وسلم الجواز واما قوله ان اداء الزكاة اداء الواجب ولا وجوب قبل حولان الحول فالجواب عنه من وجهين أحدهما ممنوع انه لا وجوب قبل حولان الحول بل الوجوب ثابت قبله لوجود سبب الوجوب وهو ملك نصاب كامل نام أو فاضل عن الحاجة الأصلية لحصول الغنى به ولوجوب شكر نعمة المال على ما بينا فيما تقدم ثم من المشايخ من قال بالوجوب توسعا وتأخير الاداء الى مدة الحول ترفيها وتيسيرا على أرباب الأموال كالدين المؤجل فاذا عجل فلم يترفه فيسقط الواجب كما في الدين المؤجل فمنهم من قال بالوجوب لكن لا على سبيل التأكيد وانما يتأكد الوجوب بآخر الحول ومنهم من قال بالوجوب في أول الحول لكن بطريق الاستناد وهو أن يجب أولا في آخر الحول ثم يستند الوجوب الى أوله لاستناد سببه وهو كون النصاب حوليا فيكون التعجيل اداء بعد الوجوب لكن بالطريق الذي قلنا فيقع زكاة والثاني ان سلمنا انه لا وجوب قبل الحول لكن سبب الوجوب موجود وهو ملك النصاب ويجوز اداء العبادة قبل الوجوب بعد وجود سبب الوجوب كاداء الكفارة بعد الجرح قبل الموت وسواء عجل عن نصاب واحد أو اثنين أو أكثر من ذلك مما يستفيده في السنة عند أصحابنا الثلاثة وعند زفر لا يجوز الا عن النصاب الموجود حتى لو كان له مائتا درهم فعجل زكاة الألف وذلك خمسة وعشرون ثم استفاد مالا أو ربح في ذلك المال حتى صار ألف درهم فتم الحول وعنده ألف درهم جاز عن الكل عندنا وعند زفر لا يجوز الا عن المائتين وجه قوله ان التعجيل عما سوى المائتين تعجيل قبل وجود السبب فلا يجوز كما لو عجل قبل ملك المائتين ولنا ان ملك النصاب موجود في أول الحول والمستفاد على ملك النصاب في الحول كالموجود من ابتداء الحول بدليل وجوب الزكاة فيه عند حولان الحول فلو لم يجعل كالموجود في أول الحول لما وجبت الزكاة فيه لقوله صلى الله عليه وسلم لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول واذا كان كذلك جعلت الالف كانها كانت موجودة في ابتداء الحول ليصير مؤديا بعد وجود الالف تقديرا فجاز والله أعلم

﴿ فصل ﴾ وأما شرائط الجواز فثلاثة أحدها كمال النصاب في أول الحول والثاني كماله في آخر الحول والثالث ان لا ينقطع النصاب فيما بين ذلك حتى لو عجل وله في أول الحول أقل من النصاب ثم كمل في آخره فتم الحول والنصاب كامل لم يكن المعجل زكاة بل كان تطوعا وكذا لو عجل والنصاب كامل ثم هلك نصفه مثلا فتم الحول والنصاب غير كامل لم يجز التعجيل وانما كان كذلك لان المعتبر كمال النصاب في طرفي الحول ولان سبب الوجوب هو النصاب فأحد الطرفين حال انعقاد السبب والطرف الآخر حال الوجوب أو حال تأكد الوجوب بالسبب وما بين ذلك ليس بحال الانعقاد ولا حال الوجوب اذ تأكد الوجوب بالسبب فلا معنى لاشتراط النصاب عنده ولان في اعتبار كمال النصاب فيما بين ذلك حرجا لان التجار يحتاجون الى النظر في ذلك كل يوم وكل ساعة وفيه من الحرج مالا يخفى ولا حرج في مراعاة الكمال في أول الحول وآخره وكذلك جرت عادة التجار بتعرف رؤس أموالهم في أول الحول وآخره ولا يلتفتون الى ذلك في أثناء الحول الا أنه لا بد من بقاء شئ من النصاب وان قل في أثناء الحول ليضم المستفاد اليه ولانه اذا هلك النصاب الاول كله فقد انقطع حكم الحول فلا يمكن ابقاء المعجل زكاة فيقع تطوعا ولو كان له نصاب في أول الحول فعجل زكاته وانتقص النصاب ولم يستفد شيأ حتى حال الحول والنصاب ناقص لم يجز التعجيل ويقع المؤدى تطوعا ولا يعتبر المعجل في تمام النصاب عندنا وعند الشافعي يكمل النصاب بالمعجل ويقع زكاة وصورته اذا عجل خمسة عن مائتين ولم يستفد شيأ حتى حال الحول وعنده مائة وخمسة وتسعون أو عجل شاة من أربعين فحال عليها الحول وعنده تسعة وثلاثون لم يجز التعجيل عندنا وعنده جائز وجه قوله ان المعجل وقع زكاة عن كل النصاب فيعتبر في اتمام النصاب ولنا أن المؤدى مال أزال ملكه عنه بنية الز[كاة] فلا يكمل به النصاب كما لو

هلك في يد الامام ولو استفاد خمسة في آخر الحول جاز التعجيل لوجود كمال النصاب في طرفي الحول ولو كان له مائتا درهم فعجل زكاتها خمسة فانتقص النصاب ثم استفاد ما يكمل به النصاب بعد الحول في أول الحول الثاني وتم الحول الثاني والنصاب كامل فعليه الزكاة للحول الثاني وما عجل يكون تطوعا لانه عجل للحول الاول ولم تجب عليه الزكاة للحول الاول لنقصان النصاب في آخر الحول ولو كان له مائتا درهم فعجل خمسة منها ثم تم الحول والنصاب ناقص ودخل الحول الثاني وهو ناقص ثم تم الحول الثاني وهو كامل لا تجزي الخمسة عن السنة الاولى ولا عن السنة الثانية لان في السنة الاولى كان النصاب ناقصا في آخرها وفي السنة الثانية كان ناقصا في أولها فلم تجب الزكاة في السنتين فلا يقع المؤدى زكاة عنهما ولو كان له مائتا درهم فحال الحول وأدى خمسة منها حتى انتقص منها خمسة ثم انه عجل عن السنة الثانية خمسة حتى انتقص منها خمسة أخرى فصار المال مائة وتسعين فتم الحول الثاني وقد استفاد عشرة حتى حال الحول على المائتين ذكر في الجامع أن الخمسة التي عجل للحول الثاني جائزة وعن عيسى ابن أبان وقال ينبغي أن لا تجزئه هذه الخمسة عن السنة الثانية لان الحول الاول لما تم وجبت الزكاة وصارت خمسة من المائتين واجبة ووجوب الزكاة يمنع وجوب الزكاة فانعقد الحول الثاني والنصاب ناقص فكان تعجيل الخمسة عن السنة الثانية تعجيلا حال نقصان النصاب فلم يجز والجواب أن الزكاة تجب بعد تمام السنة الاولى وتمام السنة الاولى يتعقبه الجزء الاول من السنة الثانية والوجوب ثبت مقارنا لذلك الجزء والنصاب كان كاملا في ذلك الوقت ثم انتقص بعد ذلك وهو حال وجود الجزء الثاني من السنة الثانية فكان ذلك نقصان النصاب في اثناء الحول ولا عبرة به عند وجود الكمال في طرفيه وقد وجد ههنا فجاز التعجيل لوجود حال كمال النصاب

﴿فصل﴾ وأما حكم المعجل اذا لم يقع زكاة أنه ان وصل الى يد الفقير يكون تطوعا سواء وصل الى يده من يد رب المال أو من يد الامام أو نائبه وهو الساعي لانه حصل أصل القربة وانما التوقف في صفة الفرضية وصدقة التطوع لا يحتمل الرجوع فيها بعد وصولها الى يد الفقير وان كان المعجل في يد الامام قائما له أن يسترده لانه لما لم يصل الى يد الفقير لم يتم الصرف لان يد المصدق في الصدقة المعجلة يد المالك من وجه لانه مخير في دفع المعجل اليه وان كان يد الفقير من وجه من حيث انه يقبض له فلم يتم الصرف فلم تقع صدقة أصلا وان هلك في يده لا يضمن عندنا وقال الشافعي ان استسلف الامام بغير مسئلة رب المال ولا أهل السهمان يضمن وهذا فاسد لان الضمان انما يجب على الانسان بفعله وفعله الاخذ وانه مأذون فيه فلا يصلح سببا لوجوب الضمان والهلاك ليس من صنعه بل هو محض صنع الله تعالى اعني مصنوعه ولو دفع الامام المعجل الى فقير فأيسر الفقير قبل تمام الحول أو مات أو ارتد جاز عن الزكاة عندنا وقال الشافعي يسترده الامام الا أن يكون يساره من ذلك المال وجه قوله أن كون المعجل زكاة انما يثبت عند تمام الحول وهو ليس محل الصرف في ذلك الوقت فلا يقع زكاة الا اذا كان يساره من ذلك المال لانه حينئذ يكون أصلا فلا يقطع التبع عن أصله ولنا أن الصدقة لاقت كف الفقير فوقعت موقعها فلا تتغير بالغنا الحادث بعد ذلك كما اذا دفعها الى الفقير بعد حولان الحول ثم أيسر ولو عجل زكاة ماله ثم هلك المال لم يرجع على الفقير عندنا وقال الشافعي يرجع عليه اذا كان قال له انها معجلة وهذا غير سديد لان الصدقة وقعت في محل الصدقة وهو الفقير بنية الزكاة فلا يحتمل الرجوع كما اذا لم يقل انها معجلة ولو كان له دراهم أو دنانير أو عروض للتجارة فعجل زكاة جنس منها ثم هلك بعض المال جاز المعجل عن الباقي لان الكل في حكم مال واحد بدليل أنه يضم البعض الى البعض في تكميل النصاب فكانت نية التعيين في التعجيل لغوا كما لو كان له ألف درهم فعجل زكاة المائتين ثم هلك بعض المال وهذا بخلاف السوائم المختلفة بأن كان له خمس من الابل وأربعون من الغنم فعجل شاة عن خمس من الابل ثم هلكت الابل أن المعجل لا يجوز عن زكاة الغنم لانهما مالان مختلفان صورة ومعنى فكان نية التعيين صحيحة فالتعجيل عن أحدهما لا يقع عن الآخر والله أعلم

﴿فصل﴾ وأما بيان ما يسقطها بعد وجوبها فالمسقط لها بعد الوجوب أحد الاشياء الثلاثة منها هلاك

النصاب بعد الحول قبل التمكن من الاداء و بعده عندنا وعند الشافعى لا يسقط بالهلاك بعد التمكن والمسئلة قد مضت ومنها الردة عندنا وقال الشافعى الردة لا تسقط الزكاة الواجبة حتى لو أسلم لا يجب عليه الاداء عندنا وعنده يجب وجه قوله أن المرتد قادر على اداء ما وجب عليه لكن بتقديم شرطه وهو الاسلام فاذا أسلم وجب عليه الاداء كالمحدث والجنب انهما قادران على اداء الصلاة لكن بواسطة الطهارة فاذا وجدت الطهارة يجب عليهما الاداء كذا هذا ولنا قول النبى صلى الله عليه وسلم الاسلام يجب ما قبله ولان المرتد ليس من أهل اداء العبادة فلا يكون من أهل وجوبها فتسقط عنه بالردة وما ذكر أنه قادر على الاداء بتقديم شرطه وهو الاسلام كلام فاسد لما فيه من جعل الاصل تبعا لتبعه وجعل التبع أصلا لمتبوعه على ما بينا فيما تقدم ومنها موت من عليه الزكاة من غير وصية عندنا وعند الشافعى لا تسقط وجملة الكلام فيه أن من عليه الزكاة اذا مات قبل ادائها فلا يخلو اما ان كان أوصى بالاداء واما ان كان لم يوص فان كان لم يوص تسقط عنه فى أحكام الدنيا حتى لا تؤخذ من تركته ولا يؤمر الوصى او الوارث بالاداء من تركته عندنا وعنده تؤخذ من تركته وعلى هذا الخلاف اذا مات من عليه صدقة الفطر أو النذر أو الكفارات أو الصوم أو الصلاة أو النفقات أو الخراج أو الجزية لانه لا يستوفى من تركته عندنا وعنده يستوفى من تركته وان مات من عليه العشر فان كان الخارج قائما فلا يسقط بالموت فى ظاهر الرواية وروى عبد الله بن المبارك عن أبى حنيفة أنه يسقط ولو كان استهلك الخارج حتى صار دينا فى ذمته فهو على هذا الاختلاف وان كان أوصى بالاداء لا يسقط و يؤدى من ثلث ماله عندنا وعند الشافعى من جميع ماله والكلام فيه بناء على أصلين أحدهما ما ذكرناه فيما تقدم وهو أن الزكاة عبادة عندنا والعبادة لا تتأدى الا باختيار من عليه اما بمباشرته بنفسه أو بأمره أو انابته غيره فيقوم النائب مقامه فيصير مؤديا بيد النائب واذا أوصى فقد اناب واذا لم يوص فلم ينب فلو جعل الوارث نائبا عنه شرعا من غير انابته لكان ذلك انابة جبرية والجبر ينافى العبادة اذ العبادة فعل يأتيه العبد باختياره ولهذا قلنا انه ليس للامام أن يأخذ الزكاة من صاحب المال من غير اذنه جبرا ولو أخذ لا تسقط عنه الزكاة والثانى أن الزكاة وجبت بطريق الصلة الا ترى أنه لا يقابلها عوض مالى والصلات تسقط بالموت قبل التسليم والعشر مؤنة الارض وكما ثبت ثبت مشتركا لقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الارض أضاف المخرج الى الكل الاغنياء والفقراء جميعا فاذا ثبت مشتركا فلا يسقط بموته وعنده الزكاة حق العبد وهو الفقير فاشبه سائر الديون وانها لا تسقط بموت من عليه كذا هذا ولو مات من عليه الزكاة فى خلال الحول ينقطع حكم الحول عندنا وعند الشافعى لا ينقطع بل يبنى الوارث عليه فاذا تم الحول أدى الزكاة والكلام فيه أيضا مبنى على ما ذكرنا وهو أن الزكاة عبادة عندنا فيعتبر فيه جانب المؤدى وهو المالك وقد زال ملكه بموته فينقطع حوله وعنده ليست بعبادة بل هى مؤنة الملك فيعتبر قيام نفس الملك وانه قائم اذ الوارث يخلف المورث فى عين ما كان للمورث والله تعالى أعلم

﴿فصل﴾ وأما زكاة الزروع والثمار وهو العشر فالكلام فى هذا النوع أيضا يقع فى مواضع فى بيان فرضيته وفى بيان كيفية الفرضية وفى بيان سبب الفرضية وفى بيان شرائط الفرضية وفى بيان القدر المفروض وفى بيان صفته وفى بيان من له ولاية الاخذ وفى بيان وقت الفرض وفى بيان ركنه وفى بيان شرائط الركن وفى بيان ما يسقطه وفى بيان ما يوضع فى بيت المال من الاموال وفى بيان مصارفها أما الاول فالدليل على فرضيته الكتاب والسنة والاجماع والمعقول أما الكتاب فقوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده قال عامة أهل التأويل ان الحق المذكور هو العشر أو نصف العشر فان قيل ان الله تعالى أمر بايتاء الحق يوم الحصاد ومعلوم أن زكاة الحبوب لا تخرج يوم الحصاد بل بعد التنقية والكيل ليظهر مقدارها فيخرج عشرها فدل أن المراد به غير العشر فالجواب أن المراد منه والله أعلم وآتوا حقه الذى وجب فيه يوم حصاده بعد التنقية فكان اليوم ظرفا للحق لا للايتاء على أن عند أبى حنيفة تجب العشر فى الخضراوات وانما يخرج الحق منها يوم الحصاد وهو القطع ولا ينتظر شئ آخر فثبت أن الآية فى العشر الا أن مقدار

هذا الحق غير مبين فى الآية فكانت الآية مجملة فى حق المقدار ثم صارت مفسرة ببيان النبى صلى الله عليه وسلم بقوله ماسقته السماء ففيه العشر وماسقى بغرب أو دالية ففيه نصف العشر كقوله تعالى وآتوا الزكاة أنها مجملة فى حق المقدار فبينه النبى صلى الله عليه وسلم بقوله فى مائتى درهم خمسة دراهم فصار مفسرا كذا هذا وقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الارض وفى الآية دلالة على أن للفقراء حقا فى المخرج من الارض حيث أضاف المخرج الى الكل فدل على أن للفقراء فى ذلك حقا كما أن للاغنياء فيدل على كون العشر حق الفقراء ثم عرف مقدار الحق بالسنة وأما السنة فما روينا وهو قوله صلى الله عليه وسلم ماسقته السماء ففيه العشر وماسقى بغرب أو دالية ففيه نصف العشر وأما الاجماع فلان الامة أجمعت على فرضية العشر وأما المعقول فعلى نحو ما ذكرنا فى النوع الاول لان اخراج العشر الى الفقير من باب شكر النعمة واقدار العاجز وتقويته على القيام بالفرائض ومن باب تطهير النفس عن الذنوب وتزكيتها وكل ذلك لازم عقلا وشرعا والله أعلم

﴿ فصل ﴾ وأما الكلام فى كيفية فرضية هذا النوع فعلى نحو الكلام فى كيفية فرضية النوع الاول وقد مضى الكلام فيه

﴿ فصل ﴾ وأما سبب فرضيته فالارض النامية بالخارج حقيقة وسبب وجوب الخراج الارض النامية بالخارج حقيقة أو تقديرا حتى لو أصاب الخارج آفة فهلك لا يجب فيه العشر فى الارض العشرية ولا الخراج فى الارض الخراجية لفوات النماء حقيقة وتقديرا ولو كانت الارض عشرية فتمكن من زراعتها فلم تزرع لا يجب العشر لعدم الخارج حقيقة ولو كانت أرض خراجية يجب الخراج لوجود الخارج تقديرا ولو كانت أرض الخراج نزة أو غلب عليها الماء بحيث لا يستطاع فيها الزراعة أو سبخة أو لا يصل اليها الماء فلا خراج فيه لانعدام الخارج فيه حقيقة وتقديرا وعلى هذا يخرج تعجيل العشر وانه على ثلاثة أوجه فى وجه يجوز بلا خلاف وفى وجه لا يجوز بلا خلاف وفى وجه فيه خلاف أما الذى يجوز بلا خلاف فهو أن يعجل بعد الزراعة وبعد النبات لانه تعجيل بعد وجود سبب الوجوب وهو الارض النامية بالخارج حقيقة ألا ترى أنه لو فصله هكذا يجب العشر وأما الذى لا يجوز بلا خلاف فهو أن يعجل قبل الزراعة لانه عجل قبل الوجوب وقبل وجود سبب الوجوب لانعدام الارض النامية بالخارج حقيقة لانعدام الخارج حقيقة وأما الذى فيه خلاف فهو أن يعجل بعد الزراعة قبل النبات قال أبو يوسف يجوز وقال محمد لا يجوز وجه قول محمد ان سبب الوجوب لم يوجد لانعدام الارض النامية بالخارج لا الخارج فكان تعجيلا قبل وجود السبب فلم يجز كما لو عجل قبل الزراعة وجه قول أبى يوسف ان سبب الخروج موجود وهو الزراعة فكان تعجيلا بعد وجود السبب فيجوز وأما تعجيل عشر الثمار فان عجل بعد طلوعها جاز بالاجماع وان عجل قبل الطلوع ذكر الكرخى انه على الاختلاف الذى ذكرنا فى الزرع وذكر القاضى فى شرحه مختصر الطحاوى انه لا يجوز فى ظاهر الرواية وروى عن أبى يوسف انه يجوز وجعل الاشجار للثمار بمنزلة الساق للحبوب وهناك يجوز التعجيل كذا ههنا ووجه الفرق لأبى حنيفة ومحمد ان الشجر ليس بمحل لوجوب العشر لانه حطب ألا ترى انه لو قطعه لا يجب العشر فاما ساق الزرع فمحل بدليل انه لو قطع الساق قبل أن ينعقد الحب يجب العشر ويجوز تعجيل الخراج والجزية لان سبب وجوب الخراج الارض النامية بالخارج تقديرا بالتمكن من الزراعة لا تحقيقا وقد وجد التمكن وسبب وجوب الجزية كونه ذميا وقد وجد والله أعلم

﴿ فصل ﴾ وأما شرائط الفرضية فبعضها شرط الاهلية وبعضها شرط المحلية أما شرط الاهلية فنوعان أحدهما الاسلام وانه شرط ابتداء هذا الحق فلا يبتدأ بهذا الحق الا على مسلم بلا خلاف لان فيه معنى العبادة والكافر ليس من أهل وجوبها ابتداء فلا يبتدأ به عليه وكذا لا يجوز أن يتحول اليه فى قول أبى حنيفة وعند أبى يوسف ومحمد يجوز حتى ان الذمى لو اشترى أرض عشر من مسلم فعليها الخراج عنده وعند أبى يوسف عليه عشران

وعند محمد عليه عشر واحد وجه قول محمد ان الاصل ان كل أرض ابتدئت بضرب حق عليها أن لا يتبدل الحق بتبدل المالك كالخراج والجامع بينهما ان كل واحد منهما مؤنة الارض لا تعلق له بالمالك حتى يجب فى أرض غير مملوكة فلا يختلف باختلاف المالك وأبو يوسف يقول لما وجب العشر على الكافر كما قاله محمد فالواجب على الكافر باسم العشر يكون مضاعفا كالواجب على التغلبى ويوضع موضع الخراج ولأبى حنيفة ان العشر فيه معنى العبادة والكافر ليس من أهل وجوب العبادة فلا يجب عليه العشر كما لا تجب عليه الزكاة المعهودة ولهذا لا تجب عليه ابتداء كذا فى حالة البقاء واذا تعذر ايجاب العشر عليه فلا سبيل الى أن ينتفع الذمى بأرضه فى دار الاسلام من غير حق يضرب عليها فضربنا عليها الخراج الذى فيه معنى الصغار كما لو جعل داره بستانا واختلفت الرواية عن أبى حنيفة فى وقت صيرورتها خراجية ذكر فى السير الكبير انه كما اشترى صارت خراجية وفى رواية أخرى لا تصير خراجية مالم يوضع عليها الخراج وانما يؤخذ الخراج اذا مضت من وقت الشراء مدة يمكنه أن يزرع فيها سواء زرع أو لم يزرع كذا ذكر فى العيون فى رجل باع أرض الخراج من رجل وقد بقى من السنة مقدار ما يقدر المشترى على زرعها فخراجها على المشترى وان لم يكن بقى ذلك القدر فخراجها على البائع واختلفت الرواية عن محمد فى موضع هذا العشر ذكر فى السير الكبير انه يوضع موضع الصدقة لان قدر الواجب لما لم يتغير عنده لا تتغير صفته ايضا وروى عنه انه يوضع موضع الخراج لان مال الصدقة لا يؤخذ فيه لكونه مالا مأخوذا من الكافر فيوضع موضع الخراج ولو اشترى مسلم من ذمى أرضا خراجية فعليه الخراج ولا تنقلب عشرية لان الاصل ان مؤنة الارض لا تتغير بتبدل المالك الا ضرورة وفى حق الذمى اذا اشترى من مسلم أرض عشر ضرورة لان الكافر ليس من أهل وجوب العشر فاما المسلم فمن أهل وجوب الخراج فى الجملة فلا ضرورة الى التغيير بتبدل المالك ولو باع المسلم من ذمى أرضا عشرية فاخذها مسلم بالشفعة ففيها العشر لان الصفقة تحولت الى الشفيع كانه باعها منه فكان انتقالا من مسلم الى مسلم وكذلك لو كان البيع فاسدا فاستردها البائع منه لفساد البيع عادت الى العشر لان البيع الفاسد اذا فسخ يرتفع من الاصل ويصير كان لم يكن فيرتفع باحكامه ولو وجد المشترى بها عيبا فعلى رواية السير الكبير ليس له أن يردها بالعيب لانها صارت خراجية بنفس الشراء فحدث فيها عيب زائد فى يده وهو وضع الخراج عليها فمنع الرد بالعيب لكنه يرجع بحصة العيب وعلى الرواية الاخرى له أن يردها مالم يوضع عليها الخراج لعدم حدوث العيب فان ردها برضا البائع لا تعود عشرية بل هى خراجية على حالها عند أبى حنيفة لان الرد برضا البائع بمنزلة بيع جديد والارض اذا صارت خراجية لا تنقلب عشرية بتبدل المالك ولو اشترى التغلبى أرضا عشرية فعليه عشران فى قول أبى حنيفة وأبى يوسف وعند محمد عليه عشر واحد أما محمد فقد مر على أصله ان كل مؤنة ضربت على أرض انها لا تتغير بتغير حال المالك وفقهه ما ذكرنا وهما يقولان الاصل ما ذكره محمد لكن يجوز أن تتغير اذا وجد المغير وقد وجد ههنا وهو قضية عمر رضى الله عنه فانه صالح بنى تغلب على ان يؤخذ منهم ضعف ما يؤخذ من المسلمين بمحضر من الصحابة فان اسلم التغلبى أو باعها من مسلم لم يتغير العشران عند أبى حنيفة وعند أبى يوسف يتغير الى عشر واحد وجه قوله ان العشرين كانا لكونه نصرانيا تغلبيا اذ التضعيف يختص بهم وقد بطل بالاسلام فيبطل التضعيف ولابى حنيفة ان العشرين كانا خراجا على التغلبى والخراج لا يتغير باسلام المالك لما ذكرنا ان المسلم من أهل وجوب الخراج فى الجملة ولا يتفرع التغير على أصل محمد لانه كان عليه عشر واحد قبل الاسلام والبيع من المسلم فيجب عشر واحد كما كان وهكذا ذكر الكرخى فى مختصره ان عند محمد يجب عشر واحد وذكر الطحاوى فى التغلبى يشترى أرض العشر من مسلم انه يؤخذ منه عشران فى قولهم والصحيح ما ذكره الكرخى لما ذكرنا من أصل محمد رحمه الله ولو اشترى التغلبى أرض عشر فباعها من ذمى فعليه عشران لما ذكرنا ان التضعيف على التغلبى بطريق الخراج والخراج لا يتغير بتبدل المالك وروى الحسن عن أبى حنيفة ان عليه الخراج لان التضعيف يختص بالتغلبى والله أعلم والثانى العلم بكونه مفروضا

ونعني به سبب العلم في قول أصحابنا الثلاثة خلافا لزفر والمسئلة ذكرت في كتاب الصلاة وأما العقل والبلوغ فليسا من شرائط أهليه وجوب العشر حتى يجب العشر في أرض الصبي والمجنون لعموم قول النبي صلى الله عليه وسلم ما سقته السماء ففيه العشر وما سقي بغرب أو دالية ففيه نصف العشر ولان العشر مؤنة الارض كالخراج ولهذا لا يجتمعان عندنا ولهذا يجوز للامام ان يأخذه جبرا ويسقط عن صاحب الارض كالمؤدي بنفسه الا انه اذا أدى بنفسه يقع عبادة فينال ثواب العبادة واذا أخذه الامام كرها لا يكون له ثواب فعل العبادة وانما يكون ثواب ذهاب ماله في وجه الله تعالى بمنزلة ثواب المصائب كرها بخلاف الزكاة فان الامام لا يملك الاخذ جبرا وان أخذ لا تسقط الزكاة عن صاحب المال ولهذا لو مات من عليه العشر والطعام قائم يؤخذ منه بخلاف الزكاة فانها تسقط بموت من هي عليه وكذا ملك الأرض ليس بشرط لوجوب العشر وانما الشرط ملك الخارج فيجب في الاراضي التي لا مالك لها وهي الاراضي الموقوفة لعموم قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الارض وقوله عز وجل وآتوا حقه يوم حصاده وقول النبي صلى الله عليه وسلم ما سقته السماء ففيه العشر وما سقي بغرب او دالية ففيه نصف العشر ولان العشر يجب في الخارج لا في الارض فكان ملك الارض وعدمه بمنزلة واحدة ويجب في أرض المأذون والمكاتب لما قلنا ولو آجر أرضه العشرية فعشر الخارج على المؤاجر عنده وعندهما على المستأجر وجه قولهما ظاهر لما ذكرنا أن العشر يجب في الخارج والخارج ملك المستأجر فكان العشر عليه كالمستعير ولابي حنيفة ان الخارج للمؤاجر معنى لان بدله وهو الاجرة له فصار كانه زرع بنفسه وفيه اشكال لان الاجر مقابل للمنفعة لا الخارج والعشر يجب في الخارج عندهما والخارج يسلم للمستأجر من غير عوض فيجب فيه العشر والجواب ان الخارج في اجارة الارض وان كان عينا حقيقة فله حكم المنفعة فيقابله الاجر فكان الخارج للآجر معنى فكان العشر عليه فان هلك الخارج فان كان قبل الحصاد فلا عشر على المؤاجر ويجب الاجر على المستأجر لان الاجر يجب بالتمكن من الانتفاع وقد تمكن منه وان هلك بعد الحصاد لا يسقط عن المؤاجر عشر الخارج لان العشر كان يجب عليه دينا في ذمته ولا يجب في الخارج عنده حتى يسقط بهلاكه فلا يسقط عنه العشر بهلاكه ولا يسقط الاجر عن المستأجر أيضا وعند أبي يوسف ومحمد العشر في الخارج فيكون على من حصل له الخارج ولو هلك بعد الحصاد أو قبله هلك بما فيه من العشر ولو أعارها من مسلم فزرعها فالعشر على المستعير عند أصحابنا الثلاثة وعند زفر على المعير وهكذا روى عبد الله بن المبارك عن أبي حنيفة ولا خلاف في ان الخراج على المعير وجه قول زفر ان الاعارة تمليك المنفعة بغير عوض فكان هبة المنفعة فاشبه هبة الزرع ولنا ان المنفعة حصلت للمستعير صورة ومعنى اذ لم يحصل للمعير في مقابلتها عوض فكان العشر على المستعير ولو أعارها من كافر فكذلك الجواب عندهما لان العشر عندهما في الخارج على كل حال وعن أبي حنيفة فيه روايتان في رواية العشر في الخارج وفي رواية على رب المال ولو دفعها مزارعة فاما على مذهبهما فالمزارعة جائزة والعشر يجب في الخارج والخارج بينهما فيجب العشر عليهما وأما على مذهب أبي حنيفة فالمزارعة فاسدة ولو كان يجيزها كان يجب على مذهبه جميع العشر على رب الارض الا ان في حصته جميع العشر يجب في عينه وفي حصة المزارع يكون دينا في ذمته ولو غصب غاصب أرضا عشرية فزرعها فان لم تنقصها الزراعة فالعشر على الغاصب في الخارج لا على رب الارض لانه لم تسلم له منفعة كما في العارية وان نقصتها الزراعة فعلى الغاصب نقصان الارض كانه آجرها منه وعشر الخارج على رب الأرض عند أبي حنيفة وعندهما في الخارج ولو كانت الأرض خراجية في الوجوه كلها فخراجها على رب الأرض بالاجماع الا في الغصب اذا لم تنقصها الزراعة فخراجها على الغاصب وان نقصتها فعلى رب الأرض كانه آجرها منه وقال محمد انظر الى نقصان الأرض والى الخراج فان كان ضمان النقصان أكثر من الخراج فالخراج على رب الأرض يأخذ من الغاصب النقصان فيؤدي الخراج منه وان كان ضمان النقصان أقل من الخراج فالخراج على الغاصب وسقط عنه ضمان النقصان ولو باع الأرض العشرية وفيها زرع

قد أدرك مع زرعها أو باع الزرع خاصة فعشره على البائع دون المشترى لانه باعه بعد وجوب العشر وتقرره بالادراك ولو باعها والزرع بقل فان قصله المشترى للحال فعشره على البائع أيضا لتقرر الوجوب فى البقل بالقصل وان تركه حتى أدرك فعشره على المشترى فى قول أبى حنيفة ومحمد لتحول الوجوب من الساق الى الحب وروى عن أبى يوسف انه قال عشر قدر البقل على البائع وعشر الزيادة على المشترى وكذلك حكم الثمار على هذا التفصيل وكذا عدم الدين ليس بشرط لوجوب العشر لان الدين لا يمنع وجوب العشر فى ظاهر الرواية بخلاف الزكاة المعهودة وقد مضى الفرق فيما تقدم

﴿فصل﴾ وأما شرائط المحلية فأنواع منها أن تكون الأرض عشرية فان كانت خراجية يجب فيها الخراج ولا يجب فى الخارج منها العشر فالعشر مع الخراج لا يجتمعان فى أرض واحدة عندنا وقال الشافعى يجتمعان فيجب فى الخارج من أرض الخراج العشر حتى قال بوجوب العشر فى الخارج من أرض السواد وجه قوله انهما حقان مختلفان ذاتا ومحلا وسببا فلا يتدافعان أما اختلافهما ذاتا فلا شك فيه وأما المحل فلأن الخراج يجب فى الذمة والعشر يجب فى الخارج وأما السبب فلأن سبب وجوب الخراج الأرض النامية وسبب وجوب العشر الخارج حتى لا يجب بدونه والخراج يجب بدون الخارج واذا ثبت اختلافهما ذاتا ومحلا وسببا فوجوب أحدهما لا يمنع وجوب الآخر ولنا ماروى عن ابن مسعود عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال لا يجتمع عشر وخراج فى أرض مسلم ولان أحدا من أئمة العدل وولاة الجور لم يأخذ من أرض السواد عشرا الى يومنا هذا فالقول بوجوب العشر فيها يخالف الاجماع فيكون باطلا ولان سبب وجوبهما واحد وهو الأرض النامية فلا يجتمعان فى أرض واحدة كما لا يجتمع زكاتان فى مال واحد وهى زكاة السائمة والتجارة والدليل على ان سبب وجوبهما الارض النامية انهما يضافان الى الارض يقال خراج الارض وعشر الارض والاضافة تدل على السببية فثبت ان سبب الوجوب فيهما هو الارض النامية الا انه اذا لم يزرعها وعطلها يجب الخراج لان انعدام النماء كان لتقصير من قبله فيجعل موجودا تقديرا حتى لو كان الفوات لا بتقصيره بان هلك لا يجب وانما لا يجب العشر بدون الخارج حقيقة لانه متعين ببعض الخارج فلا يمكن ايجابه بدون الخارج وعلى هذا قال أصحابنا فيمن اشترى أرض عشر للتجارة أو اشترى أرض خراج للتجارة ان فيها العشر أو الخراج ولا تجب زكاة التجارة مع أحدهما هو الرواية المشهورة عنهم وروى عن محمد انه يجب العشر والزكاة أو الخراج والزكاة وجه هذه الرواية ان زكاة التجارة تجب فى الأرض والعشر يجب فى الزرع وانهما مالان مختلفان فلم يجتمع الحقان فى مال واحد وجه ظاهر الرواية ان سبب الوجوب فى الكل واحد وهو الأرض ألا ترى انه يضاف الكل اليها يقال عشر الارض وخراج الارض وزكاة الأرض وكل واحد من ذلك حق الله تعالى وحقوق الله تعالى المتعلقة بالاموال النامية لا يجب فيها حقان منها بسبب مال واحد كزكاة السائمة مع التجارة واذا ثبت انه لا سبيل الى اجتماع العشر والزكاة واجتماع الخراج والزكاة فايجاب العشر أو الخراج أولى لانهما أعم وجوبا ألا ترى انهما لا يسقطان بعذر الصبا والجنون والزكاة تسقط به فكان ايجابهما أولى واذا عرف ان كون الأرض عشرية من شرائط وجوب العشر لا بد من بيان الأرض العشرية وجملة الكلام فيه ان الاراضى نوعان عشرية وخراجية أما العشرية فمنها أرض العرب كلها قال محمد رحمه الله وأرض العرب من العذيب الى مكة وعدن ابين الى اقصى حجر باليمن بمهرة وذكر الكرخى هى أرض الحجاز وتهامة واليمن ومكة والطائف والبرية وانما كانت هذه أرض عشر لان رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين بعده لم يأخذوا من أرض العرب خراجا فدل انها عشرية اذ الارض لا تخلو عن احدى المؤنتين ولان الخراج يشبه الفئ فلا يثبت فى أرض العرب كما لم يثبت فى رقابهم والله أعلم ومنها الارض التى أسلم عليها أهلها طوعا ومنها الارض التى فتحت عنوة وقهرا وقسمت بين الغانمين المسلمين لان الاراضى لا تخلو عن مؤنة اما العشر واما الخراج والابتداء بالعشر فى أرض المسلم أولى لان فى العشر معنى العبادة وفى الخراج معنى الصغار ومنها دار المسلم اذا اتخذها بستانا لما قلنا وهذا اذا كان يسقى بماء العشر

فان كان يسقى بماء الخراج فهو خراجى" وأما أحياء المسلم من الارض الميتة باذن الامام فقال أبو يوسف ان كانت من حيز أرض العشر فهى عشرية وان كانت من حيز أرض الخراج فهى خراجية وقال محمد ان أحياها بماء السماء أو بئر استنبطها أو بماء الانهار العظام التى لا تملك مثل دجلة والفرات فهى أرض عشر وان شق لها نهرا من أنهار الاعاجم مثل نهر الملك ونهر يزدجرد فهى ارض خراج وجه قول محمد ان الخراج لا يبتدأ أرض المسلم لما فيه من معنى الصغار كالفىء الا اذا التزمه فاذا استنبط عينا أو حفر بئرا أو أحياها بماء الانهار العظام فلم يلتزم الخراج فلا يوضع عليه واذا أحياها بماء الانهار المملوكة فقد التزم الخراج لان حكم الفىء يتعلق بهذه الأنهار فصار كانه اشترى أرض الخراج ولابى يوسف ان حيز الشئ فى حكم ذلك الشئ لانه من توابعه كحريم الدار من توابع الدار حتى يجوز الانتفاع به ولهذا لا يجوز احياء ما فى حيز القرية لكونه من توابع القرية فكان حقا لاهل القرية وقياس قول أبى يوسف أن تكون البصرة خراجية لانها من حيز أرض الخراج وان أحياها المسلمون الا انه ترك القياس باجماع الصحابة رضى الله عنهم حيث وضعوا عليها العشر وأما الخراجية فمنها الاراضى التى فتحت عنوة وقهرا فمن" الامام عليهم وتركها فى يد أربابها فانه يضع على جماعتهم الجزية اذا لم يسلموا وعلى أراضيهم الخراج أسلموا أو لم يسلموا وأرض السواد كلها أرض خراج وحد السواد من العذيب الى عقبة حلوان ومن العلث الى عبادان لان عمر رضى الله عنه لما فتح تلك البلاد ضرب عليها الخراج بمحضر من الصحابة رضى الله عنهم فانفذ عليها حذيفة بن اليمان وعثمان بن حنيف فمسحاها ووضعا عليها الخراج ولان الحاجة الى ابتداء الايجاب على الكافر والابتداء بالخراج الذى فيه معنى الصغار على الكافر أولى من العشر الذى فيه معنى العبادة والكافر ليس بأهل لها وكان القياس أن تكون مكة خراجية لانها فتحت عنوة وقهرا وتركت على أهلها ولم تقسم لكنا تركنا القياس بفعل النبى صلى الله عليه وسلم حيث لم يضع عليها الخراج فصارت مكة مخصوصة بذلك تعظيما للحرم وكذا اذا من عليهم وصالحهم من جماجمهم وأراضيهم على وظيفة معلومة من الدراهم أو الدنانير أو نحو ذلك فهى خراجية لما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صالح نصارى بنى نجران من جزية رؤسهم وخراج أراضيهم على ألفى حلة وفى رواية على ألفى ومائتى حلة تؤخذ منهم فى وقتين لكل سنة نصفها فى رجب ونصفها فى المحرم وكذا اذا أجلاهم ونقل اليها قوما آخرين من أهل الذمة لانهم قاموا مقام الاولين ومنها أرض نصارى بنى تغلب لان عمر رضى الله عنه صالحهم على أن يأخذ من أراضيهم العشر مضاعفا وذلك خراج فى الحقيقة حتى لا يتغير بتغير حال المالك كالخراجى ومنها الارض الميتة التى أحياها المسلم وهى تسقى بماء الخراج وماء الخراج هو ماء الانهار الصغار التى حفرتها الاعاجم مثل نهر الملك ونهر يزدجرد وغير ذلك مما يدخل تحت الايدى وماء العيون والقنوات المستنبطة من مال بيت المال وماء العشر هو ماء السماء والآبار والعيون والانهار العظام التى لا تدخل تحت الايدى كسيحون وجيحون ودجلة والفرات ونحوها اذ لا سبيل الى اثبات اليد عليها وادخالها تحت الحماية وروى عن أبى يوسف ان مياه هذه الانهار خراجية لامكان اثبات اليد عليها وادخالها تحت الحماية فى الجملة بشد السفن بعضها على بعض حتى تصير شبه القنطرة ومنها أرض الموات التى أحياها ذمى وأرض الغنيمة التى رضخها الامام لذمى كان يقاتل مع المسلمين ودار الذمى التى اتخذها بستانا أو كرما لما ذكرنا ان عند الحاجة الى ابتداء ضرب المؤنة على أرض الكافر الخراج أولى لما بينا ومنها أى من شرائط المحلية وجود الخارج حتى ان الارض لو لم تخرج شيأ لم يجب العشر لان الواجب جزء من الخارج وايجاب جزء من الخارج ولا خارج محال ومنها أن يكون الخارج من الارض مما يقصد بزراعته نماء الارض وتستغل الارض به عادة فلا عشر فى الحطب والحشيش والقصب الفارسى لان هذه الاشياء لا تستنمى بها الارض ولا تستغل بها عادة لان الارض لا تنمو بها بل تفسد فلم تكن نماء الارض حتى قالوا فى الارض اذا اتخذها مقصبة وفى شجره الخلاف التى يقطع فى كل ثلاث سنين أو أربع سنين انه يجب فيها العشر لان ذلك غلة وافرة ويجب فى قصب السكر وقصب الذريرة لانه يطلب بهما نماء الارض فوجد شرط الوجوب فيجب فاما كون

الخارج مما له ثمرة باقية فليس بشرط لوجوب العشر بل يجب سواء كان الخارج له ثمرة باقية أو ليس له ثمرة باقية وهى الخضراوات كالبقول والرطاب والخيار والقثاء والبصل والثوم ونحوها فى قول أبى حنيفة وعند أبى يوسف ومحمد لا يجب الا فى الحبوب وماله ثمرة باقية واحتجا بما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال ليس فى الخضراوات صدقة وهذا نص ولابى حنيفة قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الارض وأحق ما تتناوله هذه الآية الخضراوات لانها هى المخرجة من الارض حقيقة وأما الحبوب فانها غير مخرجة من الارض حقيقة بل من المخرج من الارض ولا يقال المراد من قوله تعالى ومما أخرجنا لكم من الارض أى من الاصل الذى أخرج لكم كما فى قوله تعالى قد أنزلنا عليكم لباسا يوارى سوآتكم أى أنزلنا الاصل الذى يكون منه اللباس وهو الماء لا عين اللباس اذ اللباس كما هو غير منزل من السماء وكقوله تعالى خلقكم من تراب اى خلق أصلكم وهو آدم عليه السلام كذا هذا لانا نقول الحقيقة ما قلنا والاصل اعتبار الحقيقة ولا يجوز العدول عنها الا بدليل قام دليل العدول هناك فيجب العمل بالحقيقة فيما وراءه ولان فيما قاله أبو حنيفة عملا بحقيقة الاضافة لان الاخراج من الارض والانبات محض صنع الله تعالى لا صنع للعبد فيه الا ترى الى قوله تعالى أفرأيتم ما تحرثون أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون فاما بعد الاخراج والانبات فللعبد فيه صنع من السقى والحفظ ونحو ذلك فكان الحمل على النبات عملا بحقيقة الاضافة أولى من الحمل على الحبوب وقوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده والحصاد القطع وأحق ما يحمل الحق عليه الخضراوات لانها هى التى يجب ايتاء الحق منها يوم القطع وأما الحبوب فيتأخر الايتاء فيها الى وقت التنقية وقول النبى صلى الله عليه وسلم ما سقته السماء ففيه العشر وما سقى بغرب أو دالية ففيه نصف العشر من غير فصل بين الحبوب والخضراوات ولان سبب الوجوب هو الارض النامية بالخارج والنماء بالخضر أبلغ لان ريعها أوفر وأما الحديث فغريب فلا يجوز تخصيص الكتاب والخبر المشهور بمثله أو يحمل على الزكاة أو يحمل قوله ليس فى الخضراوات صدقة على انه ليس فيها صدقة تؤخذ بل أربابها هم الذين يؤدونها بأنفسهم فكان هذا نفى ولاية الاخذ للامام وبه نقول والله أعلم وكذا النصاب ليس بشرط لوجوب العشر فيجب العشر فى كثير الخارج وقليله ولا يشترط فيه النصاب عند أبى حنيفة وعند أبى يوسف ومحمد لا يجب فيما دون خمسة أوسق اذا كان مما يدخل تحت الكيل كالحنطة والشعير والذرة والارز ونحوها والوسق ستون صاعا بصاع النبى صلى الله عليه وسلم والصاع ثمانية أرطال جملتها نصف من وهو أربعة امنان فيكون جملته ألفا ومائتى من وقال أبو يوسف الصاع خمسة أرطال وثلث رطل واحتجا فى المسئلة بما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة ولابى حنيفة عموم قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الارض وقوله عز وجل وآتوا حقه يوم حصاده وقول النبى صلى الله عليه وسلم ما سقته السماء ففيه العشر وما سقى بغرب أو دالية ففيه نصف العشر من غير فصل بين القليل والكثير ولان سبب الوجوب وهى الارض النامية بالخارج لا يوجب التفصيل بين القليل والكثير وأما الحديث فالجواب عن التعلق به من وجهين أحدهما انه من الآحاد فلا يقبل فى معارضة الكتاب والخبر المشهور فان قيل ما تلوتم من الكتاب ورويتم من السنة يقتضيان الوجوب من غير التعرض لمقدار الموجب منه وما روينا يقتضى المقدار فكان بيانا لمقدار ما يجب فيه العشر والبيان بخبر الواحد جائز كبيان المجمل والمتشابه فالجواب انه لا يمكن حمله على البيان لان ما تمسكنا به عام يتناول ما يدخل تحت الوسق وما لا يدخل وما رويتم من خبر المقدار خاص فيما يدخل تحت الوسق فلا يصلح بيانا للقدر الذى يجب فيه العشر لان من شأن البيان أن يكون شاملا لجميع ما يقتضى البيان وهذا ليس كذلك على ما بينا فعلم انه لم يرد مورد البيان والثانى ان المراد من الصدقة الزكاة لان مطلق اسم الصدقة لا ينصرف الا الى الزكاة المعهودة ونحن به نقول ان ما دون خمسة أوسق من طعام أو تمر للتجارة لا يجب فيه الزكاة ما لم يبلغ قيمتها مائتى درهم أو يحتمل الزكاة فيحمل عليها عملا بالدلائل بقدر الامكان ثم نذكر فروع مذهب أبى يوسف ومحمد فى فصلى الخلاف وما فيه

من الخلاف بينهما فى ذلك والوفاق فنقول عندهما يجب العشر فى العنب لان المجفف منه يبقى من سنة الى سنة وهو الزبيب فيخرص العنب جافا فان بلغ مقدار ما يجىء منه الزبيب خمسة أوسق يجب فى عنبه العشر أو نصف العشر والا فلا شىء فيه وروى عن محمد ان العنب اذا كان رقيقا يصلح للماء ولا يجىء منه الزبيب فلا شىء فيه وان كثر لأن الوجوب فيه باعتبار حال الجفاف وكذا قال أبو يوسف فى سائر الثمار اذا كان يجىء منها ما يبقى من سنة الى سنة بالتجفيف انه يخرص ذلك جافا فان بلغ نصابا وجب والا فلا كالتين والاجاص والكمثرى والخوخ ونحو ذلك لانها اذا جففت تبقى من سنة الى سنة فكانت كالزبيب وقال محمد لا عشر فى التين والاجاص والكمثرى والخوخ والتفاح والمشمش والنبق والتوت والموز والخروب لانها وان كان ينتفع بها بعضها بالتجفيف وبعضها بالتشقيق والتجفيف فالانتفاع بها بهذا الطريق ليس بغالب ولا يفعل ذلك عادة ويجب العشر فى الجوز واللوز والفستق لانها تبقى من السنة الى السنة ويغلب الانتفاع بالجاف منها فاشبهت الزبيب وروى عن محمد ان فى البصل العشر لانه يبقى من سنة الى سنة ويدخل فى الكيل ولا عشر فى الآس والورد والوسمة لانها من الرياحين ولا يعم الانتفاع بها وأما الحناء فقال أبو يوسف فيه العشر وقال محمد لا عشر فيه لانه من الرياحين فأشبه الآس والورد ولابى يوسف انه يدخل تحت الكيل وينتفع به منفعة عامة بخلاف الآس والعصفر والكتان اذا بلغ القرطم والحب خمسة أوسق وجب فيه العشر لان المقصود من زراعتها الحب والحب يدخل تحت الوسق فيعتبر فيه الاوسق فاذا بلغ ذلك يجب العشر ويجب فى العصفر والكتان أيضا على طريق التبع وقالا فى بزر القنب اذا بلغ خمسة أوسق ففيه العشر لانه يبقى ويقصد بالزراعة والانتفاع به عام ولا شىء فى القنب لانه لحاء الشجر فاشبه لحاء سائر الاشجار ولا عشر فيه فكذا فيه وقالا فى حب الصنوبر اذا بلغ الاوسق ففيه العشر لانه يقبل الادخار ولا شىء فى خشبه كما لا شىء فى خشب سائر الشجر ويجب فى الكراويا والكزبرة والكمون والخردل لما قلنا ولا يجب فى السعتر والشونيز والحلبة لانها من جملة الأدوية فلا يعم الانتفاع بها وقصب السكر اذا كان مما يتخذ منه السكر فاذا بلغ ما يخرج منه خمس أفراق وجب فيه العشر كذا قال محمد لانه يبقى وينتفع به انتفاعا عاما ولا شىء فى البلوط لانه لا يعم المنفعة به ولا عشر فى بزر البطيخ والقثاء والخيار والرطبة وكل بزر لا يصلح الا للزراعة بلا خلاف بينهما لانه لا يقصد بزراعتها نفسها بل ما يتولد منها وذا لا عشر فيه عندهما ومما يتفرع على أصلهما اما اذا أخرجت الارض أجناسا مختلفة كالحنطة والشعير والعدس كل صنف منها لا يبلغ النصاب وهو خمسة أوسق انه يعطى كل صنف حكم نفسه أو يضم البعض الى البعض فى تكميل النصاب وهو خمسة أوسق روى محمد عن أبى يوسف انه لا يضم البعض الى البعض بل يعتبر كل جنس بانفراده ولم يرو عنه ما اذا أخرجت نوعين من جنس وروى الحسن بن زياد وابن أبى مالك عنه ان كل نوعين لا يجوز بيع أحدهما بالآخر متفاضلا كالحنطة البيضاء والحمراء ونحو ذلك يضم أحدهما الى الآخر سواء خرجا من أرض واحدة أو أراض مختلفة ويكمل به النصاب وان كانا مما يجوز بيع أحدهما بالآخر متفاضلا كالحنطة والشعير لا يضم وان خرجا من أرض واحدة وتعين كل صنف منهما بانفراده ما لم يبلغ خمسة أوسق لا شىء فيه وهو قول محمد وروى ابن سماعة عنه ان الغلتين ان كانتا تدركان فى وقت واحد تضم احداهما الى الأخرى وان اختلفت أجناسهما وان كانتا لا تدركان فى وقت واحد لا تضم وجه رواية اعتبار الادراك ان الحق يجب فى المنفعة وان كانتا تدركان فى مكان واحد كانت منفعتهما واحدة فلا يعتبر فيه اختلاف جنس الخارج كعروض التجارة فى باب الزكاة واذا كان ادراكهما فى أوقات مختلفة فقد اختلفت منفعتهما فكانا كالاجناس المختلفة وجه رواية اعتبار التفاضل وهو قول محمد انه لا عبرة لاختلاف النوع فيما لا يجوز فيه التفاضل اذا كان الجنس متحدا كالدراهم السود والبيض فى باب الزكاة انه يضم أحدهما الى الآخر فى تكميل النصاب وان كان النوع مختلفا فاما فيما لا يجرى فيه التفاضل فاختلاف الجنس معتبر فى المنع من الضم كالابل مع البقر فى باب الزكاة وهو رواية محمد عن أبى يوسف وقال أبو يوسف اذا كان لرجل أراضى مختلفة فى رساتيق مختلفة والعامل واحد ضم الخارج من بعضها الى بعض

وكل الأوسق به وان اختلف العامل لم يكن لأحد العاملين مطالبة حتى يبلغ ماخرج من الأرض التى فى عمله خمسة أوسق وقال محمد اذا اتفق المالك ضم الخارج بعضه الى بعض وان اختلفت الارضون والعمال وهذا لا يحقق الخلاف لان كل واحد منهما اجاب فى غير ما أجاب به الآخر لان جواب أبى يوسف فى سقوط المطالبة عن المالك ولم يتعرض لوجوب الحق على المالك فيما بينه و بين الله تعالى وهو فيما بينه و بين الله تعالى مخاطب بالاداء لاجتماع النصاب فى ملكه وانه سقطت المطالبة عنه وجواب محمد فى وجوب الحق ولم يتعرض لمطالبة العامل فلم يتحقق الخلاف بينهما ومما يتفرع على قولهما الارض المشتركة اذا أخرجت خمسة أوسق انه لا عشر فيها حتى تبلغ حصة كل واحد منهما خمسة أوسق وروى الحسن عن أبى يوسف ان فيها العشر وجه هذه الرواية ان المالك ليس بشرط لوجوب العشر بدليل انه يجب فى الارض الموقوفة وأرض المكاتب وأرض المأذون وانما الشرط كمال النصاب وهو خمسة أوسق وقد وجد والصحيح هو الاول لان النصاب عندهما شرط الوجوب فيعتبر كماله فى حق كل واحد منهما كما فى مال الزكاة على ما بيناه هذا الذى ذكرنا من اعتبار الاوسق عندهما فيما يدخل تحت الكيل واما ما لا يدخل تحت الكيل كالقطن والزعفران فقد اختلفا فيما بينهما قال أبو يوسف يعتبر فيه القيمة وهو أن يبلغ قيمة الخارج قيمة خمسة أوسق من أدنى ما يدخل تحت الوسق من الحبوب وقال محمد يعتبر خمسة أمثال أعلى ما يقدر به ذلك الشئ فالقطن يعتبر بالاحمال فاذا بلغ خمسة أحمال يجب والا فلا و يعتبر كل حمل ثلثمائة من فتكون جملته ألفا وخمسمائة من والزعفران يعتبر بالامنان فاذا بلغ خمسة أمنان يجب والا فلا وكذلك فى السكر يعتبر خمسة امنان وجه قول محمد ان التقدير بالوسق فى الموسوقات لكون الوسق أقصى ما يقدر به فى بابه وأقصى ما يقدر به فى غير الموسوق ماذكرنا فوجب التقدير به ولابى يوسف ان الاصل هو اعتبار الوسق لان النص ورد به غير انه ان أمكن اعتباره صورة ومعنى يعتبر وان لم يمكن يجب اعتباره معنى وهو قيمة الموسوق واما العسل فقد ذكر القدورى فى شرحه مختصر الكرخى عن أبى يوسف انه اعتبر فيه قيمة خمسة أوسق فان بلغ ذلك يجب فيه العشر والا فلا بناء على اصله من اعتبار قيمة الاوسق فيما لا يدخل تحت الكيل وما روى عنه انه يعتبر فيه خمسة أوسق فانما أراد به قدر خمسة اوسق لان العسل لا يكال وروى عنه انه قدر ذلك بعشرة أرطال وروى انه اعتبر خمس قرب كل قربة خمسون منا فيكون جملته مائتين وخمسين منا ومحمد اعتبر فيه خمسة افراق كل فرق ستة وثلاثون رطلا فيكون ثمانية عشر منا فتكون جملته تسعين منا بناء على أصله من اعتبار خمسة أمثال أعلى ما يقدر به كل شئ وذكر القاضى فى شرحه مختصر الطحاوى ان أبا يوسف اعتبر فى نصاب العسل عشرة أرطال ومحمدا اعتبر خمسة افراق فى رواية وخمس قرب فى رواية وخمسة امنان فى رواية ثم وجوب العشر فى العسل مذهب اصحابنا رحمهم الله وقال الشافعى لا عشر فيه وزعم ان ماروى فى وجوب العشر فى العسل لم يثبت وجه قوله ان سبب الوجوب وهو الارض النامية بالخارج لم يوجد لانه ليس من نماء الارض بل هو متولد من حيوان فلم تكن الارض نامية بها ونحن نقول ان لم يثبت عندك وجوب العشر فى العسل فقد ثبت عندنا الا ترى الى ماروى ان أبا سيارة جاء الى النبى صلى الله عليه وسلم فقال ان لى نحلا فقال النبى صلى الله عليه وسلم أد عشرها فقال أبو سيارة احمها لى يارسول الله فحماها له وروى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ان بطنا من فهر كانوا يؤدون الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من نحل لهم العشر من كل عشر قرب قربة وكان يحمى لهم واديين فلما كان عمر رضى الله عنه استعمل على ماهناك سفيان بن عبد الله الثقفى فابوا أن يؤدوا اليه شيأ وقالوا انما كان شيأ نؤديه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فكتب ذلك سفيان الى عمر رضى الله عنه فكتب اليه عمر رضى الله عنه انما النحل ذباب غيث يسوقه الله تعالى رزقا الى من يشاء فان أدوا اليك ما كانوا يؤدونه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاحم له واديهم والا فخل بين الناس وبينها فأدوا اليه وعن أبى هريرة رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم كتب الى أهل اليمن أن يؤخذ من العسل العشر وعن عمر رضى الله عنه أنه كان يأخذ عن العسل العشر من كل عشر قرب قربة وكذا روى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه كان

يفعل ذلك حين كان واليا بالبصرة وأما قوله ليس من نماء الارض فنقول هو ملحق بنمائها لاعتبار الناس اعداد الارض لها ولانه يتولد من أنوار الشجر فكان كالثمر ثم انما يجب العشر فى العسل اذا كان فى ارض العشر فاما اذا كان فى أرض الخراج فلا شئ فيه لما ذكرنا ان وجوب العشر فيه لكونه بمنزلة الثمر لتولده من ازهار الشجر ولا شئ فى ثمار أرض الخراج ولان أرض الخراج يجب فيها الخراج فلو وجب العشر فى العسل لاجتمع العشر والخراج فى أرض واحدة ولا يجتمعان عندنا ويجب العشر فى قليله وكثيره فى قول أبى حنيفة لانه ملحق بالثمار فيجرى مجرى الثمار والنصاب ليس بشرط فى ذلك عنده وعندهما شرط وقد ذكرنا اختلاف الرواية عنهما فى ذلك وما يوجد فى الجبال من العسل والفواكه فقد روى محمد عن أبى حنيفة ان فيه العشر وروى أصحاب الاملاء عن أبى يوسف انه لا شئ فيه وجه قول أبى يوسف ان هذا مباح غير مملوك فلا يجب فيه العشر كالحطب والحشيش ولأبى حنيفة عمومات العشر الا ان ملك الخارج شرط ولما أخذه فقد ملكه فصار كما لو كان فى أرضه والحول ليس بشرط لوجوب العشر حتى لو أخرجت الارض فى السنة مرارا يجب العشر فى كل مرة لأن نصوص العشر مطلقة عن شرط الحول ولأن العشر فى الخارج حقيقة فيتكرر الوجوب بتكرر الخارج وكذلك خراج المقاسمة لانه فى الخارج فاما خراج الوظيفة فلا يجب فى السنة الا مرة واحدة لان ذلك ليس فى الخارج بل فى الذمة عرف ذلك بتوظيف عمر رضى الله عنه وما وظف فى السنة الا مرة واحدة

﴿فصل﴾ وأما بيان مقدار الواجب فالكلام فى هذا الفصل فى موضعين أحدهما فى بيان قدر الواجب من العشر والثانى فى بيان قدر الواجب من الخراج اما الاول فما سقى بماء السماء أو سقى سيحا ففيه عشر كامل وما سقى بغرب أو دالية أو سانية ففيه نصف العشر والأصل فيه ماروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ماسقته السماء ففيه العشر وماسقى بغرب أو دالية أو سانية ففيه نصف العشر وعن أنس رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال فيما سقته السماء أو العين أو كان بعلا العشر وماسقى بالرشاء ففيه نصف العشر ولان العشر وجب مؤنة الارض فيختلف الواجب بقلة المؤنة وكثرتها ولو سقى الزرع فى بعض السنة سيحا وفى بعضها بآلة يعتبر فى ذلك الغالب لان للاكثر حكم الكل كما فى السوم فى باب الزكاة على مامر ولا يحتسب لصاحب الارض ما أنفق على الغلة من سقى أو عمارة أو أجر الحافظ أو أجر العمال أو نفقة البقر لقوله صلى الله عليه وسلم ماسقته السماء ففيه العشر وماسقى بغرب أو دالية أو سانية ففيه نصف العشر أوجب العشر ونصف العشر مطلقا عن احتساب هذه المؤن ولان النبى صلى الله عليه وسلم أوجب الحق على التفاوت لتفاوت المؤن ولو رفعت المؤن لارتفع التفاوت وأما الثانى وهو بيان قدر الواجب من الخراج فالخراج نوعان خراج وظيفة وخراج مقاسمة اما خراج الوظيفة فما وظفه عمر رضى الله عنه ففى كل جريب أرض بيضاء تصلح للزراعة قفيز مما يزرع فيها ودرهم القفيز صاع والدرهم وزن سبعة والجريب أرض طولها ستون ذراعا وعرضها ستون ذراعا بذراع كسرى يزيد على ذراع العامة بقبضة وفى جريب الرطبة خمسة دراهم وفى جريب الكرم عشرة دراهم هكذا وظفه عمر بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه أحد ومثله يكون اجماعا وأما جريب الارض التى فيها أشجار مثمرة بحيث لا يمكن زراعتها لم يذكر فى ظاهر الرواية وروى عن أبى يوسف أنه قال اذا كانت النخيل ملتفة جعلت عليها الخراج بقدر ماتطيق ولا أزيد على جريب الكرم عشرة دراهم وفى جريب الارض التى يتخذ فيها الزعفران قدر ماتطيق فينظر الى غلتها فان كانت تبلغ غلة الارض المزروعة يؤخذ منها قدر خراج الارض المزروعة وان كانت تبلغ غلة الرطبة يؤخذ منها قدر خراج أرض الرطبة هكذا لان مبنى الخراج على الطاقة الا ترى أن حذيفة بن اليمان وعثمان ابن حنيف رضى الله عنهما لما مسحا سواد العراق بأمر عمر رضى الله عنه ووضعا على كل جريب يصلح للزراعة قفيزا ودرهما وعلى كل جريب يصلح للرطبة خمسة دراهم وعلى كل جريب يصلح للكرم عشرة دراهم فقال لهما عمر رضى الله عنه لعلكما حملتما مالا تطيق فقالا بل حملنا ماتطيق ولو زدنا لاطاقت فدل الحديث على أن مبنى

الخراج على الطاقة فيقدر بها فيما وراء الاشياء الثلاثة المذكورة فى الخبر فيوضع على أرض الزعفران والبستان فى أرض الخراج بقدر ما تطيق وقالوا نهاية الطاقة قدر نصف الخارج لا يزاد عليه وقالوا فيمن له أرض زعفران فزرع مكانه الحبوب من غير عذر انه يؤخذ منه خراج الزعفران لانه قصر حيث لم يزرع الزعفران مع القدرة عليه فصار كانه عطل الارض فلم يزرع فيها شيأ ولو فعل ذلك يؤخذ منه خراج الزعفران كذا هذا وكذا اذا قطع كرمه من غير عذر وزرع فيه الحبوب انه يؤخذ منه خراج الكرم لما قلنا وان اخرجت ارض الخراج قدر الخراج لا غير يؤخذ نصف الخراج وان أخرجت مثلى الخراج فصاعدا يؤخذ جميع الخراج الموظف عليها وان كانت لا تطيق قدر خراجها الموضوع عليها ينقص و يؤخذ منها قدر ما تطيق بلا خلاف واختلف فيما اذا كانت تطيق أكثر من الموضوع أنه هل تزاد أم لا قال أبو يوسف لا تزاد وقال محمد تزاد وجه قول محمد ان مبنى الخراج على الطاقة على ما بينا فتجوز الزيادة على القدر الموظف اذا كانت تطيقه ولابى يوسف أن معنى الطاقة انما يعتبر فيما وراء المنصوص والمجمع عليه والقدر الموضوع من الخراج الموظف منصوص ومجمع عليه على ما بينا فلا تجوز الزيادة عليه بالقياس وأما خراج المقاسمة فهو ان يفتح الامام بلدة فيمن على أهلها و يجعل على أراضيهم خراج مقاسمة وهو ان يؤخذ منهم نصف الخارج أو ثلثه أو ربعه وأنه جائز لما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم هكذا فعل لما فتح خيبر و يكون حكم هذا الخراج حكم العشر و يكون ذلك فى الخارج كالعشر الا انه يوضع موضع الخراج لانه خراج فى الحقيقة والله أعلم

﴿فصل﴾ وأما صفة الواجب فالواجب جزء من الخارج لأنه عشر الخارج أو نصف عشره وذلك جزؤه الا أنه واجب من حيث انه مال لا من حيث انه جزء عندنا حتى يجوز أداء قيمته عندنا وعند الشافعى الواجب عين الجزء ولا يجوز غيره وهى مسئلة دفع القيم وقد مرت فيما تقدم

﴿فصل﴾ وأما وقت الوجوب فوقت الوجوب وقت خروج الزرع وظهور الثمر عند أبى حنيفة وعند أبى يوسف وقت الادراك وعند محمد وقت التنقية والجذاذ فانه قال اذا كان الثمر قد حصد فى الحظيرة وذرى البر وكان خمسة أوسق ثم ذهب بعضه كان فى الذى بقى منه العشر فهذا يدل على أن وقت الوجوب عنده هو وقت التصفية فى الزرع ووقت الجذاذ فى الثمر هو يقول تلك الحال هى حال تناهى عظم الحب والثمر واستحكامها فكانت هى حال الوجوب وأبو يوسف يحتج بقوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده و يوم حصاده هو يوم ادراكه فكان هو وقت الوجوب ولأبى حنيفة قوله تعالى أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الارض أمر الله تعالى بالانفاق مما أخرجه من الارض فدل أن الوجوب متعلق بالخروج ولأنه كما خرج حصل مشتركا كالمال المشترك لقوله تعالى ومما أخرجنا لكم من الأرض جعل الخارج للكل فيدخل فيه الاغنياء والفقراء واذا عرفت وقت الوجوب على اختلافهم فيه ففائدة هذا الاختلاف على قول أبى حنيفة لا تظهر الا فى الاستهلاك فما كان منه بعد الوجوب يضمن عشره وما كان قبل الوجوب لا يضمن وأما عند ابى يوسف ومحمد فتظهر ثمرة الاختلاف فى الاستهلاك وفى الهلاك أيضا فى حق تكميل النصاب بالهالك فما هلك بعد الوجوب يعتبر الهالك مع الباقى فى تكميل النصاب وما هلك قبل الوجوب لا يعتبر و بيان هذه الجملة اذا أتلف انسان الزرع أو الثمر قبل الادراك حتى ضمن أخذ صاحب المال من المتلف ضمان المتلف وأدى عشره وان أتلف البعض دون البعض أدى قدر عشر المتلف من ضمانه وما بقى فعشره فى الخارج وان أتلفه صاحبه أو أكله يضمن عشره و يكون دينا فى ذمته وان أتلف البعض دون البعض يضمن قدر عشر ما أتلف و يكون دينا فى ذمته وعشر الباقى يكون فى الخارج وهذا على أصل أبى حنيفة لان الاتلاف حصل بعد الوجوب لثبوت الوجوب بالخروج والظهور فكان الحق مضمونا عليه كما لو أتلف مال الزكاة بعد حولان الحول واما على قولهما فلا يضمن عشر المتلف لان الاتلاف حصل قبل وقت وجوب الحق ولو هلك بنفسه فلا عشر فى الهالك بلا خلاف سواء هلك كله أو بعضه لان العشر لا يضمن

بالهلاك سواء كان قبل الوجوب أو بعده ويكون عشر الباقي فيه قل أو كثر في قول أبي حنيفة لان النصاب عنده ليس بشرط وكذلك عندهما ان كان الباقي نصابا وهو خمسة أوسق وان لم يكن نصابا لا يعتبر قدر الهالك في تكميل النصاب في الباقي عندهما بل ان بلغ الباقي بنفسه نصابا يكون فيه العشر والا فلا هذا اذا هلك قبل الادراك أو استهلك فاما بعد الادراك والتنقية والجذاذ أو بعد الادراك قبل التنقية والجذاذ فان هلك سقط الواجب بلا خلاف بين أصحابنا كالزكاة تسقط اذا هلك النصاب وعند الشافعي لا تسقط وقد ذكرنا المسئلة وان هلك بعضه سقط الواجب بقدره وبقي عشر الباقي فيه قليلا كان أو كثيرا عند أبي حنيفة لان النصاب ليس بشرط عنده وعندهما يكمل نصاب الباقي بالهالك ويحتسب به في تمام الخمسة الاوسق وروى عن أبي يوسف انه لا يعتبر الهالك في تمام الاوسق بل يعتبر التمام في الباقي فان كان في نفسه نصابا يكون فيه العشر والا فلا وان استهلك فان استهلكه المالك ضمن عشره ويكون دينا في ذمته وان استهلك بعضه فقدر عشر المستهلك يكون دينا في ذمته وعشر الباقي في الخارج وان استهلكه غير المالك أخذ الضمان منه وأدى عشره لأنه هلك الى خلف وهو الضمان فكان قائما معنى وان استهلك بعضه أخذ ضمانه وأدى عشر القدر المستهلك وعشر الباقي منه لما قلنا وان أكل صاحب المال من الثمر أو أطعم غيره يضمن عشره ويكون دينا في ذمته وعشر ما بقي يكون فيه وهذا على قول أبي حنيفة رحمه الله وروى عن أبي يوسف ان ما أكل أو أطعم بالمعروف لا يضمن عشره لكن يعتد به في تكميل النصاب وهو الاوسق فاذا بلغ الكل نصابا أدى عشر ما بقي احتج أبو يوسف بما روى عن سهل بن أبي خيثمة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال اذا خرصتم فخذوا ودعوا الثلث فان لم تدعوا الثلث فالربع وروى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان بعث أبا خيثمة خارصا فجاء رجل فقال يا رسول الله ان أبا خيثمة زاد على فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ابن عمك يزعم انك قد زدت عليه فقال يا رسول الله لقد تركت له قدر عرية أهله وما يطعم المساكين وما يصيب الريح فقال صلى الله عليه وسلم لقد زادك ابن عمك وانصفك وعنه صلى الله عليه وسلم أنه قال خففوا في الخرص فان في المال العرية والوصية والمراد من العرية الصدقة أمر بالتخفيف في الخرص وبين المعنى وهو أن في المال عرية ووصية فلو ضمن عشر ما تصدق أو أكل هو وأهله لم يتحقق التخفيف ولأنه لو ضمن ذلك لامتنع من الاكل خوفا من العشر وفيه حرج الا انه يعتد بذلك في تكميل النصاب لان نفي وجوب الضمان عنه تخفيفا عليه نظرا له وفي عدم الاعتداد به في تمام الاوسق ضرر به وبالفقراء وهذا لا يجوز ولابي حنيفة النصوص المقتضية لوجوب العشر في كل خارج من غير فصل بين المأكول والباقي فان قيل أليس الله تعالى قال وآتوا حقه يوم حصاده أمر بايتاء الحق يوم الحصاد فلا يجب الحق فيما أخذ منه قبل الحصاد يدل عليه قرينة الآية وهي قوله تعالى كلوا من ثمره اذا أثمر وهذا يدل على أن قدر المأكول أفضل اذ لو لم يكن أفضل لم يكن لقوله كلوا من ثمره اذا أثمر فائدة لان كل أحد يعلم أن الثمرة تؤكل ولا تصلح لغير الاكل فالجواب أن الآية لازمة له لان الحصاد هو القطع فيقتضي أن كل ما قطع أخذ منه شئ لزمه اخراج عشره من غير فصل بين ما اذا كان المقطوع مأكولا أو باقيا على أنا نقول بموجب الآية انه يجب ايتاء حقه يوم حصاده لكن ما حقه يوم حصاده اداء العشر عن الباقي فحسب أم عن الباقي والمأكول والآية لا تتعرض لشئ من ذلك فكان تمسكا بالمسكوت وانه لا يصح وأما قوله لا بد وأن يكون لقوله تعالى كلوا من ثمره اذا أثمر فائدة فنقول يحتمل أن يكون له فائدة سوى ما قلتم وهو اباحة الانتفاع ردا لاعتقاد الكفرة تحريم الانتفاع بهذه الاشياء بجعلها للاصنام فرد ذلك عليهم بقوله عز وجل كلوا من ثمره اذا أثمر أي انتفعوا بها ولا تضيعوها بالصرف الى الاصنام ولذلك قال ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين وأما الاحاديث فقد قيل انها وردت قبل حديث العشر ونصف العشر فصارت منسوخة به والله اعلم

﴿فصل﴾ وأما بيان ركن هذا النوع وشرائط الركن أما ركنه فهو التمليك لقوله تعالى وآتوا حقه يوم

ـسادة الايتاء هو التمليك لقوله تعالى وآتوا الزكاة فلا تتأدى بطعام الاباحة وبما ليس بتمليك رأسا من بناء المساجد ونحو ذلك مما ذكرنا فى النوع الاول وبما ليس بتمليك من كل وجه وقد مر بيان ذلك كله وأما شرائط الركن فانما ذكرناها فى النوع الاول مما يرجع بعضها الى المؤدى وبعضها الى المؤدى اليه فلا معنى للاعادة والله تعالى أعلم

﴿فصل﴾ وأما بيان ما يسقط بعد الوجوب فمنها هلاك الخارج من غير صنعه لأن الواجب فى الخارج فاذا هلك يهلك بما فيه كهلاك نصاب الزكاة بعد الحول وهذا عندنا وعند الشافعى لا يسقط وهو على الاختلاف فى الزكاة وقد مرت المسئلة وان هلك البعض يسقط الواجب بقدره ويؤدى عشر الباقى قل الباقى أو كثر فى قول أبى حنيفة وعندهما يعتبر قدر الهالك مع الباقى فى تكميل النصاب ان بلغ نصابا يؤدى والا فلا وفى رواية عن أبى يوسف يعتبر كمال النصاب فى الباقى بنفسه من غير ضم قدر الهالك اليه على ما مر وان استهلك فان استهلكه غير المالك أخذ الضمان منه وأدى عشره وان استهلك بعضه أدى عشر القدر المستهلك من الضمان وان استهلكه المالك أو استهلك البعض بأن أكله ضمن عشر الهالك وصار دينا فى ذمته فى قول أبى حنيفة خلافا لابى يوسف وقد ذكرنا المسئلة ومنها الردة عندنا لان فى العشر معنى العبادة والكافر ليس من أهل العبادة وعند الشافعى لا يسقط كالزكاة ومنها موت المالك من غير وصية اذا كان استهلك الخارج عندنا خلافا للشافعى كما فى الزكاة وان كان الخارج قائما بعينه يؤدى العشر منه فى ظاهر الرواية وفى رواية عن أبى يوسف يسقط بخلاف الزكاة وقد مضى الفرق فيما تقدم والله تعالى أعلم

﴿فصل﴾ هذا الذى ذكرنا حكم الخارج من الارض وأما حكم المستخرج من الارض فالكلام فيه فى موضعين أحدهما فى بيان ما فيه الخمس من المستخرج من الارض وما لا خمس فيه والثانى فى بيان من يجوز صرف الخمس اليه ومن له ولاية أخذ الخمس أما الاول فالمستخرج من الارض نوعان أحدهما يسمى كنزا وهو المال الذى دفنه بنو آدم فى الارض والثانى يسمى معدنا وهو المال الذى خلقه الله تعالى فى الارض يوم خلق الارض والركاز اسم يقع على كل واحد منهما الا أن حقيقته للمعدن واستعماله للكنز مجازا أما الكنز فلا يخلو اما أن وجد فى دار الاسلام أو دار الحرب وكل ذلك لا يخلو اما أن يكون فى ارض مملوكة أو فى أرض غير مملوكة ولا يخلو اما أن يكون به علامة الاسلام كالمصحف والدراهم المكتوب عليها لا اله الا الله محمد رسول الله أو غير ذلك من علامات الاسلام أو علامات الجاهلية من الدراهم المنقوش عليها لصنم أو الصليب ونحو ذلك أو لا علامة به أصلا فان وجد فى دار الاسلام فى أرض غير مملوكة كالجبال والمفاوز وغيرها فان كان به علامة الاسلام فهو بمنزلة اللقطة يصنع به ما يصنع باللقطة يعرف ذلك فى كتاب اللقطة لانه اذا كان به علامة الاسلام كان مال المسلمين ومال المسلمين لا يغنم الا انه مال لا يعرف مالكه فيكون بمنزلة اللقطة وان كان به علامة الجاهلية ففيه الخمس وأربعة أخماسه للواجد بلا خلاف كالمعدن على ما نبين وان لم يكن به علامة الاسلام ولا علامة الجاهلية فقد قيل ان فى زماننا يكون حكمه حكم اللقطة أيضا ولا يكون له حكم الغنيمة لان عهد الاسلام قد طال فالظاهر انه لا يكون من مال الكفرة بل من مال المسلمين لم يعرف مالكه فيعطى له حكم اللقطة وقيل حكمه حكم الغنيمة لان الكنوز غالبا بوضع الكفرة وان كان به علامة الجاهلية يجب فيه الخمس لما روى انه سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الكنز فقال فيه وفى الركاز الخمس ولانه فى معنى الغنيمة لانه استولى عليه على طريق القهر وهو على حكم ملك الكفرة فكان غنيمة فيجب فيه الخمس وأربعة أخماسه للواجد لانه أخذه بقوة نفسه وسواء كان الواجد حرا أو عبدا مسلما أو ذميا كبيرا أو صغيرا لان ما روينا من الحديث لا يفصل بين واجد وواجد ولان هذا المال بمنزلة الغنيمة الا ترى انه وجب فيه الخمس والعبد والصبى والذمى من أهل الغنيمة الا اذا كان ذلك باذن الامام وقاطعه على شئ فله ان يفى بشرطه لقول النبى صلى الله عليه وسلم المسلمون عند شروطهم ولانه اذا قاطعه على شئ

فقد جعل المشروط أجرة لعمله فيستحقه بهذا الطريق وان وجد فى أرض مملوكة يجب فيه الخمس بلا خلاف لما روينا من الحديث ولانه مال الكفرة استولى عليه على طريق القهر فيخمس واختلف فى الاربعة الاخماس قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله هى لصاحب الخطة ان كان حيا وان كان ميتا فلورثته ان عرفوا وان كان لا يعرف صاحب الخطة ولا ورثته تكون لاقصى مالك للارض أو لورثته وقال أبو يوسف أربعة أخماسه للواجد وجه قوله ان هذا غنيمة ما وصلت اليها يد الغانمين وانما وصلت اليه يد الواجد لا غير فيكون غنيمة يوجب الخمس واختصاصه باثبات اليد عليه يوجب اختصاصه به وهو تفسير الملك كما لو وجده فى أرض غير مملوكة ولهما ان صاحب الخطة ملك الارض بما فيها لانه انما ملكها بتمليك الامام والامام انما ملك الأرض بما وجد منه ومن سائر الغانمين من الاستيلاء والاستيلاء كما ورد على ظاهر الارض ورد على ما فيها فملك ما فيها وبالبيع لا يزول ما فيها لان البيع يوجب زوال ما ورد عليه البيع والبيع ورد على ظاهر الأرض لا على ما فيها واذا لم يكن ما فيها تبعا لها فبقى على ملك صاحب الخطة وكان أربعة أخماسه له وصار هذا كمن اصطاد سمكة كانت ابتلعت لؤلؤة أو اصطاد طائرا كان قد ابتلع جوهرة انه يملك الكل ولو باع السمكة أو الطائر لا تزول اللؤلؤة والجوهرة عن ملكه لورود العقد على السمكة والطير دون اللؤلؤة والجوهرة كذا هذا فان قيل كيف يملك صاحب الخطة ما فى الارض بتمليك الامام اياه الارض والامام لو فعل ذلك لكان جورا فى القسمة والامام لا يملك الجور فى القسمة فثبت ان الامام ما ملكه الا الارض فبقى الكنز غير مملوك لصاحب الخطة فالجواب عنه من وجهين أحدهما ان الامام ما ملكه الا رقبة الارض على ما ذكرتم لكنه لما ملك الارض بتمليك الامام فقد تفرد بالاستيلاء على ما فى الارض وقد خرج الجواب عن وجوب الخمس لانه ما ملك ما فى الأرض بتمليك الامام حتى يسقط الخمس وانما ملكه بتفرده بالاستيلاء عليه فيجب عليه الخمس كما لو وجده فى أرض غير مملوكة والثانى ان مراعاة المساواة فى هذه الجهة فى القسمة مما يتعذر فيسقط اعتبارها دفعا للحرج هذا اذا وجد الكنز فى دار الاسلام فاما اذا وجده فى دار الحرب فان وجده فى أرض ليست مملوكة لأحد فهو للواجد ولا خمس فيه لانه مال أخذه لا على طريق القهر والغلبة لانعدام غلبة أهل الاسلام على ذلك الموضع فلم يكن غنيمة فلا خمس فيه ويكون الكل له لانه مباح استولى عليه بنفسه فيملكه كالحطب والحشيش وسواء دخل بامان أو بغير أمان لان حكم الامان يظهر فى المملوك لا فى المباح وان وجده فى أرض مملوكة لبعضهم فان كان دخل بامان رده الى صاحب الارض لانه اذا دخل بامان لا يحل له أن يأخذ شيأ من أموالهم بغير رضاهم لما فى ذلك من الغدر والخيانة فى الامانة فان لم يرده الى صاحب الارض يصير ملكا له لكن لا يطيب له لتمكن خبث الخيانة فيه فسبيله التصدق به فلو باعه يجوز بيعه لقيام الملك لكن لا يطيب للمشترى بخلاف بيع المشترى شراء فاسدا والفرق بينهما يذكر فى كتاب البيوع ان شاء الله تعالى وان كان دخل بغير أمان حل له ولا خمس فيه أما الحل فلان له أن يأخذ ما ظفر به من أموالهم من غير رضاهم وأما عدم وجوب الخمس فلانه غير مأخوذ على سبيل القهر والغلبة فلم يكن غنيمة فلا يجب فيه الخمس حتى لو دخل جماعة ممتنعون فى دار الحرب فظفروا بشئ من كنوزهم يجب فيه الخمس ولكونه غنيمة لحصول الاخذ على طريق القهر والغلبة وان وجده فى أرض مملوكة لأحد أو فى دار نفسه ففيه الخمس بلا خلاف بخلاف المعدن عند أبى حنيفة لأن الكنز ليس من أجزاء الارض ولهذا لم تكن أربعة أخماسه لمالك الرقبة بالاجماع فلو وجد فيه المؤنة وهو الخمس لم يصر الجزء مخالفا للكل بخلاف المعدن على ما ذكروا أما أربعة اخماسه فقد اختلف أصحابنا فى ذلك عند أبى حنيفة ومحمد هى للمختط له وعند أبى يوسف للواجد لانه مباح سبقت يده اليه ولهما ان هذا مال مباح سبقت اليه يد الخصوص وهى يد المختط يصير ملكا له كالمعدن الا ان المعدن انتقل بالبيع الى المشترى لانه من أجزاء الأرض والكنز لم ينتقل اليه لانه ليس من أجزاء المبيع والتمليك فان استولى عليه بالاستيلاء فيبقى على ملكه كمن اصطاد سمكة فى بطنها درة ملك السمكة والدرة لثبوت اليد عليهما فلو باع السمكة بعد ذلك لم تدخل الدرة فى البيع كذا ههنا والمختط له من

خصه الامام بتمليك البقعة منه فان لم يعرف المختط له يصرف الى أقصى مالك له يعرف فى الاسلام كذا ذكر الشيخ الامام الزاهد السرخسى رحمه الله هذا اذا وجد الكنز فى دار الاسلام وأما المعدن فالخارج منه فى الاصل نوعان مستجسد ومائع والمستجسد منه نوعان أيضا نوع يذوب بالاذابة وينطبع بالحلية كالذهب والفضة والحديد والرصاص والنحاس ونحو ذلك ونوع لا يذوب بالاذابة كالياقوت والبلور والعقيق والزمرد والفيروزج والكحل والمغرة والزرنيخ والجص والنورة ونحوها والمائع نوع آخر كالنفط والقار ونحو ذلك وكل ذلك لا يخلو اما ان وجده فى دار الاسلام أو فى دار الحرب فى أرض مملوكة أو غير مملوكة فان وجد فى دار الاسلام فى أرض غير مملوكة فالموجود مما يذوب بالاذابة وينطبع بالحلية يجب فيه الخمس سواء كان ذلك من الذهب والفضة أو غيرهما مما يذوب بالاذابة وسواء كان قليلا أو كثيرا فأربعة أخماسه للواجد كائنا من كان الا الحربى المستأمن فانه يسترد منه الكل الا اذا قاطعه الامام فان له أن يفى بشرطه وهذا قول أصحابنا رحمهم الله وقال الشافعى فى معادن الذهب والفضة ربع العشر كما فى الزكاة حتى شرط فيه النصاب فلم يوجب فيما دون المائتين وشرط بعض أصحابه الحول أيضا وأما غير الذهب والفضة فلا خمس فيه وأما عندنا فالواجب خمس الغنيمة فى الكل لا يشترط فى شئ منه شرائط الزكاة ويجوز دفعه الى الوالدين والمولودين الفقراء كما فى الغنائم ويجوز للواجد أن يصرف الى نفسه اذا كان محتاجا ولا تغنيه الاربعة الاخماس احتج الشافعى بما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أقطع بلال بن الحارث المعادن القبلية وكان يأخذ منها ربع العشر ولانها من نماء الارض وريعها فكان ينبغى أن يجب فيها العشر الا انه اكتفى بربع العشر لكثرة المؤنة فى استخراجها ولنا ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال وفى الركاز الخمس وهو اسم للمعدن حقيقة وانما يطلق على الكنز مجازا الدلائل احدها انه مأخوذ من الركز وهو الاثبات وما فى المعدن هو المثبت فى الارض لا الكنز لانه وضع مجاورا للارض والثانى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم عما يوجد من الكنز العادى فقال فيه وفى الركاز الخمس عطف الركاز على الكنز والشئ لا يعطف على نفسه هو الاصل فدل ان المراد منه المعدن والثالث ما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم لما قال المعدن جبار والقليب جبار وفى الركاز الخمس قيل وما الركاز يا رسول الله فقال هو المال الذى خلقه الله تعالى فى الارض يوم خلق السموات والارض فدل على انه اسم للمعدن حقيقة فقد أوجب النبى صلى الله عليه وسلم الخمس فى المعدن من غير فصل بين الذهب والفضة وغيرهما فدل ان الواجب هو الخمس فى الكل ولأن المعادن كانت فى أيدى الكفرة وقد زالت أيديهم ولم تثبت يد المسلمين على هذه المواضع لانهم لم يقصدوا الاستيلاء على الجبال والمفاوز فبقى ما تحتها على حكم ملك الكفرة وقد استولى عليه على طريق القهر بقوة نفسه فيجب فيه الخمس ويكون أربعة أخماسه له كما فى الكنز ولا حجة له فى حديث بلال بن الحارث لانه يحتمل انه انما لم يأخذ منه ما زاد على ربع العشر لما علم من حاجته وذلك جائز عندنا على ما نذكره فيحمل عليه عملا بالدليلين وأما ما لا يذوب بالاذابة فلا خمس فيه ويكون كله للواجد لان الزرنيخ والجص والنورة ونحوها من أجزاء الأرض فكان كالتراب والياقوت والفصوص من جنس الأحجار الا انها أحجار مضيئة ولا خمس فى الحجر وأما المائع كالقير والنفط فلا شئ فيه ويكون للواجد لانه ماء وانه مما لا يقصد بالاستيلاء فلم يكن فى يد الكفار حتى يكون من الغنائم فلا يجب فيه الخمس وأما الزئبق ففيه الخمس فى قول أبى حنيفة الآخر وكان يقول أولا لا خمس فيه وهو قول أبى يوسف الاول ثم رجع وقال فيه الخمس فان أبا يوسف قال سألت أبا حنيفة عن الزئبق فقال لا خمس فيه فلم أزل به حتى قال فيه الخمس وكنت أظن أنه مثل الرصاص والحديد ثم بلغنى بعد ذلك انه ليس كذلك وهو بمنزلة القير والنفط وجه قول أبى حنيفة الاول انه شئ لا ينطبع بنفسه فاشبه الماء وجه قوله الآخر وهو قول محمد انه ينطبع مع غيره وان كان لا ينطبع بنفسه فاشبه الفضة لانها لا تنطبع بنفسها لكن لما كانت تنطبع مع شئ آخر يخالطها من نحاس أو آنك وجب فيها الخمس كذا هذا هذا اذا وجد المعدن فى دار الاسلام فى أرض غير مملوكة فاما اذا وجده فى أرض مملوكة أو دار أو منزل أو حانوت فلا خلاف فى ان الأربعة

الاخماس لصاحب الملك وجده هو أو غيره لان المعدن من توابع الارض لانه من أجزائها خلق فيها ومنها ألا ترى انه يدخل فى البيع من غير تسمية فاذا ملكها المختط له بتمليك الامام ملكها بجميع أجزائها فتنتقل عنه الى غيره بالبيع بتوابعها أيضا بخلاف الكنز على ما مر واختلف فى وجوب الخمس قال أبو حنيفة لا خمس فيه فى الدار وفى الارض عنه روايتان ذكر فى كتاب الزكاة انه لا خمس فيه وذكر فى الصرف انه يجب فيه الخمس وكذا ذكر فى الجامع الصغير وقال أبو يوسف ومحمد يجب فيه الخمس فى الارض والدار جميعا اذا كان الموجود مما يذوب بالاذابة واحتجا بقول النبى صلى الله عليه وسلم وفى الركاز الخمس من غير فصل والركاز اسم للمعدن حقيقة لما ذكرنا ولان الامام ملك الارض من ملكه متعلقا بهذا الخمس لانه حق الفقراء فلا يملك ابطال حقهم وجه قول أبى حنيفة ان المعدن جزء من أجزاء الارض فيملك بملك الارض والامام ملكه مطلقا عن الحق فيملكه المختط له كذلك وللامام هذه الولاية ألا ترى انه لو جعل الكل للغانمين الاربعة الاخماس مع الخمس اذا علم ان حاجتهم لا تندفع بالاربعة الاخماس جاز واذا ملكه المختط له مطلقا عن حق متعلق به فينتقل الى غيره كذلك وجه الفرق بين الدار والارض على الرواية الاخرى ان تمليك الامام الدار جعل مطلقا عن الحقوق ألا ترى انه لا يجب فيها العشر ولا الخراج بخلاف الارض فان تمليكها وجد متعلقا بها العشر أو الخراج فجاز ان يجب الخمس والحديث محمول على ما اذا وجده فى أرض غير مملوكة توفيقا بين الدليلين هذا اذا وجده فى دار الاسلام فاما اذا وجده فى دار الحرب فان وجده فى أرض غير مملوكة فهو له ولا خمس فيه لما مر وان وجده فى ملك بعضهم فان دخل بأمان رد على صاحب الملك لما بينا وان دخل بغير أمان فهو له ولا خمس فيه كما فى الكنز على ما بينا هذا الذى ذكرنا فى حكم المستخرج من الارض فاما المستخرج من البحر كاللؤلؤ والمرجان والعنبر وكل حلية تستخرج من البحر فلا شئ فيه فى قول أبى حنيفة ومحمد وهو للواجد وعند أبى يوسف فيه الخمس واحتج بما روى ان عامل عمر رضى الله عنه كتب اليه فى لؤلؤة وجدت ما فيها قال فيها الخمس وروى عنه أيضا أنه أخذ الخمس من العنبر ولان العشر يجب فى المستخرج من المعدن فكذا فى المستخرج من البحر لان المعنى يجمعهما وهو كون ذلك مالا منتزعا من أيدى الكفار بالقهر اذ الدنيا كلها برها وبحرها كانت تحت أيديهم انتزعناها من بين أيديهم فكان ذلك غنيمة فيجب فيه الخمس كسائر الغنائم ولهما ما روى عن ابن عباس رضى الله عنه انه سئل عن العنبر فقال هو شئ دسره البحر لا خمس فيه ولان يد الكفرة لم تثبت على باطن البحار التى يستخرج منها اللؤلؤ والعنبر فلم يكن المستخرج منها مأخوذا من أيدى الكفرة على سبيل القهر فلا يكون غنيمة فلا يكون فيه الخمس وعلى هذا قال أصحابنا انه ان استخرج من البحر ذهبا أو فضة فلا شئ فيه لما قلنا وقيل فى العنبر انه مائع نبع فاشبه القير وقيل انه روث دابة فاشبه سائر الارواث وما روى عن عمر فى اللؤلؤ والعنبر محمول على لؤلؤ وعنبر وجد فى خزائن ملوك الكفرة فكان مالا مغنوما فاوجب فيه الخمس وأما الثانى وهو بيان من يجوز صرف الخمس اليه ومن له ولاية الاخذ وبيان مصارف الخمس موضعه كتاب السير ويجوز صرفه الى الوالدين والمولودين اذا كانوا فقراء بخلاف الزكاة والعشر ويجوز أن يصرفه الى نفسه اذا كان محتاجا لا تغنيه الاربعة الاخماس بأن كان دون المائتين فاما اذا بلغ مائتين لا يجوز له تناول الخمس وما روى عن على رضى الله عنه انه ترك الخمس للواجد محمول على ما اذا كان محتاجا ولو تصدق بالخمس بنفسه على الفقراء ولم يدفعها الى السلطان جاز ولا يؤخذ منه ثانيا بخلاف زكاة السوائم والعشر والله أعلم

﴿فصل﴾ وأما بيان ما يوضع فى بيت المال من الاموال وبيان مصارفها فاما ما يوضع فى بيت المال من الاموال فاربعة أنواع أحدها زكاة السوائم والعشور وما أخذه العشار من تجار المسلمين اذا مروا عليهم والثانى خمس الغنائم والمعادن والركاز والثالث خراج الاراضى وجزية الرؤس وما صولح عليه بنو نجران من الحلل وبنو تغلب من الصدقة المضاعفة وما أخذه العشار من تجار أهل الذمة والمستأمنين من أهل الحرب والرابع ما أخذ من تركة الميت الذى مات ولم يترك وارثا أصلا أو ترك زوجا أو زوجة وأما مصارف هذه الانواع فاما مصرف النوع الاول

فقد ذكرناه وأما النوع الثانى وهو خمس الغنائم والمعادن والركاز فنذكر مصرفه فى كتاب السير وأما مصرف النوع الثالث من الخراج وأخواته فعمارة الدين واصلاح مصالح المسلمين وهو رزق الولاة والقضاة وأهل الفتوى من العلماء والمقاتلة ورصد الطرق وعمارة المساجد والرباطات والقناطر والجسور وسد الثغور واصلاح الأنهار التى لا ملك لاحد فيها وأما النوع الرابع فيصرف الى دواء الفقراء والمرضى وعلاجهم والى أكفان الموتى الذين لا مال لهم والى نفقة اللقيط وعقل جنايته والى نفقة من هو عاجز عن الكسب وليس له من تجب عليه نفقته ونحو ذلك وعلى الامام صرف هذه الحقوق الى مستحقيها والله أعلم

﴿فصل﴾ وأما الزكاة الواجبة وهى زكاة الرأس فهى صدقة الفطر والكلام فيها يقع فى مواضع فى بيان وجوبها وفى بيان كيفية الوجوب وفى بيان من تجب عليه وفى بيان من تجب عنه وفى بيان جنس الواجب وقدره وصفته وفى بيان وقت الوجوب وفى بيان وقت الاداء وفى بيان ركنها وفى بيان شرائط الركن وهى شرائط جواز الاداء وفى بيان مكان الاداء وفى بيان ما يسقطها بعد الوجوب أما الاول فالدليل على وجوبها ما روى عن ثعلبة بن صعير العذرى انه قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال فى خطبته أدوا عن كل حر وعبد صغير وكبير نصف صاع من بر أو صاعا من تمر أو صاعا من شعير أمر بالاداء ومطلق الامر للوجوب وانما سميناها هذا النوع واجبا لا فرضا لان الفرض اسم لما ثبت لزومه بدليل مقطوع به ولزوم هذا النوع من الزكاة لم يثبت بدليل مقطوع به بل بدليل فيه شبهة العدم وهو خبر الواحد وما روى فى الباب عن عبد الله بن عمر رضى الله عنه انه قال فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر على الذكر والانثى والحر والعبد صاعا من تمر أو صاعا من شعير فالمراد من قوله فرض أى قدر اداء الفطر والفرض فى اللغة التقدير قال الله تعالى فنصف ما فرضتم أى قدرتم ويقال فرض القاضى النفقة بمعنى قدرها فكان فى الحديث تقدير الواجب بالمذكور لا الايجاب قطعا والله تعالى أعلم

﴿فصل﴾ وأما كيفية وجوبها فقد اختلف أصحابنا فيه قال بعضهم انما يجب وجوبا مضيقا فى يوم الفطر عينا وقال بعضهم يجب وجوبا موسعا فى العمر كالزكاة والنذور والكفارات ونحوها وهذا هو الصحيح لان الأمر بادائها مطلق عن الوقت فلا يتضيق الوجوب الا فى آخر العمر كالامر بالزكاة وسائر الاوامر المطلقة عن الوقت

﴿فصل﴾ وأما بيان من تجب عليه فيتضمن بيان شرائط الوجوب وانها أنواع منها الاسلام فلا تجب على الكافر لانه لا سبيل الى الايجاب فى حالة الكفر لان فيها معنى العبادة حتى لا تتأدى بدون النية والكافر ليس من أهل العبادة ولا تجب بدون الاسلام بالاجماع وايجاب فعل لا يقدر المكلف على أدائه فى الحال وفى الثانى تكليف ما ليس فى الوسع لهذا قلنا ان الكفار ليسوا مخاطبين بشرائع هى عبادات ومنها الحرية عندنا فلا تجب على العبد وقال الشافعى الحرية ليست من شرائط الوجوب وتجب الفطرة على العبد ويتحملها المولى عنه واحتج بما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال أدوا عن كل حر وعبد والاداء عنه ينبئ عن التحمل عنه وانه يقتضى الوجوب عليه ولنا ان الوجوب هو وجوب الاداء ولا سبيل الى ايجاب الاداء على العبد لان العبد لا يكلف بادائها فى الحال ولا بعد العتق وايجاب فعل لا سبيل الى أدائه رأسا ممتنع بخلاف الصبى الغنى اذا لم يخرج وليه عنه على أصل أبى حنيفة وأبى يوسف انه يلزمه الاداء لانه يقدر على أدائه بعد البلوغ وأما الحديث فلم قلتم ان الاداء عنه يقتضى الوجوب عليه وسنذكر معناه ومنها الغنا فلا يجب الاداء الا على الغنى وهذا عندنا وقال الشافعى لا يشترط لوجوبها الغنا وتجب على الفقير الذى له زيادة على قوت يومه وقوت عياله وجه قوله ان وجوبها ثبت مطهرة للصائم ومعنى المطهرة لا يختلف بالغنا والفقر ولنا قول النبى صلى الله عليه وسلم لا صدقة الا عن ظهر غنى وقد بينا حد الغنا الذى يجب به صدقة الفطر فى زكاة المال ثم الغنا شرط الوجوب لا شرط بقاء الواجب حتى لو افتقر بعد يوم الفطر لا يسقط الواجب لان هذا الحق يجب فى الذمة لا فى المال فلا يشترط لبقائه بقاء المال بخلاف الزكاة وأما العقل والبلوغ فليسا من شرائط الوجوب فى قول أبى حنيفه وأبى يوسف حتى تجب صدقة الفطر على الصبى والمجنون اذا كان

لهما مال ويخرجها الولي من مالهما وقال محمد وزفر لا فطرة عليهما حتى لو أدى الأب أو الوصي من مالهما لا يضمنان عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد وزفر يضمنان وجه قولهما انها عبادة والعبادات لا تجب على الصبيان والمجانين كالصوم والصلاة والزكاة ولابي حنيفة وأبي يوسف انها ليست بعبادة محضة بل فيها معنى المؤنة فاشبهت العشر وكذلك وجود الصوم في شهر رمضان ليس بشرط لوجوب الفطرة حتى ان من افطر لكبر أو مرض أو سفر يلزمه صدقة الفطر لان الأمر بادائها مطلق عن هذا الشرط ولانها تجب على من لا يوجد منه الصوم وهو الصغير

❊(فصل)❊ وأما بيان من تجب عليه فيشتمل على بيان سبب وجوب الفطرة على الانسان عن غيره وبيان شرط الوجوب اما شرطه فهو ان يكون من عليه الواجب عن غيره من أهل الوجوب على نفسه وأما السبب فرأس يلزمه مؤنته ويلي عليه ولاية كاملة لان الرأس الذي يمونه ويلي عليه ولاية كاملة تكون في معنى رأسه في الذب والنصرة فكما يجب عليه زكاة رأسه يجب عليه زكاة ما هو في معنى رأسه فيجب عليه ان يخرج صدقة الفطر عن مماليكه الذين هم لغير التجارة لوجود السبب وهو لزوم المؤنة وكمال الولاية مع وجود شرطه وهو ما ذكرنا وقال صلى الله عليه وسلم أدوا عن كل حر وعبد وسواء كانوا مسلمين أو كفارا عندنا وقال الشافعي لا تؤدى الا عن مسلم وجه قوله ان الوجوب على العبد وانما المولى يتحمل عنه لان النبي صلى الله عليه وسلم امرنا بالاداء عن العبد والاداء عنه ينبئ عن التحمل فثبت ان الوجوب على العبد فلابد من أهلية الوجوب في حقه والكافر ليس من أهل الوجوب فلم يجب عليه ولا يتحمل عنه المولى لان التحمل بعد الوجوب فاما المسلم فمن أهل الوجوب فتجب عليه الزكاة الا انه ليس من أهل الاداء لعدم الملك فيتحمل عنه المولى ولنا انه وجد سبب وجوب الاداء عنه وشرطه وهو ما ذكرنا فيجب الاداء عنه وقوله الوجوب على العبد وانما المولي يتحمل عنه اداء الواجب فاسد لان الوجوب على العبد يستدعى أهلية الوجوب في حقه وهو ليس من أهل الوجوب لان الوجوب هو وجوب الاداء والاداء بالملك ولا ملك له فلا وجوب عليه فلا يتصور التحمل وقوله المأمور به هو الاداء عنه بالنص مسلم لكن لم قلتم ان الاداء عنه يقتضي أن يكون بطريق التحمل بل هو أمر بالاداء بسببه وهو رأسه الذي يمونه ويلي عليه ولاية كاملة فكان في الحديث بيان سببية وجوب الاداء عمن يؤدى عنه لا الاداء بطريق التحمل فتعتبر أهلية وجوب الاداء في حق المولى وقد وجدت روى عن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال أدوا صدقة الفطر عن كل حر وعبد صغير أو كبير يهودي أو نصراني أو مجوسي نصف صاع من بر أو صاعا من تمر أو شعير وهذا نص في الباب ويخرج عن مدبريه وأمهات أولاده لعموم قوله صلى الله عليه وسلم أدوا عن كل حر وعبد وهؤلاء عبيد لقيام الرق والملك فيهم الا ترى ان له أن يستخدمهم ويستمتع بالمدبرة وأم الولد ولا يجوز ذلك في غير الملك ولا يجب عليه أن يخرج عن مكاتبه ولا عن رقيق مكاتبه لانه لا يلزمه نفقتهم وفي ولايته عليهم قصور ولا يجب على المكاتب أن يخرج فطرته عن نفسه ولا عن رقيقه عند عامة العلماء وقال مالك يجب عليه لأن المكاتب مالك لأنه يملك اكتسابه فكان في اكتسابه كالحر فتجب عليه كما تجب على الحر ولنا انه لا ملك له حقيقة لانه عبد ما بقي عليه درهم على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم والعبد مملوك فلا يكون مالكا ضرورة وأما معتق البعض فهو بمنزلة المكاتب عند أبي حنيفة وعندهما هو حر عليه دين وان كان غنيا بأن كان له مال فضلا عن دينه مائتي درهم فصاعدا فانه يخرج صدقة الفطر عن نفسه وعن رقيقه والا فلا ويخرج عن عبده المؤاجر والوديعة والعارية وعبده المديون المستغرق بالدين وعبده الذي في رقبته جناية لعموم النص ولوجود سبب الوجوب وشرطه وهو ما ذكرنا ويخرج عن عبد الرهن لما ذكرنا وهذا اذا كان للراهن وفاء فان لم يكن له وفاء فلا صدقة عليه عنه لانه فقير بخلاف عبده المديون دينا مستغرقا لان الصدقة تجب على المولي ولا دين على المولي وأما عبد عبده المأذون فان كان على المولى دين فلا يخرج في قول أبي حنيفة لان المولى لا يملك كسب عبده المأذون المديون وعندهما يخرج لانه يملكه وان لم يكن عليه دين فلا يخرج بلا خلاف بين أصحابنا الا انه عبد التجارة ولا فطرة في عبد التجارة عندنا ولا يخرج عن عبده الآبق ولا عن المغصوب

المجحود ولا عن عبده المأسور لانه خارج عن يده وتصرفه فاشبه المكاتب قال أبو يوسف ليس فى رقيق الاخماس
ورقيق القوام الذين يقومون على مرافق العوام مثل زمزم وما أشبهها ورقيق الفىء صدقة الفطر لعدم الولاية
لاحد عليهم اذ هم ليس لهم مالك معين وكذلك السبى ورقيق الغنيمة والاسرى قبل القسمة على أصله لما قلنا وأما
العبد الموصى برقبته لانسان وبخدمته لآخر فصدقة فطره على صاحب الرقبة لقوله صلى الله عليه وسلم أدوا
عن كل حر وعبد والعبد اسم للذات المملوكة وانه لصاحب الرقبة وحق صاحب الخدمة متعلق بالمنافع فكان كالمستعير
والمستأجر ولا يخرج عن عبيد التجارة عندنا وعند الشافعى يخرج وجه قوله ان وجوب الزكاة لا ينافى وجوب صدقة
الفطر لان سبب وجوب كل واحد منهما مختلف ولنا ان الجمع بين زكاة المال وبين زكاة الرأس يكون ثنى
فى الصدقة وقال النبى صلى الله عليه وسلم لا ثنى فى الصدقة والعبد المشترك بينه وبين غيره ليس على أحدهما
صدقة فطره عندنا وقال الشافعى تجب الفطرة عليهما بناء على أصله الذى ذكرنا ان الوجوب على العبد وانما
المولى يتحمل عنه بالملك فيتقدر بقدر الملك وأما عندنا فالوجوب على المولى بسبب الوجوب وهو رأس يلزمه مؤنته
ويلى عليه ولاية كاملة وليس لكل واحد منهما ولاية كاملة الا ترى انه لا يملك كل واحد منهما تزويجه فلم يوجد
السبب وان كان عدد من العبيد بين رجلين فلا فطرة عليهما فى قول ابى حنيفة وأبى يوسف وقال محمد ان كان بحال
لو قسموا أصاب كل واحد منهما عبد كامل تجب على كل واحد منهما صدقة فطره بناء على أن الرقيق لا يقسم قسمة
جمع عند أبى حنيفة فلا يملك كل واحد منهما عبدا كاملا وعند محمد يقسم الرقيق قسمة جمع فيملك كل واحد منهما
عبدا تاما من حيث المعنى كانه انفرد به فيجب على كل واحد منهما كالزكاة فى السوائم المشتركة وأبو يوسف وافق أبا
حنيفة فى هذا وان كان يرى قسمة الرقيق لنقصان الولاية اذ ليس لكل واحد منهما ولاية كاملة وكمال الولاية
بعض أوصاف السبب ولو كان بين رجلين جارية فجاءت بولد فادعياه معا حتى ثبت نسب الولد منهما وصارت
الجارية أم ولد لهما فلا فطرة على واحد منهما عن الجارية بلا خلاف بين أصحابنا لانها جارية مشتركة بينهما وأما
الولد فقال أبو يوسف يجب على كل واحد منهما صدقة فطره تامة وقال محمد تجب عليهما صدقة واحدة وجه قوله
ان الذى وجب عليه واحد والشخص الواحد لا تجب عنه الا فطرة واحدة كسائر الاشخاص ولابى يوسف ان الولد
ابن تام فى حق كل واحد منهما بدليل انه يرث من كل واحد منهما ميراث ابن كامل فيجب على كل واحد منهما عنه
صدقة تامة ولو اشترى عبدا بشرط الخيار للبائع أو للمشترى أو لهما جميعا أو شرط أحدهما الخيار لغيره فمر يوم
الفطر فى مدة الخيار فصدقة الفطر موقوفة ان تم البيع بمضى مدة الخيار أو بالاجازة فعلى المشترى لانه ملكه من
وقت البيع وان فسخ فعلى البائع لانه تبين ان المبيع لم يزل عن ملكه وعند زفر ان كان الخيار للبائع أو لهما جميعا
أو شرط البائع الخيار لغيره فصدقة الفطر على البائع تم البيع او انفسخ وان كان الخيار للمشترى فعلى المشترى تم
البيع أو انفسخ ولو اشتراه بعقد بات فمر يوم الفطر قبل القبض فصدقة فطره على المشترى ان قبضه لان الملك ثبت
للمشترى بنفس الشراء وقد تقرر بالقبض وان مات قبل القبض فلا يجب على واحد منهما أما جانب البائع فظاهر
لان العبد قد خرج عن ملكه بالبيع ووقت الوجوب هو وقت طلوع الفجر من يوم الفطر كان الملك للمشترى واما
جانب المشترى فلان ملكه قد انفسخ قبل تمامه وجعل كانه لم يكن من الاصل ولو رده المشترى على البائع بخيار
رؤية أو عيب ان رده قبل القبض فعلى البائع لان الرد قبل القبض فسخ من الاصل وان رده بعد القبض فعلى المشترى
لانه بمنزلة بيع جديد وان اشتراه شراء فاسدا فمر يوم الفطر فان كان مر وهو عند البائع فعلى البائع لان البيع الفاسد
لا يفيد الملك للمشترى قبل القبض فمر عليه يوم الفطر وهو على ملك البائع فكان صدقة فطره عليه وان كان فى يد
المشترى وقت طلوع الفجر فصدقة فطره موقوفة لاحتمال الرد فان رده فعلى البائع لان الرد فى العقد الفاسد فسخ
من الاصل وان تصرف فيه المشترى حتى وجبت عليه قيمته فعلى المشترى لانه تقرر ملكه عليه ويخرج عن
أولاده الصغار اذا كانوا فقراء لقوله صلى الله عليه وسلم أدوا عن كل صغير وكبير ولان نفقتهم واجبة على الاب

وولاية الاب عليهم تامة وهل يخرج الجد عن ابن ابنه الفقير الصغير حال عدم الاب أو حال كونه فقيرا ذكر محمد فى الاصل انه لا يخرج وروى الحسن عن أبى حنيفة انه يخرج وجه رواية الحسن ان الجد عند عدم الاب قائم مقام الاب فكانت ولايته حال عدم الاب كولاية الاب وجه رواية الاصل ان ولاية الجد ليست بولاية تامة مطلقة بل هى قاصرة الا ترى انها لا تثبت الا بشرط عدم الاب فاشبهت ولاية الوصى والوصى لا يجب عليه الاخراج فكذا الجد وأما الكبار العقلاء فلا يخرج عنهم عندنا وان كانوا فى عياله بأن كانوا فقراء زمنى وقال الشافعى عليه فطرتهم واحتج بما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ادوا عن كل حر وعبد صغيرا وكبيرا ممن تمونون فاذا كانوا فى عياله يمونهم فعليه فطرتهم ولنا ان أحد شطرى السبب وهو الولاية منعدم والحديث محمول على جواز الاداء عنهم لا على الوجوب ولا يلزمه أن يخرج عن أبويه وان كانا فى عياله لعدم الولاية عليهما ولا يخرج عن الحمل لانعدام كمال الولاية ولانه لا يعلم حياته ولا يلزم الزوج صدقة فطر زوجته عندنا وقال الشافعى يلزمه لانها تجب مؤنة الزوج وولايته فوجد سبب الوجوب (ولنا) ان شرط تمام السبب كمال الولاية وولاية الزوج عليها ليست بكاملة فلم يتم السبب وليس فى شئ من الحيوان سوى الرقيق صدقة الفطر اما لان وجوبها عرف بالتوقيف وانه لم يرد فيما سوى الرقيق من الحيوانات أولانها وجبت طهرة للصائم عن الرفث ومعنى الطهرة لا يتقرر فى سائر الحيوانات فلا تجب عنها والله اعلم

﴿ فصل ﴾ وأما بيان جنس الواجب وقدره وصفته اما جنسه وقدره فهو نصف صاع من حنطة أو صاع من شعير أو صاع من تمر وهذا عندنا وقال الشافعى من الحنطة صاع واحتج بما روى عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه انه قال كنت أؤدى على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعا من بر (ولنا) ما روينا من حديث ثعلبة بن صعير العذرى انه قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أدوا عن كل حر وعبد نصف صاع من بر أو صاعا من تمر أو صاعا من شعير وذكر امام الهدى الشيخ أبو منصور الماتريدى ان عشرة من الصحابة رضى الله عنهم منهم أبو بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم رووا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى صدقة الفطر نصف صاع من بر واحتج بروايتهم وأما حديث أبى سعيد فليس فيه دليل الوجوب بل هو حكاية عن فعله فيدل على الجواز وبه نقول فيكون الواجب نصف صاع وما زاد يكون تطوعا على ان المروى من لفظ أبى سعيد رضى الله عنه انه قال كنت أخرج على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعا من طعام صاعا من تمر صاعا من شعير وليس فيه ذكر البر فيجعل قوله صاعا من تمر صاعا من شعير تفسيرا لقوله صاعا من طعام ودقيق الحنطة وسويقها كالحنطة ودقيق الشعير وسويقه كالشعير عندنا وعند الشافعى لا يجزئ بناء على أصله من اعتبار المنصوص عليه وعندنا المنصوص عليه معلول بكونه مالا متقوما على الاطلاق لما نذكر وذكر المنصوص عليه للتيسير لانهم كانوا يتبايعون بذلك على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم على ان الدقيق منصوص عليه لما روى عن أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال أدوا قبل الخروج زكاة الفطر فان على كل مسلم مدا من قمح أو دقيق وروى على أبى يوسف انه قال الدقيق أحب الي من الحنطة والدراهم أحب الى من الدقيق والحنطة لان ذلك أقرب الى دفع حاجة الفقير واختلفت الرواية عن ابى حنيفة فى الزبيب ذكر فى الجامع الصغير نصف صاع وروى الحسن وأسد بن عمرو عن أبى حنيفة صاعا من زبيب وهو قول أبى يوسف ومحمد وجه هذه الرواية ما روى عن أبى سعيد الخدرى انه قال كنا نخرج زكاة الفطر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعا من تمر أو صاعا من زبيب وكان طعامنا الشعير ولان الزبيب لا يكون مثل الحنطة فى التغذى بل يكون أنقص منها كالشعير والتمر فكان التقدير فيه بالصاع كما فى الشعير والتمر وجه رواية الجامع ان قيمة الزبيب تزيد على قيمة الحنطة فى العادة ثم اكتفى من الحنطة بنصف صاع فمن الزبيب أولى ويمكن التوفيق بين القولين بأن يجعل الواجب فيه بطريق القيمة فكانت قيمته فى عصر أبى حنيفة مثل قيمة الحنطة وفى عصرهما كانت قيمته مثل قيمة الشعير والتمر وعلى هذا أيضا يحمل اختلاف الروايتين عن أبى حنيفة وأما الاقط

فتعتبر فيه القيمة لايجزئ الا باعتبار القيمة وقال مالك يجوز أن يخرج صاعا من أقط وهذا غير سديد لانه غير منصوص عليه من وجه يوثق به وجواز ماليس بمنصوص عليه لايكون الا باعتبار القيمة كسائر الأعيان التى لم يقع التنصيص عليها من النبى صلى الله عليه وسلم وقال الشافعى لا أحب أن يخرج الاقط فان أخرج صاعا من أقط لم يتبين لى ان عليه الاعادة والصاع ثمانية أرطال بالعراقى عند أبى حنيفة ومحمد وعند أبى يوسف خمسة أرطال وثلث رطل بالعراقى وهو قول الشافعى وجه قوله ان صاع المدينة خمسة أرطال وثلث رطل وتوارثوا ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم خلفا عن سلف ولهما ماروى عن أنس رضى الله عنه انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضأ بالمد والمد رطلان ويغتسل بالصاع والصاع ثمانية أرطال وهذا نص ولان هذا صاع عمر رضى الله عنه ونقل أهل المدينة لم يصح لان مالكا من فقهائهم يقول صاع المدينة ثبت بتحرى عبد الملك بن مروان فلم يصح النقل وقد ثبت ان صاع عمر رضى الله عنه ثمانية أرطال فالعمل بصاع عمر أولى من العمل بصاع عبد الملك ثم المعتبر أن يكون ثمانية أرطال وزنا وكيلا وروى الحسن عن أبى حنيفة وزنا وروى عن محمد كيلا حتى لو وزن وأدى جاز عند أبى حنيفة وعند محمد لايجوز وقال الطحاوى الصاع ثمانية أرطال فيما يستوى كيله ووزنه وهو العدس والماش والزبيب واذا كان الصاع يسع ثمانية أرطال من العدس والماش فهو الصاع الذى يكال به الشعير والتمر وجه ماذكره الطحاوى ان من الاشياء مالا يختلف كيله ووزنه كالعدس والماش وماسواهما يختلف منها مايكون وزنه أكثر من كيله كالشعير ومنها مايكون كيله أكثر من وزنه كالملح فيجب تقدير المكاييل بمالا يختلف وزنه وكيله كالعدس والماش فاذا كان المكيال يسع ثمانية أرطال من ذلك فهو الصاع الذى يكال به الشعير والتمر وجه قول محمد ان النص ورد باسم الصاع وانه مكيال لايختلف وزن مايدخل فيه خفة وثقلا فوجب اعتبار الكيل المنصوص عليه وجه قول أبى حنيفة ان الناس اذا اختلفوا فى صاع يقدرونه بالوزن فدل ان المعتبر هو الوزن وأما صفة الواجب فهو أن وجوب المنصوص عليه من حيث انه مال متقوم على الاطلاق لا من حيث انه عين فيجوز ان يعطى عن جميع ذلك القيمة دراهم أو دنانير أو فلوسا أو عروضا أو ماشاء وهذا عندنا وقال الشافعى لايجوز اخراج القيمة وهو على الاختلاف فى الزكاة وجه قوله ان النص ورد بوجوب أشياء مخصوصة وفى تجويز القيمة يعتبر حكم النص وهذا لايجوز ولنا ان الواجب فى الحقيقة اغناء الفقير لقوله صلى الله عليه وسلم اغنوهم عن المسئلة فى مثل هذا اليوم والاغناء يحصل بالقيمة بل أتم وأوفر لانها أقرب الى دفع الحاجة وبه تبين ان النص معلول بالاغناء وانه ليس فى تجويز القيمة يعتبر حكم النص فى الحقيقة والله الموفق ولا يجوز اداء المنصوص عليه بعضه عن بعض باعتبار القيمة سواء كان الذى أدى عنه من جنسه أو من خلاف جنسه بعد أن كان منصوصا عليه فكما لايجوز اخراج الحنطة عن الحنطة باعتبار القيمة بأن أدى نصف صاع من حنطة جيدة عن صاع من حنطة وسط لايجوز اخراج غير الحنطة عن الحنطة باعتبار القيمة بأن أدى نصف صاع من تمر تبلغ قيمته قيمة نصف صاع من الحنطة عن الحنطة بل يقع عن نفسه وعليه تكميل الباقى وانما كان كذلك لان القيمة لاتعتبر فى المنصوص عليه وانما تعتبر فى غيره وهذا يؤيد قول من يقول من أهل الاصول ان الحكم فى المنصوص عليه يثبت بعين النص لا بمعنى النص وانما يعتبر المعنى لاثبات الحكم فى غير المنصوص عليه وهو مذهب مشايخ العراق واما التخريج على قول من يقول ان الحكم فى المنصوص عليه يثبت بالمعنى أيضا وهو قول مشايخنا بسمرقند وأما فى الجنس فظاهر لان بعض الجنس المنصوص عليه انما يقوم مقام كله باعتبار القيمة وهى الجودة والجودة فى أموال الربا لاقيمة لها شرعا عند مقابلتها بجنسها لقول النبى صلى الله عليه وسلم جيدها ورديئها سواء أسقط اعتبار الجودة والساقط شرعا ملحق بالساقط حقيقة واما فى خلاف الجنس فوجه التخريج ان الواجب فى ذمته فى صدقة الفطر عند هجوم وقت الوجوب أحد شيئين اما عين المنصوص عليه واما القيمة ومن عليه بالخيار ان شاء أخرج العين وان شاء أخرج القيمة ولأيهما اختار تبين انه هو الواجب من الأصل فاذا أدى بعض عين المنصوص عليه تعين واجبا

من الأصل فيلزمه تكميله وهذا التخريج فى صدقة الفطر صحيح لان الواجب ههنا فى الذمة ألا ترى انه لا يسقط بهلاك النصاب بخلاف الزكاة فان الواجب هناك فى النصاب لانه ربع العشر وهو جزء من النصاب حتى يسقط بهلاك النصاب لفوات محل الوجوب

﴿فصل﴾ واما وقت وجوب صدقة الفطر فقد اختلف فيه قال أصحابنا هو وقت طلوع الفجر الثانى من يوم الفطر وقال الشافعى هو وقت غروب الشمس من آخر يوم من رمضان حتى لو ملك عبدا أو ولد له ولد او كان كافرا فاسلم أو كان فقيرا فاستغنى ان كان ذلك قبل طلوع الشمس تجب عليه الفطرة وان كان بعده لا تجب عليه وكذا من مات قبل طلوع الفجر لم تجب فطرته وان مات بعده وجبت وعند الشافعى ان كان ذلك قبل غروب الشمس تجب عليه وان كان بعده لا تجب وكذا ان مات قبله لم تجب وان مات بعده وجبت وجه قوله ان سبب وجوب هذه الصدقة هو الفطر لانها تضاف اليه والاضافة تدل على السببية كاضافة الصلوات الى أوقاتها واضافة الصوم الى الشهر ونحو ذلك وكما غربت الشمس من آخر يوم من رمضان جاء وقت الفطر فوجبت الصدقة ولنا ماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال صومكم يوم تصومون وفطركم يوم تفطرون أى وقت فطركم يوم تفطرون خص وقت الفطر بيوم الفطر حيث اضافه الى اليوم والاضافة للاختصاص فيقتضى اختصاص الوقت بالفطر يظهر باليوم والا فالليالى كلها فى حق الفطر سواء فلا يظهر الاختصاص وبه تبين ان المراد من قوله صدقة الفطر أى صدقة يوم الفطر فكانت الصدقة مضافة الى يوم الفطر فكان سببا لوجوبها ولو عجل الصدقة على يوم الفطر لم يذكر فى ظاهر الرواية وروى الحسن عن أبى حنيفة انه يجوز التعجيل سنة وسنتين وعن خلف بن أيوب انه يجوز تعجيلها اذا دخل رمضان ولا يجوز قبله وذكر الكرخى فى مختصره انه يجوز التعجيل بيوم أو يومين وقال الحسن بن زياد لا يجوز تعجيلها أصلا وجه قوله ان وقت وجوب هذا الحق هو يوم الفطر فكان التعجيل أداء الواجب قبل وجوبه وانه ممتنع كتعجيل الاضحية قبل يوم النحر وجه قول خلف ان هذه فطرة عن الصوم فلا يجوز تقديمها على وقت الصوم وماذكره الكرخى من اليوم أو اليومين فقد قيل انه ما أراد به الشرط فان أراد به الشرط فوجهه ان وجوبها لاغناء الفقير فى يوم الفطر وهذا المقصود يحصل بالتعجيل بيوم أو يومين لان الظاهر ان المعجل يبقى الى يوم الفطر فيحصل الاغناء يوم الفطر ومازاد على ذلك لا يبقى فلا يحصل المقصود والصحيح انه يجوز التعجيل مطلقا وذكر السنة والسنتين فى رواية الحسن ليس على التقدير بل هو بيان لاستكثار المدة أى يجوز وان كثرت المدة كما فى قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم ووجهه ان الوجوب ان لم يثبت فقد وجد سبب الوجوب وهو رأس يمونه ويلى عليه والتعجيل بعد وجود السبب جائز كتعجيل الزكاة والعشور وكفارة القتل والله أعلم

﴿فصل﴾ واما وقت أدائها فجميع العمر عند عامة أصحابنا ولا تسقط بالتأخير عن يوم الفطر وقال الحسن بن زياد وقت أدائها يوم الفطر من أوله الى آخره واذا لم يؤدها حتى مضى اليوم سقطت وجه قول الحسن ان هذا حق معرف بيوم الفطر فيختص أداؤه به كالاضحية وجه قول العامة ان الأمر باداتها مطلق عن الوقت فيجب فى مطلق الوقت غير عين وانما يتعين بتعيينه فعلا أو بآخر العمر كالامر بالزكاة والعشر والكفارات وغير ذلك وفى أى وقت أدى كان مؤديا لاقاضيا كما فى سائر الواجبات الموسعة غير ان المستحب ان يخرج قبل الخروج الى المصلى لان رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا كان يفعل ولقوله صلى الله عليه وسلم اغنوهم عن المسئلة فى مثل هذا اليوم فاذا أخرج قبل الخروج الى المصلى استغنى المسكين عن السؤال فى يومه ذلك فيصلى فارغ القلب مطمئن النفس

﴿فصل﴾ وأما ركنها فالتمليك لقول النبى صلى الله عليه وسلم أدوا عن كل حر وعبد الحديث والأداء هو التمليك فلا يتأدى بطعام الاباحة وبما ليس بتمليك أصلا ولا بما ليس بتمليك مطلق والمسائل المبنية عليه ذكرناها فى زكاة المال وشرائط الركن أيضا ماذكرناه هناك غير ان اسلام المؤدى اليه ههنا ليس بشرط لجواز الاداء عند أبى حنيفة ومحمد فيجوز دفعها الى أهل الذمة وعند أبى يوسف والشافعى شرط ولا يجوز الدفع اليهم ولا يجوز الدفع الى الحربى

المستأمن بالاجماع والمسئلة ذكرناها فى زكاة المال ويجوز أن يعطى ما يجب فى صدقة الفطر عن انسان واحد جماعة مساكين ويعطى ما يجب عن جماعة مسكينا واحدا لان الواجب زكاة فجاز جمعها وتفريقها كزكاة المال ولا يبعث الامام عليها ساعيا لان النبى صلى الله عليه وسلم لم يبعث وانا فيه قدوة

﴿فصل﴾ واما مكان الاداء وهو الموضع الذى يستحب فيه اخراج الفطرة روى عن محمد انه يؤدى زكاة المال حيث المال ويؤدى صدقة الفطر عن نفسه وعبيده حيث هو وهو قول أبى يوسف الاول ثم رجع وقال يؤدى صدقة الفطر عن نفسه حيث هو وعن عبيده حيث هم حكى الحاكم رجوعه وذكر القاضى فى شرحه مختصر الطحاوى قول أبى حنيفة مع قول أبى يوسف واما زكاة المال فحيث المال فى الروايات كلها ويكره اخراجها الى أهل غير ذلك الموضع الا رواية عن أبى حنيفة انه لا بأس أن يخرجها الى قرابته من أهل الحاجة ويبعثها اليهم وجه قول أبى يوسف ان صدقة الفطر أحد نوعى الزكاة ثم زكاة المال تؤدى حيث المال فكذا زكاة الرأس ووجه الفرق لمحمد واضح وهو أن صدقة الفطر تتعلق بذمة المؤدى لا بماله بدليل انه لو هلك ماله لا تسقط الصدقة واما زكاة المال فانها تتعلق بالمال ألا ترى أنه لو هلك النصاب تسقط فاذا تعلقت الصدقة بذمة المؤدى اعتبر مكان المؤدى ولما تعلقت الزكاة بالمال اعتبر مكان المال وروى عن أبى يوسف فى الصدقة انه يؤدى عن العبد الحى حيث هو وعن الميت حيث المولى لان الوجوب فى العبد الحى عنه فيعتبر مكانه وفى الميت لا فيعتبر مكان المولى

﴿فصل﴾ واما بيان ما يسقطها بعد الوجوب فما يسقط زكاة المال يسقطها الا هلاك المال فانها لا تسقط به بخلاف زكاة المال والفرق ان صدقة الفطر تتعلق بالذمة وذمته قائمة بعد هلاك المال فكان الواجب قائما والزكاة تتعلق بالمال فتسقط بهلاكه والله أعلم

﴿كتاب الصوم﴾

الكلام فى هذا الكتاب يقع فى مواضع فى بيان أنواع الصيام وصفة كل نوع وفى بيان شرائطها وفى بيان أركانها ويتضمن بيان ما يفسدها وفى بيان حكمها اذا فسدت وفى بيان حكم الصوم المؤقت اذا فات عن وقته وفى بيان ما يسن وما يستحب للصائم وما يكره له أن يفعله اما الاول فالصوم فى القسمة الأولى ينقسم الى لغوى وشرعى اما اللغوى فهو الامساك المطلق وهو الامساك عن أى شئ كان فيسمى الممسك عن الكلام وهو الصامت صائما قال الله تعالى انى نذرت للرحمن صوما أى صمتا ويسمى الفرس الممسك عن العلف صائما قال الشاعر

خيل صيام وخيل غير صائمة * تحت العجاج وأخرى تعلك اللجما

أى ممسكة عن العلف وغير ممسكة وأما الشرعى فهو الامساك عن أشياء مخصوصة وهى الاكل والشرب والجماع بشرائط مخصوصة نذكرها فى مواضعها ان شاء الله تعالى ثم الشرعى ينقسم الى فرض وواجب وتطوع والفرض ينقسم الى عين ودين فالعين ماله وقت معين اما بتعيين الله تعالى كصوم رمضان وصوم التطوع خارج رمضان لان خارج رمضان متعين للنفل شرعا واما بتعيين العبد كالصوم المنذور به فى وقت بعينه والدليل على فرضية صوم شهر رمضان الكتاب والسنة والاجماع والمعقول أما الكتاب فقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون وقوله كتب عليكم أى فرض وقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وأما السنة فقول النبى صلى الله عليه وسلم بنى الاسلام على خمس شهادة أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله واقام الصلاة وايتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت من استطاع اليه سبيلا وقوله صلى الله عليه وسلم عام حجة الوداع أيها الناس اعبدوا ربكم وصلوا خمسكم وصوموا شهركم وحجوا بيت ربكم وأدوا زكاة أموالكم طيبة بها أنفسكم تدخلوا جنة ربكم وأما الاجماع فان الأمة أجمعت على فرضية شهر رمضان لا يجحدها الا كافر وأما المعقول فمن وجوه أحدها ان الصوم وسيلة الى شكر النعمة اذ هو كف النفس عن الاكل والشرب والجماع وأنها

من أجل النعم وأعلاها والامتناع عنها زمانا معتبرا يعرف قدرها اذ النعم مجهولة فاذا فقدت عرفت فيحمله ذلك على قضاء حقها بالشكر وشكر النعم فرض عقلا وشرعا واليه أشار الرب تعالى فى قوله فى آية الصيام لعلكم تشكرون والثانى انه وسيلة الى التقوى لانه اذا انقادت نفسه للامتناع عن الحلال طمعا فى مرضات الله تعالى وخوفا من أليم عقابه فاولى أن تنقاد للامتناع عن الحرام فكان الصوم سببا للاتقاء عن محارم الله تعالى وانه فرض واليه وقعت الاشارة بقوله تعالى فى آخر آية الصوم لعلكم تتقون والثالث ان فى الصوم قهر الطبع وكسر الشهوة لان النفس اذا شبعت تمنت الشهوات واذا جاعت امتنعت عما تهوى ولذا قال النبى صلى الله عليه وسلم من خشى منكم الباءة فليصم فان الصوم له وجاء فكان الصوم ذريعة الى الامتناع عن المعاصى وانه فرض وأما صوم الدين فما ليس له وقت معين كصوم قضاء رمضان وصوم كفارة القتل والظهار واليمين والافطار وصوم المتعة وصوم فدية الحلق وصوم جزاء الصيد وصوم النذر المطلق عن الوقت وصوم اليمين بأن قال والله لأصومن شهرا ثم بعض هذه الصيامات المفروضة من العين والدين متتابع وبعضها غير متتابع بل صاحبها فيه بالخيار ان شاء تابع وان شاء فرق أما المتتابع فصوم رمضان وصوم كفارة القتل والظهار والافطار وصوم كفارة اليمين عندنا أما صوم كفارة القتل والظهار فلان التتابع منصوص عليه قال الله تعالى فى كفارة القتل فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله وقال عز وجل فى كفارة الظهار فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا وأما صوم كفارة اليمين فقد قرأ ابن مسعود رضى الله عنه فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات وعند الشافعى التتابع فيه ليس بشرط وموضع المسئلة كتاب الكفارات وقال صلى الله عليه وسلم فى كفارة الافطار بالجماع فى حديث الاعرابى صم شهرين متتابعين وأما صوم شهر رمضان فلان الله تعالى أمر بصوم الشهر بقوله عز وجل فمن شهد منكم الشهر فليصمه والشهر متتابع لتتابع أيامه فيكون صومه متتابعا ضرورة وكذلك الصوم المنذور به فى وقت بعينه بأن قال لله على ان أصوم شهر رجب يكون متتابعا لما ذكرنا فى صوم شهر رمضان وأما غير المتتابع فصوم قضاء رمضان وصوم المتعة وصوم كفارة الحلق وصوم جزاء الصيد وصوم النذر المطلق وصوم اليمين لان الصوم فى هذه المواضع ذكر مطلقا عن صفة التتابع قال الله تعالى فى قضاء رمضان فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر أى فافطر فليصم عدة من أيام أخر وقال عز وجل فى صوم المتعة فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة اذا رجعتم وقال عز وجل فى كفارة الحلق ففدية من صيام أو صدقة أو نسك وقال سبحانه وتعالى فى جزاء الصيد أو عدل ذلك صياما ليذوق وبال أمره ذكر الله تعالى الصيام فى هذه الابواب مطلقة عن شرط التتابع وكذا الناذر والحالف فى النذر المطلق واليمين المطلقة ذكر الصوم مطلقا عن شرط التتابع وقال بعضهم فى صوم قضاء رمضان انه يشترط فيه التتابع لا يجوز الا متتابعا واحتجوا بقراءة أبى بن كعب رضى الله عنه انه قرأ الآية فعدة من أيام أخر متتابعات فيزاد على القراءة المعروفة وصف التتابع بقراءته كما زيد وصف التتابع على القراءة المعروفة فى صوم كفارة اليمين بقراءة عبد الله بن مسعود رضى الله عنه ولان القضاء يكون على حسب الأداء والأداء وجب متتابعا فكذا القضاء (ولنا) ما روى عن جماعة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من نحو على وعبد الله بن عباس وأبى سعيد الخدرى وأبى هريرة وعائشة وغيرهم رضى الله عنهم انهم قالوا ان شاء تابع وان شاء فرق غير ان عليا رضى الله عنه قال انه يتابع لكنه ان فرق جاز وهذا منه اشارة الى أن التتابع أفضل ولو كان التتابع شرطا لما احتمل الخفاء على هؤلاء الصحابة ولما احتمل مخالفتهم اياه فى ذلك لو عرفوه فبهذا الاجماع تبين ان قراءة أبى بن كعب لو ثبتت فهى على الندب والاستحباب دون الاشتراط اذ لو كانت ثابتة وصارت كالمتلو وكان المراد بها الاشتراط لما احتمل الخلاف من هؤلاء رضى الله عنهم بخلاف ذكر التتابع فى صوم كفارة اليمين فى حرف ابن مسعود رضى الله عنه لانه لم يخالفه أحد من الصحابة فى ذلك فصار كالمتلو فى حق العمل به وأما قوله ان القضاء يجب على حسب الأداء والأداء وجب متتابعا فنقول التتابع فى الأداء ما وجب

لمكان الصوم ليقال أيهما كان الصوم كان التتابع شرطا وانما وجب لاجل الوقت لانه وجب عليهم صوم شهر معين ولا يتمكن من أداء الصوم في الشهر كله الا بصفة التتابع فكان لزوم التتابع لضرورة تحصيل الصوم في هذا الوقت وهذا هو الأصل ان كل صوم يؤمر فيه بالتتابع لاجل الفعل وهو الصوم يكون التتابع شرطا فيه حيث دار الفعل وكل صوم يؤمر فيه بالتتابع لأجل الوقت ففوت ذلك الوقت يسقط التتابع وان بقي الفعل واجب القضاء فان من قال لله علي صوم شعبان يلزمه أن يصوم شعبان متتابعا لكنه ان فات شئ منه يقضى ان شاء متتابعا وان شاء متفرقا لان التتابع ههنا لمكان الوقت فسقط بسقوطه و بمثله لو قال لله علي ان أصوم شهرا متتابعا يلزمه أن يصوم متتابعا لا يخرج عن نذره الا به ولو أفطر يوما في وسط الشهر يلزمه الاستقبال لان التتابع ذكر للصوم فكان الشرط هو وصل الصوم بعينه فلا يسقط عنه ابدا وعلى هذا صوم كفارة القتل والظهار واليمين لانه لما وجب لعين الصوم لا يسقط ابدا الا بالاداء متتابعا والفقه في ذلك ظاهر وهو انه اذا وجب التتابع لاجل نفس الصوم فما لم يؤده على وصفه لا يخرج عن عهدة الواجب واذا وجب لضرورة قضاء حق الوقت أو شرط التتابع لوجب الاستقبال فيقع جميع الصوم في غير ذلك الوقت الذي أمر بمراعاة حقه بالصوم فيه ولو لم يجب لوقع عامة الصوم فيه وبعضه في غيره فكان أقرب الى قضاء حق الوقت والدليل على ان التتابع في صوم شهر رمضان لما قلنا من قضاء حق الوقت انه لو أفطر في بعضه لا يلزمه الاستقبال ولو كان التتابع شرطا للصوم لوجب كما في الصوم المنذور به بصفة التتابع وكما في صوم كفارة الظهار واليمين والقتل وكذا لو أفطر أياما من شهر رمضان بسبب المرض ثم برأ في الشهر وصام الباقي لا يجب عليه وصل الباقي بشهر رمضان حتى اذا مضى يوم الفطر يجب عليه أن يصوم عن القضاء متصلا بيوم الفطر كما في صوم كفارة القتل والافطار اذا أفطرت المرأة بسبب الحيض الذي لا يتصور خلو شهر عنه انها كما طهرت يجب عليها أن تصل وتتابع حتى لو تركت يجب عليها الاستقبال وههنا ليس كذلك بل يثبت له الخيار بين أن يصوم شوال متصلا وبين أن يصوم شهرا آخر فدل ان التتابع لم يكن واجبا لاجل الصوم بل لاجل الوقت فيسقط بفوات الوقت والله أعلم وأما الصوم الواجب فصوم التطوع بعد الشروع فيه وصوم قضائه عند الافساد وصوم الاعتكاف عندنا أما مسئلة وجوب الصوم بالشروع ووجوب القضاء بالافساد فقد مضت في كتاب الصلاة وأما وجوب صوم الاعتكاف فنذكره في الاعتكاف وأما التطوع فهو صوم النفل خارج رمضان قبل الشروع فهذه جملة أقسام الصيام والله أعلم

﴿فصل﴾ وأما شرائطها فنوعان نوع يعم الصيامات كلها وهو شرط جواز الأداء ونوع يخص البعض دون البعض وهو شرط الوجوب أما الشرائط العامة فبعضها يرجع الى الصائم وهو شرط أهلية الاداء و بعضها يرجع الى وقت الصوم وهو شرط المحلية أما الذي يرجع الى وقت الصوم فنوعان نوع يرجع الى أصل الوقت ونوع يرجع الى وصفه من الخصوص والعموم أما الذي يرجع الى أصل الوقت فهو بياض النهار وذلك من حين يطلع الفجر الثاني الى غروب الشمس فلا يجوز الصوم في الليل لان الله تعالى أباح الجماع والاكل والشرب في الليالي الى طلوع الفجر ثم أمر بالصوم الى الليل بقوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم الى قوله فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر أي حتى يتبين لكم بياض النهار من سواد الليل هكذا روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال الخيط الابيض والاسود هما بياض النهار وظلمة الليل ثم أتموا الصيام الى الليل فكان هذا تعيينا لليالي الفطر والنهار للصوم فكان محل الصوم هو اليوم لا الليل ولأن الحكمة التي لها شرع الصوم وهو ما ذكرنا من التقوى وتعريف قدر النعم الحامل على شكرها لا يحصل بالصوم في الليل لان ذلك لا يحصل الا بفعل شاق على البدن مخالف للعادة وهوى النفس ولا يتحقق ذلك بالامساك في حالة النوم فلا يكون الليل محلا للصوم وأما الذي يرجع الى وصفه من الخصوص والعموم فنقول و بالله التوفيق أما صوم التطوع فالايام كلها محل له عندنا وهو رواية محمد عن أبي حنيفة و يجوز

صوم التطوع خارج رمضان في الايام كلها لقول النبي صلى الله عليه وسلم كل عمل ابن آدم له الا الصوم فانه لي وأنا أجزي به وقوله من صام من كل شهر ثلاثة أيام الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر فكأنما صام السنة كلها فقد جعل السنة كلها محلا للصوم على العموم وقوله من صام رمضان وأتبعه بست من شوال فكأنما صام الدهر كله جعل الدهر كله محلا للصوم من غير فصل وقوله الصائم المتطوع أمير نفسه ان شاء صام وان شاء لم يصم ولان المعاني التي لها كان الصوم حسنا وعبادة وهي ما ذكرنا موجودة في سائر الايام فكانت الايام كلها محلا للصوم الا أنه يكره الصوم في بعضها ويستحب في البعض أما الصيام في الايام المكروهة فمنها صوم يومي العيد وأيام التشريق وعند الشافعي لا يجوز الصوم في هذه الأيام وهو رواية أبي يوسف وعبد الله بن المبارك عن أبي حنيفة واحتج بالنهي الوارد عن الصوم فيها وهو ما روى أبو هريرة رضي الله تعالى عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ألا لا تصوموا في هذه الايام فانها أيام أكل وشرب وبعال والنهي للتحريم ولانه عين هذه الايام لاضداد الصوم فلا تبقى محلا للصوم والجواب ان ما ذكرنا من النصوص والمعقول يقتضي جواز الصوم في هذه الايام فيحمل النهي على الكراهة ويحمل التعيين على الندب والاستحباب توفيقا بين الدلائل بقدر الامكان وعندنا يكره الصوم في هذه الايام والمستحب هو الافطار ومنها اتباع رمضان بست من شوال كذا قال أبو يوسف كانوا يكرهون أن يتبعوا رمضان صوما خوفا أن يلحق ذلك بالفرضية وكذا روي عن مالك أنه قال أكره أن يتبع رمضان بست من شوال وما رأيت أحدا من أهل الفقه والعلم يصومها ولم يبلغنا عن أحد من السلف وان أهل العلم يكرهون ذلك ويخافون بدعته وأن يلحق أهل الجفاء برمضان ما ليس منه والاتباع المكروه هو أن يصوم يوم الفطر ويصوم بعده خمسة أيام فأما اذا أفطر يوم العيد ثم صام بعده ستة أيام فليس بمكروه بل هو مستحب وسنة ومنها صوم يوم الشك بنية رمضان أو بنية مترددة أما بنية رمضان فلقول النبي صلى الله عليه وسلم لا يصام اليوم الذي يشك فيه من رمضان الا تطوعا وعن عمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم أنهم كانوا ينهون عن صوم اليوم الذي يشك فيه من رمضان ولانه يريد أن يزيد في رمضان وقد روي عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال لأن أفطر يوما من رمضان ثم أقضيه أحب الي أن أزيد فيه ما ليس منه وأما النية المترددة بأن نوى أن يكون صومه عن رمضان ان كان اليوم من رمضان وان لم يكن يكون تطوعا فلان النية المترددة لا تكون نية حقيقة لان النية تعيين للعمل والتردد يمنع التعيين وأما صوم يوم الشك بنية التطوع فلا يكره عندنا ويكره عند الشافعي واحتج بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم ولنا ما روينا عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا يصام اليوم الذي يشك فيه من رمضان الا تطوعا استثنى التطوع والمستثنى يخالف حكمه حكم المستثنى منه وأما الحديث فالمراد منه صوم يوم الشك عن رمضان لأن المروي أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم يوم الشك عن رمضان وقال من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم أي صام عن رمضان واختلف المشايخ في أن الافضل أن يصوم فيه تطوعا أو يفطر أو ينتظر قال بعضهم الافضل أن يصوم لما روي عن عائشة وعلي رضي الله عنهما أنهما كانا يصومان يوم الشك بنية التطوع ويقولان لان نصوم يوما من شعبان أحب الينا من أن نفطر يوما من رمضان فقد صاما ونبها على المعنى وهو أنه يحتمل أن يكون هذا اليوم من رمضان ويحتمل أن يكون من شعبان فلو صام لدار الصوم بين أن يكون من رمضان وبين أن يكون من شعبان ولو افطر لدار الفطر بين أن يكون في رمضان وبين أن يكون في شعبان فكان الاحتياط في الصوم وقال بعضهم الافطار أفضل وبه كان يفتي محمد بن سلمة وكان يضع كوزا له بين يديه يوم الشك فاذا جاءه مستفتي عن صوم يوم الشك أفتاه بالافطار وشرب من الكوز بين يدي المستفتي وانما كان يفعل كذلك لأنه لو أفتى بالصوم لاعتاده الناس فيخاف أن يلحق بالفريضة وقال بعضهم يصام سرا ولا يفتي به العوام لئلا يظنه الجهال زيادة على صوم رمضان هكذا روي عن أبي يوسف أنه استفتي عن صوم يوم الشك فأفتى بالفطر ثم قال للمستفتي تعال فلما دنا منه أخبره سرا فقال اني صائم وقال بعضهم ينتظر فلا يصوم ولا يفطر فان تبين

قبل الزوال أنه من رمضان عزم على الصوم وان لم يتبين أفطر لما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال أصبحوا يوم الشك مفطرين متلومين أى غير آكلين ولا عازمين على الصوم الا اذا كان صائما قبل ذلك فوصل يوم الشك به ومنها أن يستقبل الشهر بيوم أو بيومين بأن تعمد ذلك فان وافق ذلك صوما كان يصومه قبل ذلك فلا بأس به لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال لا تتقدموا الشهر بيوم ولا بيومين الا أن يوافق ذلك صوما كان يصومه أحدكم ولان استقبال الشهر بيوم أو بيومين يوهم الزيادة على الشهر ولا كذلك اذا وافق صوما كان يصومه قبل ذلك لانه لم يستقبل الشهر وليس فيه وهم الزيادة وقد روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصل شعبان برمضان ومنها صوم الوصال لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال لا صام من صام الدهر وروى أنه نهى عن صوم الوصال فسر أبو يوسف ومحمد رحمهما الله الوصال بصوم يومين لا يفطر بينهما لان الفطر بينهما يحصل بوجود زمان الفطر وهو الليل قال النبى صلى الله عليه وسلم اذا أقبل الليل من ههنا وأدبر النهار من ههنا فقد أفطر الصائم أكل أو لم يأكل وقيل فى تفسير الوصال أن يصوم كل يوم من السنة دون ليلته ومعنى الكراهة فيه أن ذلك يضعفه عن اداء الفرائض والواجبات ويقعده عن الكسب الذى لا بد منه ولهذا روى أنه لما نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الوصال وقيل له انك تواصل يا رسول الله قال انى لست كأحدكم انى أبيت عند ربى يطعمنى ويسقينى أشار الى المخصص وهو اختصاصه بفضل قوة النبوة وقال بعض الفقهاء من صام سائر الايام وأفطر يوم الفطر والاضحى وأيام التشريق لا يدخل تحت نهى صوم الوصال ورد عليه أبو يوسف فقال ليس هذا عندى كما قال والله أعلم هذا قد صام الدهر كأنه أشار الى أن النهى عن صوم الدهر ليس لمكان صوم هذه الايام بل لما يضعفه عن الفرائض والواجبات ويقعده عن الكسب ويؤدى الى التبتل المنهى عنه والله أعلم وأما صوم يوم عرفة ففى حق غير الحاج مستحب لكثرة الاحاديث الواردة بالندب الى صومه ولأن له فضيلة على غيره من الايام وكذلك فى حق الحاج ان كان لا يضعفه عن الوقوف والدعاء لما فيه من الجمع بين القربتين وان كان يضعفه عن ذلك يكره لان فضيلة صوم هذا اليوم مما يمكن استدراكها فى غير هذه السنة ويستدرك عادة فاما فضيلة الوقوف والدعاء فيه لا يستدرك فى حق عامة الناس عادة الا فى العمر مرة واحدة فكان احرازها أولى وكره بعضهم صوم يوم الجمعة بانفراده وكذا صوم يوم الاثنين والخميس وقال عامتهم انه مستحب لان هذه الايام من الايام الفاضلة فكان تعظيمها بالصوم مستحبا ويكره صوم يوم السبت بانفراده لأنه تشبه باليهود وكذا صوم يوم النيروز والمهرجان لانه تشبه بالمجوس وكذا صوم الصمت وهو أن يمسك عن الطعام والكلام جميعا لأن النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن ذلك ولأنه تشبه بالمجوس وكره بعضهم صوم يوم عاشوراء وحده لمكان التشبه باليهود ولم يكرهه عامتهم لأنه من الايام الفاضلة فيستحب استدراك فضيلتها بالصوم وأما صوم يوم وافطار يوم فهو مستحب وهو صوم سيدنا داود عليه الصلاة والسلام كان يصوم يوما ويفطر يوما ولأنه أشق على البدن اذ الطبع ألوف وقال صلى الله عليه وسلم خير الاعمال أحمزها أى أشقها على البدن وكذا صوم الايام البيض لكثرة الاحاديث فيه منها ما روينا عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال من صام ثلاثة أيام من كل شهر الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر فكأنما صام السنة كلها وأما صوم الدين فالايام كلها محل له ويجوز فى جميع الايام الا ستة أيام يومى الفطر والاضحى وأيام التشريق ويوم الشك أما ما سوى صوم يوم الشك فلورود النهى عنه والنهى وان كان عن غيره أو لغيره فلا شك أن ذلك الغير يوجد بوجود الصوم فى هذه الايام فأوجب ذلك نقصانا فيه والواجب فى ذمته صوم كامل فلا يتأدى بالناقص وبهذا تبين بطلان أحد قولى الشافعى فى صوم المتعة أنه يجوز فى هذه الايام لأن النهى عن الصوم فى هذه الايام عام يتناول الصيامات كلها فيوجب ذلك نقصانا فيه والواجب فى ذمته كامل فلا ينوب الناقص عنه وأما يوم الشك فلانه يحتمل أن يكون من رمضان ويحتمل أن يكون من شعبان فان كان من شعبان يكون قضاء وان كان من رمضان لا يكون قضاء فلا يكون قضاء مع الشك وهل يصح النذر بصوم يومى

العيد وأيام التشريق روى محمد عن أبى حنيفة أنه يصح نذره لكن الأفضل أن يفطر فيها ويصوم فى أيام أخر ولو صام فى هذه الايام يكون مسيأ لكنه يخرج عنه النذر لانه أوجب ناقصا وأداه ناقصا وروى أبو يوسف عن أبى حنيفة أنه لا يصح نذره ولا يلزمه شئ وهكذا روى ابن المبارك عن أبى حنيفة وهو قول زفر والشافعى والمسئلة مبنية على جواز صوم هذه الايام وعدم جوازه وقد مرت فيما تقدم ولو شرع فى صوم هذه الايام ثم أفسده لا يلزمه القضاء فى قول ابى حنيفة وعند أبى يوسف ومحمد يلزمه وجه قولهما أن الشروع فى التطوع سبب الوجوب كالنذر فاذا وجب المضى فيه وجب القضاء بالافساد كما لو شرع فى التطوع فى سائر الايام ثم أفسده ولأبى حنيفة أن الشروع ليس سبب الوجوب وضعا وانما الوجوب يثبت ضرورة صيانة المؤدى عن البطلان والمؤدى ههنا لا يجب صيانته لمكان النهى فلا يجب المضى فيه فلا يضمن بالافساد ولو شرع فى الصلاة فى أوقات مكروهة فأفسدها ففيه روايتان عن أبى حنيفة فى رواية لا قضاء عليه كما فى الصوم وفى رواية عليه القضاء بخلاف الصوم وقد ذكرنا وجوه الفرق فى كتاب الصلاة وأما صوم رمضان فوقته شهر رمضان لا يجوز فى غيره فيقع الكلام فيه فى موضعين أحدهما فى بيان وقت صوم رمضان والثانى فى بيان ما يعرف به وقته أما الاول فوقت صوم رمضان شهر رمضان لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه أى فليصم فى الشهر وقول النبى صلى الله عليه وسلم وصوموا شهركم أى فى شهركم لان الشهر لا يصام وانما يصام فيه وأما الثانى وهو بيان ما يعرف به وقته فان كانت السماء مصحية يعرف برؤية الهلال وان كانت متغيمة يعرف باكمال شعبان ثلاثين يوما لقول النبى صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فان غم عليكم فأكملوا شعبان ثلاثين يوما ثم صوموا وكذلك ان غم على الناس هلال شوال أكملوا عدة رمضان ثلاثين يوما لان الاصل بقاء الشهر وكماله فلا يترك هذا الاصل الا بيقين على الاصل المعهود أن ما ثبت بيقين لا يزول الا بيقين مثله فان كانت السماء مصحية ورأى الناس الهلال صاموا وان شهد واحد برؤية الهلال لا تقبل شهادته مالم تشهد جماعة يقع العلم للقاضى بشهادتهم فى ظاهر الرواية ولم يقدر فى ذلك تقديرا وروى عن أبى يوسف أنه قدر عدد الجماعة بعدد القسامة خمسين رجلا وعن خلف بن أيوب أنه قال خمسمائة ببلخ قليل وقال بعضهم ينبغى أن يكون من كل مسجد جماعة واحد أو اثنان وروى الحسن عن أبى حنيفة رحمهما الله تعالى أنه يقبل فيه شهادة الواحد العدل وهو أحد قولى الشافعى رحمه الله تعالى وقال فى قول آخر تقبل فيه شهادة اثنين وجه رواية الحسن رحمه الله تعالى أن هذا من باب الاخبار لا من باب الشهادة بدليل أنه تقبل شهادة الواحد اذا كان بالسماء علة ولو كان شهادة لما قبل لأن العدد شرط فى الشهادات واذا كان اخبارا لا شهادة فالعدد ليس بشرط فى الاخبار عن الديانات وانما تشترط العدالة فقط كما فى رواية الاخبار عن طهارة الماء ونجاسته ونحو ذلك وجه ظاهر الرواية ان خبر الواحد العدل انما يقبل فيما لا يكذبه الظاهر وههنا الظاهر يكذبه لان تفرده بالرؤية مع مساواة جماعة لا يحصون اياه فى الاسباب الموصلة الى الرؤية وارتفاع الموانع دليل كذبه أو غلطه فى الرؤية وليس كذلك اذا كان بالسماء علة لان ذلك يمنع التساوى فى الرؤية لجواز ان قطعة من الغيم انشقت فظهر الهلال فرآه واحد ثم استتر بالغيم من ساعته قبل أن يراه غيره وسواء كان هذا الرجل من المصر أو من خارج المصر وشهد برؤية الهلال انه لا تقبل شهادته فى ظاهر الرواية وذكر الطحاوى انه تقبل وجه رواية الطحاوى ان المطالع تختلف بالمصر وخارج المصر فى الظهور والخفاء لصفاء الهواء خارج المصر فتختلف الرؤية وجه ظاهر الرواية ان المطالع لا تختلف الا عند المسافة البعيدة الفاحشة وعلى هذا الرجل الذى أخبر أن يصوم لان عنده ان هذا اليوم من رمضان والانسان يؤاخذ بما عنده فان شهد فرد الامام شهادته ثم أفطر يقضى لانه أفسد صوم رمضان فى زعمه فيعامل بما عنده وهل تلزمه الكفارة قال أصحابنا لا تلزمه وقال الشافعى تلزمه اذا أفطر بالجماع وان أفطر قبل أن يرد الامام شهادته فلا رواية عن أصحابنا فى وجوب الكفارة واختلف المشايخ فيه قال بعضهم تجب وقال بعضهم لا تجب وجه قول الشافعى انه أفطر فى يوم علم انه من رمضان لوجود دليل العلم فى حقه وهو الرؤية وعدم علم غيره لا يقدح فى علمه

فيواخذ

فيؤاخذ بعلمه فيوجب عليه الكفارة ولهذا أوجب عليه الصوم (ولنا) انه أفطر في يوم هو من شعبان وافطار يوم هو من شعبان لا يوجب الكفارة وانما قلنا ذلك لأن كونه من رمضان انما يعرف بالرؤية اذا كانت السماء مصحية ولم تثبت رؤيته لما ذكرنا ان تفرده بالرؤية مع مساواة عامة الناس اياه في التفقد مع سلامة الآلات دليل عدم الرؤية واذا لم تثبت الرؤية لم يثبت كون اليوم من رمضان فيبقى من شعبان والكفارة لا تجب بالافطار في يوم هو من شعبان بالاجماع وأما وجوب الصوم عليه فممنوع فان المحققين من مشايخنا قالوا لا رواية في وجوب الصوم عليه وانما الرواية أنه يصوم وهو محمول على الندب احتياطا وقال الحسن البصري انه لا يصوم الا مع الامام الامام ولو صام هذا الرجل وأكمل ثلاثين يوما ولم ير هلال شوال فانه لا يفطر الا مع الامام وان زاد صومه على ثلاثين لانا انما أمرناه بالصوم احتياطا والاحتياط ههنا ان لا يفطر لاحتمال ان ما رآه لم يكن هلالا بل كان خيالا فلا يفطر مع الشك ولأنه لو أفطر للحقه التهمة لمخالفته الجماعة فالاحتياط ان لا يفطر وان كانت السماء متغيمة تقبل شهادة الواحد بلا خلاف بين أصحابنا سواء كان حرا أو عبدا رجلا أو امرأة غير محدود في قذف أو محدودا تائبا بعد ان كان مسلما عاقلا بالغا عدلا وقال الشافعي في أحد قوليه لا تقبل الا شهادة رجلين عدلين اعتبارا بسائر الشهادات (ولنا) ما روى عن ابن عباس رضي الله عنه انه رجلا جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أبصرت الهلال فقال أتشهد أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله قال نعم قال قم يا بلال فأذن في الناس فليصوموا غدا فقد قبل رسول الله صلى الله عليه وسلم شهادة الواحد على هلال رمضان ولنا في رسول الله صلى الله عليه وسلم اسوة حسنة ولان هذا ليس بشهادة بل هو اخبار بدليل ان حكمه يلزم الشاهد وهو الصوم وحكم الشهادة لا يلزم الشاهد والانسان لا يتهم في ايجاب شئ على نفسه فدل انه ليس بشهادة بل هو اخبار والعدد ليس بشرط في الاخبار الا انه اخبار في باب الدين فيشترط فيه الاسلام والعقل والبلوغ والعدالة كما في رواية الاخبار وذكر الطحاوي في مختصره انه يقبل قول الواحد عدلا كان أو غير عدل وهذا خلاف ظاهر الرواية الا أنه يريد به العدالة الحقيقية فيستقيم لان الاخبار لا تشترط فيه العدالة الحقيقية بل يكتفى فيه بالعدالة الظاهرة والعبد والمرأة من أهل الاخبار الا ترى انه صحت روايتهما وكذا المحدود في القذف فان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قبلوا اخبار أبي بكرة وكان محدودا في قذف وروى أبو يوسف عن أبي حنيفة ان شهادته برؤية الهلال لا تقبل والصحيح انها تقبل وهو رواية الحسن عن أبي حنيفة لما ذكرنا ان هذا خبر وليس بشهادة وخبره مقبول وتقبل شهادة واحد عدل على شهادة واحد عدل في هلال رمضان بخلاف الشهادة على الشهادة في سائر الأحكام انها لا تقبل ما لم يشهد على شهادة رجل واحد رجلان أو رجل وامرأتان لما ذكرنا ان هذا من باب الاخبار لا من باب الشهادة ويجوز اخبار رجل عدل عن رجل عدل كما في رواية الاخبار ولو رد الامام شهادة الواحد لتهمة الفسق فانه يصوم ذلك اليوم لان عنده ان ذلك اليوم من رمضان فيؤاخذ بما عنده ولو أفطر بالجماع هل تلزمه الكفارة فهو على الاختلاف الذي ذكرنا وأما هلال شوال فان كانت السماء مصحية فلا يقبل فيه الا شهادة جماعة يحصل العلم للقاضي بخبرهم كما في هلال رمضان كذا ذكر محمد في نوادر الصوم وروى الحسن عن أبي حنيفة انه يقبل فيه شهادة رجلين أو رجل وامرأتين سواء كان بالسماء علة أو لم يكن كما روى عن أبي حنيفة في هلال رمضان انه تقبل فيه شهادة الواحد العدل سواء كان في السماء علة أو لم يكن وان كان بالسماء علة فلا تقبل فيه الا شهادة رجلين أو رجل وامرأتين مسلمين حرين عاقلين بالغين غير محدودين في قذف كما في الشهادة في الحقوق والأموال لما روى عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما انهما قالا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أجاز شهادة رجل واحد على رؤية هلال رمضان وكان لا يجيز الافطار الا بشهادة رجلين ولان هذا من باب الشهادة الا ترى انه لا يلزم الشاهد شئ بهذه الشهادة بل له فيه نفع وهو اسقاط الصوم عن نفسه فكان متهما فيشترط فيه العدد نفيا للتهمة بخلاف هلال رمضان فان هناك لا تهمة اذ الانسان لا يتهم في الاضرار بنفسه بالتزام الصوم فان غم على الناس هلال شوال فان صاموا رمضان بشهادة شاهدين أفطروا

بتمام العدة ثلاثين يوما بلا خلاف لان قولهما فى الفطر يقبل وان صاموا بشهادة شاهد واحد فروى الحسن عن أبى حنيفة انهم لا يفطرون على شهادته برؤية هلال رمضان عند كمال العدد وان وجب عليهم الصوم بشهادته فثبتت الرمضانية بشهادته فى حق الصوم لا فى حق الفطر لانه لا شهادة له فى الشرع على الفطر الا ترى انه لو شهد وحده مقصود الا تقبل بخلاف ما اذا صاموا بشهادة شاهدين لان لهما شهادة على الصوم والفطر جميعا الا ترى لو شهدا برؤية الهلال تقبل شهادتهما الان وجوب الصوم عليهم بشهادته من طريق الاحتياط والاحتياط ههنا فى ان لا يفطروا بخلاف ما اذا صاموا بشهادة شاهدين لان الوجوب هناك ثبت بدليل مطلق فيظهر فى الصوم والفطر جميعا وروى ابن سماعة عن محمد انهم يفطرون عند تمام العدد فأورد ابن سماعة على محمد اشكالا فقال اذا قبلت شهادة الواحد فى الصوم تفطر على شهادته ومتى أفطرت عند كمال العدد على شهادته فقد أفطرت بقول الواحد وهذا لا يجوز لاحتمال ان هذا اليوم من رمضان فاجاب محمد رحمه الله فقال لا أتهم المسلم أن يتعجل يوما مكان يوم ومعناه أن الظاهر انه ان كان صادقا فى شهادته فالصوم وقع فى اول الشهر فيختم بكمال العدد وقيل فيه بجواب آخر وهو ان جواز الفطر عند كمال العدد لم يثبت بشهادته مقصودا بل بمقتضى الشهادة وقد يثبت بمقتضى الشئ ما لا يثبت به مقصودا كالميراث بحكم النسب الثابت انه يظهر بشهادة القابلة بالولادة وان كان لا يظهر بشهادتها مقصودا والاستشهاد على مذهبهما لا على مذهب أبى حنيفة لان شهادة القابلة بالولادة لا تقبل فى حق الميراث عنده (واما) هلال ذى الحجة فان كانت السماء مصحية فلا يقبل فيه الا ما يقبل فى هلال رمضان وهلال شوال وهو ما ذكرنا وان كان بالسماء علة فقد قال أصحابنا انه يقبل فيه شهادة الواحد وذكر الكرخى انه لا يقبل فيه الا شهادة رجلين أو رجل وامرأتين كما فى هلال شوال لانه يتعلق بهذه الشهادة حكم شرعى وهو وجوب الاضحية على الناس فيشترط فيه العدد والصحيح هو الأول لان هذا ليس من باب الشهادة بل من باب الاخبار الا ترى ان الأضحية تجب على الشاهد ثم تتعدى الى غيره فكان من باب الخبر ولا يشترط فيه العدد ولو رأوا يوم الشك الهلال بعد الزوال أو قبله فهو لليلة المستقبلة فى قول أبى حنيفة ومحمد ولا يكون ذلك اليوم من رمضان وقال أبو يوسف ان كان بعد الزوال فكذلك وان كان قبل الزوال فهو لليلة الماضية ويكون ذلك اليوم من رمضان والمسئلة مختلفة بين الصحابة وروى عن عمر وابن مسعود وابن عمر وأنس مثل قولهما وروى عن عمر رضى الله عنه رواية اخرى مثل قوله وهو قول على وعائشة رضى الله عنهما وعلى هذا الخلاف هلال شوال اذا رأوه يوم الشك وهو يوم الثلاثين من رمضان قبل الزوال أو بعده فهو لليلة المستقبلة عندهما ويكون اليوم من رمضان وعنده ان رأوا قبل الزوال يكون لليلة الماضية ويكون اليوم يوم الفطر والاصل عندهما انه لا يعتبر فى رؤية الهلال قبل الزوال ولا بعده وانما العبرة لرؤيته قبل غروب الشمس وعنده يعتبر وجه قول أبى يوسف ان الهلال لا يرى قبل الزوال عادة الا أن يكون لليلتين وهذا يوجب كون اليوم من رمضان فى هلال رمضان وكونه يوم الفطر فى هلال شوال ولهما قول النبى صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته أمر بالصوم والفطر بعد الرؤية وفيما قاله أبو يوسف يتقدم وجوب الصوم والفطر على الرؤية وهذا خلاف النص ولو أن أهل مصر لم يروا الهلال فأكملوا شعبان ثلاثين يوما ثم صاموا وفيهم رجل صام يوم الشك بنية رمضان ثم رأوا هلال شوال عشية التاسع والعشرين من رمضان فصام أهل المصر تسعة وعشرين يوما وصام ذلك الرجل ثلاثين يوما فأهل المصر قد أصابوا وأحسنوا وأساء ذلك الرجل وأخطأ لانه خالف السنة اذ السنة ان يصام رمضان لرؤية الهلال اذا كانت السماء مصحية أو بعد شعبان ثلاثين يوما كما نطق به الحديث وقد عمل أهل المصر بذلك وخالف الرجل فقد أصاب أهل المصر وأخطأ الرجل ولا قضاء على أهل المصر لان الشهر قد يكون ثلاثين يوما وقد يكون تسعة وعشرين يوما لقول النبى صلى الله عليه وسلم الشهر هكذا وهكذا وأشار الى جميع أصابع يديه ثم قال الشهر هكذا وهكذا ثلاثا وحبس ابهامه فى المرة الثالثة فثبت ان الشهر قد يكون ثلاثين وقد يكون تسعة وعشرين وقد روى عن أنس رضى الله تعالى عنه انه قال صمنا على عهد رسول الله صلى الله عليه

وسلم

وسلم تسعة وعشرين يوما أكثر مما صمنا ثلاثين يوما ولو صام أهل بلد ثلاثين يوما وصام أهل بلد آخر تسعة وعشرين يوما فان كان صوم أهل ذلك البلد برؤية الهلال وثبت ذلك عند قاضيهم أو عدوا شعبان ثلاثين يوما ثم صاموا رمضان فعلى أهل البلد الآخر قضاء يوم لانهم أفطروا يوما من رمضان لثبوت الرمضانية برؤية أهل ذلك البلد وعدم رؤية أهل البلد لا يقدح فى رؤية أولئك اذ العدم لا يعارض الوجود وان كان صوم أهل ذلك البلد بغير رؤية هلال رمضان أو لم تثبت الرؤية عند قاضيهم ولا عدوا شعبان ثلاثين يوما فقد أساؤا حيث تقدموا رمضان بصوم يوم وليس على أهل البلد الآخر قضاؤه لما ذكرنا ان الشهر قد يكون ثلاثين وقد يكون تسعة وعشرين هذا اذا كانت المسافة بين البلدين قريبة لا تختلف فيها المطالع فاما اذا كانت بعيدة فلا يلزم أحد البلدين حكم الآخر لان مطالع البلاد عند المسافة الفاحشة تختلف فيعتبر فى أهل كل بلد مطالع بلدهم دون البلد الآخر وحكى عن أبى عبد الله بن أبى موسى الضرير انه استفتى فى أهل اسكندرية ان الشمس تغرب بها ومن على منارتها يرى الشمس بعد ذلك بزمان كثير فقال يحل لأهل البلد الفطر ولا يحل لمن على رأس المنارة اذا كان يرى غروب الشمس لان مغرب الشمس يختلف كما يختلف مطلعها فيعتبر فى أهل كل موضع مغربه ولو صام أهل مصر تسعة وعشرين وأفطروا للرؤية وفيهم مريض لم يصم فان علم ما صام أهل مصره فعليه قضاء تسعة وعشرين يوما لان القضاء على قدر الفائت والفائت هذا القدر فعليه قضاء هذا القدر وان لم يعلم هذا الرجل ما صنع أهل مصره صام ثلاثين يوما لان الأصل فى الشهر ثلاثون يوما والنقصان عارض فاذا لم يعلم عمل بالأصل وقالوا فيمن أفطر شهر العذر ثلاثين يوما ثم قضى شهرا بالهلال فكان تسعة وعشرين يوما ان عليه قضاء يوم آخر لان المعتبر عدد الايام التى أفطر فيها دون الهلال لان القضاء على قدر الفائت والفائت ثلاثون يوما فيقضى يوما آخر تكملة لثلاثين واما الذى يرجع الى الصائم فمنها الاسلام فانه شرط جواز الاداء بلا خلاف وفى كونه شرط الوجوب خلاف سنذكره فى موضعه ومنها الطهارة عن الحيض والنفاس فانها شرط صحة الاداء باجماع الصحابة رضى الله عنهم وفى كونها شرط الوجوب خلاف نذكره فى موضعه فاما البلوغ فليس من شرائط صحة الاداء فيصح اداء الصوم من الصبى العاقل ويثاب عليه لكنه من شرائط الوجوب لما نذكره وكذا العقل والافاقة ليسا من شرائط صحة الاداء حتى لو نوى الصوم من الليل ثم جن فى النهار أو أغمى عليه يصح صومه فى ذلك اليوم ولا يصح صومه فى اليوم الثانى لا لعدم أهلية الاداء بل لعدم النية لان النية من المجنون والمغمى عليه لا تتصور وفى كونهما من شرائط الوجوب كلام نذكره فى موضعه ومنها النية والكلام فى هذا الشرط يقع فى ثلاث مواضع أحدها فى بيان أصله والثانى فى بيان كيفيته والثالث فى بيان وقته اما الاول فاصل النية شرط جواز الصيامات كلها فى قول أصحابنا الثلاثة وقال زفر صوم رمضان فى حق المقيم جائز بدون النية واحتج بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه أمر بصوم الشهر مطلقا عن شرط النية والصوم هو الامساك وقد أتى به فيخرج عن العهدة ولان النية انما تشترط للتعيين والحاجة الى التعيين عند المزاحمة ولا مزاحمة لان الوقت لا يحتمل الا صوما واحدا فى حق المقيم وهو صوم رمضان فلا حاجة الى التعيين بالنية ولنا قول النبى صلى الله عليه وسلم لا عمل لمن لا نية له وقوله الاعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى ولان صوم رمضان عبادة والعبادة اسم لفعل يأتيه العبد باختياره خالصا لله تعالى بأمره والاختيار والاخلاص لا يتحققان بدون النية واما الآية فمطلق اسم الصوم ينصرف الى الصوم الشرعى والامساك لا يصير صوما شرعا بدون النية لما بينا واما قوله ان النية شرط للتعيين وزمان رمضان متعين لصوم رمضان فلا حاجة الى النية فنقول لا حاجة الى النية لتعيين الوصف لكن تقع الحاجة الى النية لتعيين الاصل بيانه ان أصل الامساك متردد بين ان يكون عادة أو حمية وبين أن يكون لله تعالى بل الاصل ان يكون فعل كل فاعل لنفسه ما لم يجعله لغيره فلا بد من النية ليصير لله تعالى ثم اذا صار أصل الامساك لله تعالى فى هذا الوقت بأصل النية والوقت متعين لفرضه يقع عن الفرض من غير الحاجة الى تعيين الوصف واما الثانى فى كيفية النية فان كان الصوم عينا وهو صوم

رمضان وصوم النفل خارج رمضان والمنذور به فى وقت بعينه يجوز بنية مطلقة عندنا وقال الشافعي صوم النفل يجوز بنية مطلقة فاما الصوم الواجب فلا يجوز الا بنية معينة وجه قوله أن هذا صوم مفروض فلا يتادى الا بنية الفرض كصوم القضاء والكفارات والنذور المطلقة وهذا لان الفرضية صفة زائدة على أصل الصوم يتعلق بها زيادة الثواب فلا بد من زيادة النية وهى نية الفرض ولنا قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهذا قد شهد الشهر وصامه فيخرج عن العهدة ولان النية لو شرطت انما تشترط اما ليصير الامساك لله تعالى واما للتمييز بين نوع ونوع ولا وجه للاول لان مطلق النية كان لصيرورة الامساك لله تعالى لانه يكفى لقطع التردد ولقول النبى صلى الله عليه وسلم ولكل امرئ ما نوى وقد نوى ان يكون امساكه لله تعالى فلو لم يقع لله تعالى لا يكون له ما نوى وهذا خلاف النص ولا وجه للثانى لان مشروع الوقت واحد لا يتنوع فلا حاجة الى التمييز بتعيين النية بخلاف صوم القضاء والنذر والكفارة لان مشروع الوقت وهو خارج رمضان متنوع فوقعت الحاجة الى التعيين بالنية فهو الفرق وقوله هذا صوم مفروض مسلم ولكن لم لا تتأدى نية الفرض بدون نية الفرض وقوله الفرضية صفة للصوم زائدة عليه فتفتقر الي نية زائدة ممنوع انها صفة زائدة على الصوم لان الصوم صفة والصفة لا تحتمل صفة زائدة عليها قائمة بها بل هو وصف اضافى فيسمى الصوم مفروضا وفريضة لدخوله تحت فرض الله تعالى لا لفرضية قامت به واذا لم يكن صفة قائمة بالصوم لا يشترط له نية الفرض وزيادة الثواب لفضيلة الوقت لا لزيادة صفة العمل والله أعلم ولو صام رمضان بنية النفل أو صام المنذور بعينه بنية النفل يقع صومه عن رمضان وعن المنذور عندنا وعند الشافعي لا يقع وكذا لو صام رمضان بنية واجب آخر من القضاء والكفارات والنذور يقع عن رمضان عندنا وعنده لا يقع هو يقول لما نوى النفل فقد أعرض عن الفرض والمعرض عن فعل لا يكون آتيا به ونحن نقول انه نوى الاصل والوصف والوقت قابل للاصل غير قابل للوصف فبطلت نية الوصف وبقيت نية الاصل وانها كافية لصيرورة الامساك لله تعالى على ما بينا فى المسئلة الاولي ولو نوى فى النذر المعين واجبا آخر يقع عما نوى بالاجماع بخلاف صوم رمضان ووجه الفرق ان كل واحد من الوقتين وان تعين لصومه الا ان أحدهما وهو شهر رمضان معين بتعيين من له الولاية على الاطلاق وهو الله تعالى فثبت التعيين على الاطلاق فيظهر فى حق فسخ سائر الصيامات والآخر تعين بتعيين من له ولاية قاصرة وهو العبد فيظهر تعيينه فيما عينه له وهو صوم التطوع دون الواجبات التى هى حق الله تعالى فى هذه الاوقات فبقيت الاوقات محلا لها فاذا نواها صح هذا الذى ذكرنا فى حق المقيم فاما المسافر فان صام رمضان بمطلق النية فكذلك يقع صومه عن رمضان بلا خلاف بين أصحابنا وان صام بنية واجب آخر يقع عما نوى فى قول أبى حنيفة وعند أبى يوسف ومحمد يقع عن رمضان وان صام بنية التطوع فعندهما يقع عن رمضان وعن أبى حنيفة فيه روايتان روى أبو يوسف عن أبى حنيفة انه يقع عن التطوع وروى الحسن عنه انه يقع عن رمضان قال القدورى الرواية الاولي هى الاصح وجه قولهما ان الصوم واجب على المسافر وهو العزيمة والافطار له رخصة فاذا اختار العزيمة وترك الرخصة صار هو والمقيم سواء فيقع صومه عن رمضان كالمقيم ولابى حنيفة ان الصوم وان وجب عليه لكن رخص له فى الافطار نظرا له فلان يرخص له اسقاط ما فى ذمته والنظر له فيه أكثر أولى واما اذا نوى التطوع فوجه رواية أبى يوسف عن أبى حنيفة ان الصوم غير واجب على المسافر فى رمضان بدليل انه يباح له الفطر فاشبه خارج رمضان ولو نوى التطوع خارج رمضان يقع عن التطوع كله كذا فى رمضان وجه رواية الحسن عنه ان صوم التطوع لا يفتقر الى تعيين نية التطوع بل نية الصوم فيه كافية فتلغو نية التعيين ويبقى أصل النية فيصير صائما فى رمضان بنية مطلقة فيقع عن رمضان واما قوله ان الصوم غير واجب على المسافر فى رمضان فممنوع بل هو واجب الا انه يترخص فيه فاذا لم يترخص ولم ينو واجبا آخر بقى صوم رمضان واجبا عليه فيقع صومه عنه واما المريض الذى رخص له فى الافطار فان صام بنية مطلقة يقع صومه عن رمضان بلا خلاف وان صام بنية التطوع فعامة مشايخنا قالوا انه يقع صومه عن رمضان لانه لما قدر على الصوم صار كالصحيح

والكرخي سوى بين المريض والمسافر وروى أبو يوسف عن أبي حنيفة انه يقع عن التطوع و يشترط لكل يوم من رمضان نية على حدة عند عامة العلماء وقال مالك يجوز صوم جميع الشهر بنية واحدة وجه قوله ان الواجب صوم الشهر لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه والشهر اسم لزمان واحد فكان الصوم من أوله الى آخره عبادة واحدة كالصلاة والحج فيتأدى بنية واحدة ولنا ان صوم كل يوم عبادة على حدة غير متعلقة باليوم الآخر بدليل ان ما يفسد أحدهما لا يفسد الآخر فيشترط لكل يوم منه نية على حدة وقوله الشهر اسم لزمان واحد ممنوع بل هو اسم لازمنة مختلفة بعضها محل للصوم و بعضها ليس بوقت له وهو الليالي فقد تخلل بين كل يومين ما ليس بوقت لهما فصار صوم كل يومين عبادتين مختلفتين كصلاتين ونحو ذلك وان كان الصوم دينا وهو صوم القضاء والكفارات والنذور المطلقة لا يجوز الا بتعيين النية حتى لو صام بنية مطلق الصوم لا يقع عما عليه لان زمان خارج رمضان متعين للنفل شرعا عند بعض مشايخنا والمطلق ينصرف الى ما تعين له الوقت وعند بعضهم هو وقت للصيامات كلها على الابهام فلا بد من تعيين الوقت للبعض بالنية لتتعين له لكنه عند الاطلاق ينصرف الى التطوع لانه أدنى والادنى متيقن به فيقع الامساك عنه ولو نوى بصومه قضاء رمضان والتطوع كان عن القضاء في قول أبي يوسف وقال محمد يكون عن التطوع وجه قوله انه عين الوقت لجهتين مختلفتين متنافيتين فسقطتا للتعارض و بقي أصل النية وهو نية الصوم فيكون عن التطوع ولابي يوسف ان نية التعيين في التطوع لغو فلغت و بقي أصل النية فصار كانه نوى قضاء رمضان والصوم ولو كان كذلك يقع عن القضاء كذا هذا فان نوى قضاء رمضان وكفارة الظهار قال أبو يوسف يكون عن القضاء استحسانا والقياس أن يكون عن التطوع وهو قول محمد وجه القياس على نحو ما ذكرنا في المسئلة الاولى ان جهتي التعيين تعارضتا للتنافي فسقطتا بحكم التعارض فبقي نية مطلق الصوم فيكون تطوعا وجه الاستحسان ان الترجيح لتعيين جهة القضاء لانه خلف عن صوم رمضان وخلف الشئ يقوم مقامه كانه هو وصوم رمضان أقوى الصيامات حتى تندفع به نية سائر الصيامات ولانه بدل صوم وجب بايجاب الله تعالى ابتداء وصوم كفارة الظهار وجب بسبب وجد من جهة العبد فكان القضاء أقوى فلا يزاحمه الاضعف وروى ابن سماعة عن محمد فيمن نذر صوم يوم بعينه فصامه ينوي النذر وكفارة اليمين فهو عن النذر لتعارض النيتين فتساقطا و بقي نية الصوم مطلقا فيقع عن النذر المعين والله أعلم واما الثالث وهو وقت النية فالافضل في الصيامات كلها أن ينوي وقت طلوع الفجر ان أمكنه ذلك أو من الليل لان النية عند طلوع الفجر تقارن أول جزء من العبادة حقيقة ومن الليل تقارنه تقديرا وان نوى بعد طلوع الفجر فان كان الصوم دينا لا يجوز بالاجماع وان كان عينا وهو صوم رمضان وصوم التطوع خارج رمضان والمنذور المعين يجوز وقال زفر ان كان مسافرا لا يجوز صومه عن رمضان بنية من النهار وقال الشافعي لا يجوز بنية من النهار الا التطوع وقال مالك لا يجوز التطوع أيضا ولا يجوز صوم التطوع بنية من النهار بعد الزوال عندنا وللشافعي فيه قولان اما الكلام مع مالك فوجه قوله ان التطوع تبع للفرض ثم لا يجوز صوم الفرض بنية من النهار فكذا التطوع ولنا ما روى عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصبح لا ينوي الصوم ثم يبدو له فيصوم وعن عائشة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يدخل على أهله فيقول هل عندكم من غداء فان قالوا لا قال فاني صائم وصوم التطوع بنية من النهار قبل الزوال مروي عن علي وابن مسعود وابن عباس وأبي طلحة وأما الكلام فيما بعد الزوال فبناء على ان صوم النفل عندنا غير متجزئ كصوم الفرض وعند الشافعي في أحد قوليه متجزئ حتى قال يصير صائما من حين نوى لكن بشرط الامساك في أول النهار وحجته ما روينا عن ابن عباس وعائشة رضي الله عنهما مطلقا من غير فصل بين ما قبل الزوال و بعده وأما عندنا فالصوم لا يتجزأ فرضا كان أو نفلا و يصير صائما من أول النهار لكن بالنية الموجودة وقت الركن وهو الامساك وقت الغداء المتعارف لما نذكر فاذا نوى بعد الزوال فقد خلا بعض الركن عن الشرط فلا يصير صائما شرعا والحديثان محمولان على ما قبل الزوال بدليل ما ذكرنا وأما الكلام مع

الشافعي في صوم رمضان فهو يحتج بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا صيام لمن لم يعزم الصوم من الليل
ولان الامساك من أول النهار الى آخره ركن فلا بد له من النية ليصير لله تعالى وقد انعدمت في أول النهار فلم يقع
الامساك في أول النهار لله تعالى لفقد شرطه فكذا الباقي لان صوم الفرض لا يتجزأ ولهذا لا يجوز صوم القضاء
والكفارات والنذور المطلقة بنية من النهار وكذا صوم رمضان ولنا قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى قوله
ثم أتموا الصيام الى الليل أباح للمؤمنين الاكل والشرب والجماع في ليالي رمضان الى طلوع الفجر وأمر بالصيام عنها
بعد طلوع الفجر متأخرا عنه لان كلمة ثم للتعقيب مع التراخي فكان هذا أمرا بالصوم متراخيا عن أول النهار والامر
بالصوم أمر بالنية اذ لا صحة للصوم شرعا بدون النية فكان أمرا بالصوم بنية متأخرة عن أول النهار وقد أتى به فقد
أتى بالمأمور به فيخرج عن العهدة وفيه دلالة ان الامساك في أول النهار يقع صوما وجدت فيه النية أو لم توجد لان
اتمام الشئ يقتضي سابقية وجود بعض منه ولانه صام رمضان في وقت متعين شرعا لصوم رمضان لوجود ركن
الصوم مع شرائطه التي ترجع الى الاهلية والمحلية ولا كلام في سائر الشرائط وانما الكلام في النية ووقتها وقت
وجود الركن وهو الامساك وقت الغداء المتعارف والامساك في أول النهار شرط وليس بركن لان ركن العبادة
ما يكون شاقا على البدن مخالفا للعادة وهوى النفس وذلك هو الامساك وقت الغداء المتعارف فأما الامساك في أول
النهار فمعتاد فلا يكون ركنا بل يكون شرطا لانه وسيلة الى تحقيق معنى الركن الا انه لا يعرف كونه وسيلة للحال
لجواز أن لا ينوي وقت الركن فاذا نوى ظهر كونه وسيلة من حين وجوده والنية تشترط لصيرورة الامساك الذي
هو ركن عبادة لا لما يصير عبادة بطريق الوسيلة على ما قررنا في الخلافيات وأما الحديث فهو من الآحاد فلا
يصلح ناسخا للكتاب لكنه يصلح مكملا له فيحمل على نفي الكمال كقوله لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد ليكون
عملا بالدليلين بقدر الامكان وأما صيام القضاء والنذور والكفارات فما أمها في وقت متعين لها شرعا لان خارج
رمضان متعين للنفل موضوع له شرعا الا أن يعينه لغيره فاذا لم ينو من الليل صوما آخر بقي الوقت متعينا للتطوع
شرعا فلا يملك تغييره فاما ههنا فالوقت متعين لصوم رمضان وقد صامه لوجود ركن الصوم وشرائطه على ما بينا
واما الكلام مع زفر في المسافر اذا صام رمضان بنية من النهار فوجه قوله ان الصوم غير واجب على المسافر في
رمضان حتما ألا ترى ان له أن يفطر والوقت غير متعين لصوم رمضان في حقه فان له أن يصوم عن واجب آخر
فاشبه صوم القضاء خارج رمضان وذا لا يتأدى بنية من النهار كذا هذا ولنا ان الصوم واجب على المسافر في رمضان
وهو العزيمة في حقه الا ان له أن يترخص بالافطار وله أن يصوم عن واجب آخر عند أبي حنيفة بطريق الرخصة
والتيسير أيضا لما فيه من اسقاط الفرض عن ذمته على ما بينا فيما تقدم فاذا لم يفطر ولم ينو واجبا آخر بقي صوم
رمضان واجبا عليه وقد صامه فيخرج عن العهدة كالمقيم سواء ويتصل بهذين الفصلين وهو بيان كيفية النية
ووقت النية مسئلة الاسير في يد العدو اذا اشتبه عليه شهر رمضان فتحرى وصام شهرا عن رمضان وجملة
الكلام فيه انه اذا صام شهرا عن رمضان لا يخلو اما ان وافق شهر رمضان أو لم يوافق بان تقدم أو تأخر فان وافق جاز
وهذا لا يشكل لانه أدى ما عليه وان تقدم لم يجز لانه أدى الواجب قبل وجوبه وقبل وجود سبب وجوبه وان
تأخر فان وافق شوال يجوز لكن يراعى فيه موافقة الشهرين في عدد الايام وتعيين النية ووجودها من الليل وأما
موافقة العدد فلان صوم شهر آخر بعده يكون قضاء والقضاء يكون على قدر الفائت والشهر قد يكون ثلاثين يوما
وقد يكون تسعة وعشرين يوما وأما تعيين النية ووجودها من الليل فلان صوم القضاء لا يجوز بمطلق النية ولا
بنية من النهار لما ذكرنا فيما تقدم وهل تشترط نية القضاء ذكر القدوري في شرحه مختصر الكرخي انه لا يشترط
وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي انه يشترط والصحيح ما ذكره القدوري لانه نوى ما عليه من صوم
رمضان وعليه القضاء فكان ذلك منه تعيين نية القضاء وبيان هذه الجملة انه اذا وافق صومه شهر شوال ينظران كان
رمضان كاملا وشوال كاملا قضى يوما واحدا لاجل يوم الفطر لان صوم القضاء لا يجوز فيه وان كان رمضان كاملا

وشوال ناقصا قضى يومين يوما لاجل يوم الفطر ويوما لاجل النقصان لان القضاء يكون على قدر الفائت وان كان رمضان ناقصا وشوال كاملا لا شئ عليه لانه أكمل عدد الفائت وان وافق صومه هلال ذى الحجة فان كان رمضان كاملا وذو الحجة كاملا قضى أربعة أيام يوما لاجل يوم النحر وثلاثة أيام لاجل أيام التشريق لان القضاء لا يجوز فى هذه الايام وان كان رمضان كاملا وذوا الحجة ناقصا قضى خمسة أيام يوما للنقصان وأربعة أيام ليوم النحر وأيام التشريق وان كان رمضان ناقصا وذوا الحجة كاملا قضى ثلاثة أيام لان الفائت ليس الا هذا القدر وان وافق صومه شهرا آخر سوى هذين الشهرين فان كان الشهران كاملين أو ناقصين أو كان رمضان ناقصا والشهر الآخر كاملا فلا شئ عليه وان كان رمضان كاملا والشهر الآخر ناقصا قضى يوما واحدا لان الفائت يوم واحد ولو صام بالتحرى سنين كثيرة ثم تبين انه صام فى كل سنة قبل شهر رمضان فهل يجوز صومه فى السنة الثانية عن الاولى وفى الثالثة عن الثانية وفى الرابعة عن الثالثة هكذا قال بعضهم يجوز لانه فى كل سنة من الثانية والثالثة والرابعة صام صوم رمضان الذى عليه وليس عليه الا القضاء فيقع قضاء عن الاول وقال بعضهم لا يجوز وعليه قضاء الرمضانات لانه صام فى كل سنة عن رمضان قبل دخول رمضان وفصل الفقيه أبو جعفر الهندوانى رحمه الله فى ذلك تفصيلا فقال ان صام فى السنة الثانية عن الواجب عليه الا انه ظن انه من رمضان يجوز وكذا فى الثالثة والرابعة لانه صام عن الواجب عليه والواجب عليه قضاء صوم رمضان الاول دون الثانى ولا يكون عليه الا قضاء رمضان الأخير خاصة لانه ما قضاه فعليه قضاؤه وان صام فى السنة الثانية عن الثالثة وفى السنة الثالثة عن الرابعة لم يجز وعليه قضاء الرمضانات كلها أما عدم الجواز عن الرمضان الاول فلانه ما نوى عنه وتعيين النية فى القضاء شرط ولا يجوز عن الثانى لانه صام قبله متقدما عليه وكذا الثالث والرابع وضرب له مثلا وهو رجل اقتدى بالامام على ظن انه زيد فاذا هو عمرو صح اقتداؤه به ولو اقتدى بزيد فاذا هو عمرو لم يصح اقتداؤه به لانه فى الأول نوى الاقتداء بالامام الا انه ظن ان الامام زيد فاخطأ فى ظنه فهذا لا يقدح فى صحة اقتدائه بالامام وفى الثانى نوى الاقتداء بزيد فاذا لم يكن زيدا تبين انه ما اقتدى بأحد كذلك ههنا اذا نوى فى صوم كل سنة عن الواجب عليه تعلقت نيته بالواجب عليه لا بالاول والثانى الا انه ظن انه الثانى فاخطأ فى ظنه فيقع عن الواجب عليه لا عما ظن والله أعلم وأما الشرائط التى تخص بعض الصيامات دون بعض وهى شرائط الوجوب فمنها الاسلام فلا يجب الصوم على الكافر فى حق أحكام الدنيا بلا خلاف حتى لا يخاطب بالقضاء بعد الاسلام وأما فى حق أحكام الآخرة فكذلك عندنا وعند الشافعى يجب ولقب المسئلة ان الكفار غير مخاطبين بشرائع هى عبادات عندنا خلافا له وهى تعرف فى أصول الفقه وعلى هذا يخرج الكافر اذا أسلم فى بعض شهر رمضان انه لا يلزمه قضاء ما مضى لان الوجوب لم يثبت فيما مضى فلم يتصور قضاء الواجب وهذا التخريج على قول من يشترط لوجوب القضاء سابقة وجوب الاداء من مشايخنا وأما على قول من لا يشترط ذلك منهم فانما لا يلزمه قضاء ما مضى لمكان الحرج اذ لو لزمه ذلك للزمه قضاء جميع ما مضى من الرمضانات فى حال الكفر لان البعض ليس بأولى من البعض وفيه من الحرج ما لا يخفى وكذا اذا أسلم فى يوم من رمضان قبل الزوال لا يلزمه صوم ذلك اليوم حتى لا يلزمه قضاؤه وقال مالك يلزمه وانه غير سديد لانه لم يكن من أهل الوجوب فى أول اليوم أو لما فى وجوب القضاء من الحرج على ما بينا ومنها البلوغ فلا يجب صوم رمضان على الصبى وان كان عاقلا حتى لا يلزمه القضاء بعد البلوغ لقول النبى صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلاث عن الصبى حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ ولان الصبى لضعف بنيته وقصور عقله واشتغاله باللهو واللعب يشق عليه تفهم الخطاب وأداء الصوم فاسقط الشرع عنه العبادات نظرا له فاذا لم يجب عليه الصوم فى حال الصبا لا يلزمه القضاء لما بينا انه لا يلزمه لمكان الحرج لان مدة الصبا مديدة فكان فى ايجاب القضاء عليه بعد البلوغ حرج وكذا اذا بلغ فى يوم من رمضان قبل الزوال لا يجزئه صوم ذلك اليوم وان نوى وليس عليه قضاؤه اذ لم يجب عليه فى أول اليوم لعدم أهلية الوجوب فيه والصوم لا يتجزأ وجوبا وجوازا ولما فيه من الحرج

على ماذكرنا وروى عن أبي يوسف فى الصبى يبلغ قبل الزوال أو أسلم الكافر أن عليهما القضاء ووجهه انهما أدركا
وقت النية فصار كأنهما أدركا من الليل والصحيح جواب ظاهر الرواية لماذكرنا ان الصوم لا يتجزأ وجوبا فاذا لم
يجب عليهما البعض لم يجب الباقى أو لما فى ايجاب القضاء من الحرج وأما العقل فهل هو من شرائط الوجوب وكذا
الافاقة واليقظة قال عامة مشايخنا انها ليست من شرائط الوجوب ويجب صوم رمضان على المجنون والمغمى عليه
والنائم لكن أصل الوجوب لا وجوب الاداء بناء على ان عندهم الوجوب نوعان أحدهما أصل الوجوب وهو
اشتغال الذمة بالواجب وانه ثبت بالاسباب لا بالخطاب ولا تشترط القدرة لثبوته بل ثبت جبرا من الله تعالى شاء
العبد أو أبى والثانى وجوب الاداء وهو اسقاط ما فى الذمة وتفريغها من الواجب وانه ثبت بالخطاب وتشترط له القدرة
على فهم الخطاب وعلى أداء ما تناوله الخطاب لان الخطاب لا يتوجه الي العاجز عن فهم الخطاب ولا على العاجز
عن فعل ما تناوله الخطاب والمجنون لعدم عقله أو لاستتاره والمغمى عليه والنائم لعجزهما عن استعمال
عقلهما عاجزون عن فهم الخطاب وعن أداء ما تناوله الخطاب فلا يثبت وجوب الاداء فى حقهم ويثبت
أصل الوجوب فى حقهم لانه لا يعتمد القدرة بل يثبت جبرا وتقرير هذا الأصل معروف فى أصول الفقه
وفى الخلافيات وقال أهل التحقيق من مشايخنا بما وراء النهر ان الوجوب فى الحقيقة نوع واحد وهو
وجوب الأداء فكل من كان من أهل الاداء كان من أهل الوجوب ومن لا فلا وهو اختيار أستاذى
الشيخ الأجل الزاهد علاء الدين رئيس أهل السنة محمد بن أحمد السمرقندى رضى الله عنه لأن الوجوب المعقول
هو وجوب الفعل كوجوب الصوم والصلاة وسائر العبادات فمن لم يكن من أهل أداء الفعل الواجب وهو القادر
على فهم الخطاب والقادر على فعل ما تناوله الخطاب لا يكون من أهل الوجوب ضرورة والمجنون والمغمى عليه
والنائم عاجزون عن فعل الخطاب بالصوم وعن ادائه اذ الصوم الشرعى هو الامساك لله تعالى ولن يكون ذلك بدون
النية وهؤلاء ليسوا من أهل النية فلم يكونوا من أهل الاداء فلم يكونوا من أهل الوجوب والذى دعا الاولين الى
القول بالوجوب فى حق هؤلاء ما انعقد الاجماع عليه من وجوب القضاء على المغمى عليه والنائم بعد الافاقة
والانتباه بعد مضى بعض الشهر أو كله وما قد صح من مذهب أصحابنا رحمهم الله فى المجنون اذا أفاق فى بعض شهر
رمضان أنه يجب عليه قضاء ما مضى من الشهر فقالوا ان وجوب القضاء يستدعى فوات الواجب المؤقت عن
وقته مع القدرة عليه وانتفاء الحرج فلابد من الوجوب فى الوقت ثم فواته حتى يمكن ايجاب القضاء فاضطرهم ذلك
الى اثبات الوجوب فى حال الجنون والاغماء والنوم وقال الآخرون ان وجوب القضاء لا يستدعى سابقية الوجوب
لا محالة وانما يستدعى فوت العبادة عن وقتها والقدرة على القضاء من غير حرج ولذلك اختلفت طرقهم فى المسئلة
وهذا الذى ذكرنا فى المجنون اذا أفاق فى بعض شهر رمضان أنه يلزمه قضاء ما مضى جواب الاستحسان والقياس
أن لا يلزمه وهو قول زفر والشافعى وأما المجنون جنونا مستوعبا بأن جن قبل دخول شهر رمضان وأفاق بعد مضيه
فلا قضاء عليه عند عامة العلماء وعند مالك يقضى وجه القياس أن القضاء هو تسليم مثل الواجب ولا وجوب
على المجنون لأن الوجوب بالخطاب ولا خطاب عليه لانعدام القدرتين ولهذا لم يجب القضاء فى الجنون المستوعب
شهرا وجه قول أصحابنا أما من قال بالوجوب فى حال الجنون يقول فاته الواجب عن وقته وقدر على قضائه من غير
حرج فيلزمه قضاؤه قياسا على النائم والمغمى عليه ودليل الوجوب لهم وجود سبب الوجوب وهو الشهر اذ
الصوم يضاف اليه مطلقا يقال صوم الشهر والاضافة دليل السببية وهو قادر على القضاء من غير حرج وفى ايجاب
القضاء عند الاستيعاب حرج وأما من أبى القول بالوجوب فى حال الجنون يقول هذا شخص فاته صوم شهر رمضان
وقدر على قضائه من غير حرج فيلزمه قضاؤه قياسا على النائم والمغمى عليه ومعنى قولنا فاته صوم شهر رمضان
أى لم يصم شهر رمضان وقولنا من غير حرج فلانه لا حرج فى قضاء نصف الشهر وتأثيرهما من وجهين
أحدهما أن الصوم عبادة والاصل فى العبادات وجوبها على الدوام بشرط الامكان وانتفاء الحرج لماذكرنا فى

الخلافيات الا أن الشرع عين شهر رمضان من السنة فى حق القادر على الصوم فبقى الوقت المطلق فى حق العاجز عنه وقتاله والثانى أنه لما فاته صوم شهر رمضان فقد فاته الثواب المتعلق به فيحتاج الى استدراكه بالصوم فى عدة من أيام أخر ليقوم الصوم فيها مقام الفائت فينجبر الفوات بالقدر الممكن فاذا قدر على قضائه من غير حرج أمكن القول بالوجوب عليه فيجب كما فى المغمى عليه والنائم بخلاف الجنون المستوعب فان هناك فى ايجاب القضاء حرجا لان الجنون المستوعب قلما يزول بخلاف الاغماء والنوم اذا استوعب لأن استيعابه نادر والنادر ملحق بالعدم بخلاف الجنون فان استيعابه ليس بنادر ويستوى الجواب فى وجوب قضاء ما مضى عند أصحابنا فى الجنون العارض ما اذا أفاق فى وسط الشهر أو فى أوله حتى لو جن قبل الشهر ثم أفاق فى آخر يوم منه يلزمه قضاء جميع الشهر ولو جن فى أول يوم من رمضان فلم يفق الا بعد مضى الشهر يلزمه قضاء كل الشهر الا قضاء اليوم الذى جن فيه ان كان نوى الصوم فى الليل وان كان لم ينو قضى جميع الشهر ولو جن فى طرفى الشهر وأفاق فى وسطه فعليه قضاء الطرفين وأما المجنون الأصلى وهو الذى بلغ مجنونا ثم أفاق فى بعض الشهر فقد روى عن محمد انه فرق بينهما فقال لا يقضى ما مضى من الشهر وروى عن أبى حنيفة رحمه الله تعالى أنه سوى بينهما وقال يقضى ما مضى من الشهر وهكذا روى هشام عن أبى يوسف فى صبى له عشر سنين جن فلم يزل مجنونا حتى أتى عليه ثلاثون سنة أو أكثر ثم صح فى آخر يوم من شهر رمضان فالقياس أنه لا يجب عليه قضاء ما مضى لكن استحسن أن يقضى ما مضى فى هذا الشهر وجه قول محمد أن زمان الافاقة فى حيز زمان ابتداء التكليف فاشبه الصغير اذا بلغ فى بعض الشهر بخلاف الجنون العارض فان هناك زمان التكليف سبق الجنون الا أنه عجز عن الاداء بعارض فاشبه المريض العاجز عن اداء الصوم اذا صح وجه رواية عن أبى حنيفة وأبى يوسف ما ذكرنا من الطريقين فى الجنون العارض ولو أفاق المجنون جنونا عارضا فى نهار رمضان قبل الزوال فنوى الصوم أجزأه عن رمضان والجنون الاصلى على الاختلاف الذى ذكرنا ويجوز فى الاغماء والنوم بلا خلاف بين أصحابنا وعلى هذا الطهارة من الحيض والنفاس انها شرط الوجوب عند أهل التحقيق من مشايخنا اذ الصوم الشرعى لا يتحقق من الحائض والنفساء فتعذر القول بوجوب الصوم عليهما فى وقت الحيض والنفاس الا أنه يجب عليهما قضاء الصوم لفوات صوم رمضان عليهما ولقدرتهما على القضاء فى عدة من ايام اخر من غير حرج وليس عليهما قضاء الصلوات لما فيه من الحرج لأن وجوبها يتكرر فى كل يوم خمس مرات ولا يلزم الحائض فى السنة الا قضاء عشرة أيام ولا حرج فى ذلك وعلى قول عامة المشايخ ليس بشرط واصل الوجوب ثابت فى حالة الحيض والنفاس وانما تشترط الطهارة لأهلية الأداء والاصل فيه ما روى أن امرأة سألت عائشة رضى الله عنها فقالت لم تقض الحائض الصوم ولا تقضى الصلاة فقالت عائشة رضى الله عنها للسائلة أحرورية أنت هكذا كن النساء يفعلن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم اشارت الى أن ذلك ثبت تعبدا محضا والظاهر أن فتواها بلغ الصحابة ولم ينقل أنه أنكر عليها منكر فيكون اجماعا من الصحابة رضى الله عنهم ولو طهرتا بعد طلوع الفجر قبل الزوال لا يجزيهما صوم ذلك اليوم لا عن فرض ولا عن نفل لعدم وجوب الصوم عليهما ووجوده فى أول اليوم فلا يجب ولا يوجد فى الباقى لعدم التجزى وعليهما قضاؤه مع الايام الأخر لما ذكرنا وان طهرتا قبل طلوع الفجر ينظر ان كان الحيض عشرة أيام والنفاس أربعين يوما فعليهما قضاء صلاة العشاء ويجزيهما صومهما من الغد عن رمضان اذا نوتا قبل طلوع الفجر لخروجهما عن الحيض والنفاس بمجرد انقطاع الدم فتقع الحاجة الى النية لا غير وان كان الحيض دون العشرة والنفاس دون الأربعين فان بقى من الليل مقدار ما يسع للاغتسال ومقدار ما يسع النية بعد الاغتسال فكذلك وان بقى من الليل دون ذلك لا يلزمهما قضاء صلاة العشاء ولا يجزيهما صومهما من الغد وعليهما قضاء ذلك اليوم كما لو طهرتا بعد طلوع الفجر لأن مدة الاغتسال فيما دون العشرة والأربعين من الحيض باجماع الصحابة رضى عنهم ولو أسلم الكافر قبل طلوع الفجر بمقدار ما يمكنه النية فعليه صوم الغد والا فلا

وكذلك الصبي اذا بلغ وكذلك المجنون جنونا أصليا على قول محمد لأنه بمنزلة الصبا عنده

﴿ فصل ﴾ وأما ركنه فالامساك عن الأكل والشرب والجماع لأن الله تعالى أباح الاكل والشرب والجماع في ليالي رمضان لقوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى قوله فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر أي حتى يتبين لكم ضوء النهار من ظلمة الليل من الفجر ثم أمر بالامساك عن هذه الاشياء في النهار بقوله عز وجل ثم أتموا الصيام الى الليل فدل أن ركن الصوم ما قلنا فلا يوجد الصوم بدونه وعلى هذا الاصل ينبني بيان ما يفسد الصوم وينقضه لان انتقاض الشئ عند فوات ركنه أمر ضروري وذلك بالأكل والشرب والجماع سواء كان صورة ومعنى أو صورة لا معنى أو معنى لا صورة وسواء كان بغير عذر او بعذر وسواء كان عمدا أو خطأ طوعا أو كرها بعد ان كان ذاكرا لصومه لا ناسيا ولا في معنى الناسي والقياس أن يفسد وان كان ناسيا وهو قول مالك لوجود ضد الركن حتى قال أبو حنيفة لولا قول الناس لقلت يقضي أي لولا قول الناس أن أبا حنيفة خالف الاثر لقلت بقضي لكنا تركنا القياس بالنص وهو ما روى عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه فان الله عز وجل أطعمه وسقاه حكم ببقاء صومه وعلل بانقطاع نسبة فعله عنه باضافته الي الله تعالى لوقوعه من غير قصده وروى عن أبي حنيفة أنه قال لا قضاء على الناسي للأثر المروى عن النبي صلى الله عليه وسلم والقياس أن يقضى ذلك ولكن اتباع الاثر أولى اذا كان صحيحا وحديث صححه أبو حنيفة لا يبقى لاحد فيه مطعن وكذا انتقده أبو يوسف حيث قال وليس حديث شاذ نجترئ على رده وكان من صيارفة الحديث وروى عن علي وابن عمر وأبي هريرة رضي الله عنهم مثل مذهبنا ولأن النسيان في باب الصوم مما يغلب وجوده ولا يمكن دفعه الا بحرج فجعل عذرا دفعا للحرج وعن عطاء والثوري انهما فرقا بين الأكل والشرب وبين الجماع ناسيا فقالا يفسد صومه في الجماع ولا يفسد في الأكل والشرب لأن القياس يقتضي الفساد في الكل لفوات ركن الصوم في الكل الا انا تركنا القياس بالخبر وانه ورد في الأكل والشرب فبقي الجماع على أصل القياس وانا نقول نعم الحديث ورد في الأكل والشرب لكنه معلول بمعنى يوجد في الكل وهو أنه فعل مضاف الى الله تعالى على طريق التمحيض بقوله فانما أطعمه الله وسقاه قطع اضافته عن العبد لوقوعه فيه من غير قصده واختياره وهذا المعنى يوجد في الكل والعلة اذا كانت منصوصا عليها كان الحكم منصوصا عليه ويتعمم الحكم بعموم العلة وكذا معنى الحرج يوجد في الكل ولو أكل فقيل له انك صائم وهو لا يتذكر انه صائم ثم علم بعد ذلك فعليه القضاء في قول أبي يوسف وعند زفر والحسن بن زياد لا قضاء عليه وجه قولهما انه لما تذكر انه كان صائما تبين انه أكل ناسيا فلم يفسد صومه ولأبي يوسف انه أكل متعمدا لان عنده أنه ليس بصائم فيبطل صومه ولو دخل الذباب حلقه لم يفطره لأنه لا يمكنه الاحتراز عنه فاشبه الناسي ولو أخذه فأكله فطره لأنه تعمد أكله وان لم يكن مأكولا كما لو أكل التراب ولو دخل الغبار أو الدخان أو الرائحة في حلقه لم يفطره لما قلنا وكذا لو ابتلع البلل الذي بقي بعد المضمضة في فمه مع البزاق أو ابتلع البزاق الذي اجتمع في فمه لما ذكرنا ولو بقي بين اسنانه شئ فابتلعه ذكر في الجامع الصغير أنه لا يفسد صومه وان أدخله حلقه متعمدا روى عن أبي يوسف أنه ان تعمد عليه القضاء ولا كفارة عليه ووفق ابن أبي مالك فقال ان كان مقدار الحمصة أو أكثر يفسد صومه وعليه القضاء ولا كفارة كما قال أبو يوسف رحمه الله تعالى وقول أبي يوسف محمول عليه وان كان دون الحمصة لا يفسد صومه كما لو ذكر في الجامع الصغير والمذكور فيه محمول عليه وهو الاصح ووجهه ان ما دون الحمصة يسير يبقى بين الاسنان عادة فلا يمكن التحرز عنه بمنزلة الريق فيشبه الناسي ولا كذلك قدر الحمصة فان بقاءه بين الاسنان غير معتاد فيمكن الاحتراز عنه فلا يلحق بالناسي وقال زفر عليه القضاء والكفارة وجه قوله انه أكل ما هو مأكول في نفسه الا انه متغير فاشبه اللحم المنتن ولنا انه أكل ما لا يؤكل عادة اذ لا يقصد به الغذاء ولا الدواء فان تثاءب فرفع رأسه الى السماء فوقع في حلقه قطرة مطر أو ماء صب في ميزاب فطره

لان الاحتراز عنه ممكن وقد وصل الماء الى جوفه ولو أكره على الاكل أو الشرب فأكل أو شرب بنفسه مكرها وهو ذاكر لصومه فسد صومه بلا خلاف عندنا وعند زفر والشافعي لا يفسد وجه قولهما ان هذا أعذر من الناسي لان الناسي وجد منه الفعل حقيقة وانما انقطعت نسبته عنه شرعا بالنص وهذا لم يوجد منه الفعل أصلا فكان أعذر من الناسي ثم لم يفسد صوم الناسي فهذا أولى ولنا ان معنى الركن قد فات لوصول المغذي الى جوفه بسبب لا يغلب وجوده ويمكن التحرز عنه في الجملة فلا يبقى الصوم كالو أكل أو شرب بنفسه مكرها وهذا لان المقصود من الصوم معناه وهو كونه وسيلة الى الشكر والتقوى وقهر الطبع الباعث على الفساد على ما بينا ولا يحصل شئ من ذلك اذا وصل الغذاء الى جوفه وكذا النائمة الصائمة جامعها زوجها ولم تنتبه أو المجنونة جامعها زوجها فسد صومها عندنا خلافا لزفر والكلام فيه على نحو ما ذكرنا ولو تمضمض أو استنشق فسبق الماء حلقه ودخل جوفه فان لم يكن ذاكرا لصومه لا يفسد صومه لانه لو شرب لم يفسد فهذا أولى وان كان ذاكرا فسد صومه عندنا وقال ابن أبي ليلى ان كان وضوؤه للصلاة المكتوبة لم يفسد وان كان للتطوع فسد وقال الشافعي لا يفسد أيهما كان وقال بعضهم ان تمضمض ثلاث مرات فسبق الماء حلقه لم يفسد وان زاد على الثلاث فسد وجه قول ابن أبي ليلى ان الوضوء للصلاة المكتوبة فرض فكان المضمضة والاستنشاق من ضرورات اكمال الفرض فكان الخطأ فيهما عذرا بخلاف صلاة التطوع وجه قول من فرق بين الثلاث وما زاد عليه ان السنة فيهما الثلاث فكان الخطأ فيهما من ضرورات اقامة السنة فكان عفوا وأما الزيادة على الثلاث فمن باب الاعتداء على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم فمن زاد أو نقص فقد تعدى وظلم فلم يعذر فيه والكلام مع الشافعي على نحو ما ذكرنا في الاكراه ويؤيد ما ذكرنا ان الماء لا يسبق الحلق في المضمضة والاستنشاق عادة الا عند المبالغة فيهما والمبالغة مكروهة في حق الصائم قال النبي صلى الله عليه وسلم للقيط بن صبرة بالغ في المضمضة والاستنشاق الا أن تكون صائما فكان في المبالغة متعديا فلم يعذر بخلاف الناسي ولو احتلم في نهار رمضان فانزل لم يفطره لقول النبي صلى الله عليه وسلم ثلاث لا يفطرن الصائم القئ والحجامة والاحتلام ولانه لا صنع له فيه فيكون كالناسي ولو نظر الى امرأة وتفكر فانزل لم يفطره وقال مالك ان تتابع نظره فطره لان التتابع في النظر كالمباشرة ولنا انه لم يوجد الجماع لا صورة ولا معنى لعدم الاستمتاع بالنساء فاشبه الاحتلام بخلاف المباشرة ولو كان يأكل أو يشرب ناسيا ثم تذكر فالقى اللقمة أو قطع الماء أو كان يتسحر فطلع الفجر وهو يشرب الماء فقطعه أو يأكل فالقى اللقمة فصومه تام لعدم الاكل والشرب بعد التذكر والطلوع ولو كان يجامع امرأته في النهار ناسيا لصومه فتذكر فنزع من ساعته أو كان يجامع في الليل فطلع الفجر وهو مخالط فنزع من ساعته فصومه تام وقال زفر فسد صومه وعليه القضاء وجه قوله ان جزأ من الجماع حصل بعد طلوع الفجر والتذكر وانه يكفي لفساد الصوم لوجود المضادة له وان قل ولنا ان الموجود منه بعد الطلوع والتذكر هو النزع والنزع ترك الجماع وترك الشئ لا يكون محصلا له بل يكون اشتغالا بضده فلم يوجد منه الجماع بعد الطلوع والتذكر رأسا فلا يفسد صومه ولهذا لم يفسد في الاكل والشرب كذا في الجماع وهذا اذا نزع بعد ما تذكر أو بعد ما طلع الفجر فاما اذا لم ينزع وبقي فعليه القضاء ولا كفارة عليه في ظاهر الرواية وروى عن أبي يوسف انه فرق بين الطلوع والتذكر فقال في الطلوع عليه الكفارة وفي التذكر لا كفارة عليه وقال الشافعي عليه القضاء والكفارة فيهما جميعا وجه قوله انه وجد الجماع في نهار رمضان متعمدا لوجوده بعد طلوع الفجر والتذكر فيوجب القضاء والكفارة وجه رواية أبي يوسف وهو الفرق بين الطلوع والتذكر ان في الطلوع ابتداء الجماع كان عمدا والجماع جماع واحد بابتدائه وانتهائه والجماع العمد يوجب الكفارة وأما في التذكر فابتداء الجماع كان ناسيا وجماع الناسي لا يوجب فساد الصوم فضلا عن وجوب الكفارة وجه ظاهر الرواية ان الكفارة انما تجب بافساد الصوم وافساد الصوم يكون بعد وجوده وبقاؤه في الجماع يمنع وجود الصوم فاذا امتنع وجوده استحال الافساد فلا تجب الكفارة ووجوب القضاء لانعدام صومه اليوم لا لافساده بعد وجوده ولان هذا جماع لم يتعلق بابتدائه وجوب الكفارة فلا يتعلق بالبقاء عليه لأن الكل فعل واحد

وله شبهة الاتحاد وهذه الكفارة لا تجب مع الشبهة لما نذكره ولو أصبح جنبا فى رمضان فصومه تام عند عامة الصحابة مثل على وابن مسعود وزيد بن ثابت وأبى الدرداء وأبى ذر وابن عباس وابن عمر ومعاذ بن جبل رضى الله تعالى عنهم وعن أبى هريرة رضى الله عنه انه لا صوم له واحتج بما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال من أصبح جنبا فلا صوم له محمد ورب الكعبة قاله راوى الحديث وأكده بالقسم ولعامة الصحابة قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم الى قوله فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر أحل الله عز وجل الجماع فى ليالى رمضان الى طلوع الفجر واذا كان الجماع فى آخر الليل يبقى الرجل جنبا بعد طلوع الفجر لا محالة فدل ان الجنابة لا تضر الصوم وأما حديث أبى هريرة فقد ردته عائشة وأم سلمة فقالت عائشة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصبح جنبا من غير احتلام ثم يتم صومه ذلك من رمضان وقالت أم سلمة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصبح جنبا من قراف أى جماع مع انه خبر واحد ورد مخالفا للكتاب ولو نوى الصائم الفطر ولم يحدث شيأ آخر سوى النية فصومه تام وقال الشافعى بطل صومه وجه قوله ان الصوم لا بد له من النية وقد نقض نية الصوم بنية ضده وهو الافطار فبطل صومه لبطلان شرطه ولنا ان مجرد النية لا عبرة به فى احكام الشرع ما لم يتصل به الفعل لقول النبى صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى عفا عن أمتى ما تحدثت به أنفسهم ما لم يتكلموا أو يفعلوا ونية الافطار لم يتصل به الفعل وبه تبين انه ما نقض نية الصوم بنية الفطر لان نية الصوم نية اتصل بها الفعل فلا تبطل بنية لم يتصل بها الفعل على ان النية شرط انعقاد الصوم لا شرط بقائه منعقدا الا ترى انه يبقى مع النوم والنسيان والغفلة ولو ذرعه القىء لم يفطره سواء كان أقل من ملء الفم أو كان ملء الفم لقول النبى صلى الله عليه وسلم ثلاث لا يفطرن الصائم القىء والحجامة والاحتلام وقوله من قاء فلا قضاء عليه ولان ذرع القىء مما لا يمكن التحرز عنه بل يأتيه على وجه لا يمكنه دفعه فاشبه الناسى ولان الاصل أن لا يفسد الصوم بالقىء سواء ذرعه أو تقيأ لان فساد الصوم متعلق بالدخول شرعا قال النبى صلى الله عليه وسلم الفطر مما يدخل والوضوء مما يخرج علق كل جنس الفطر بكل ما يدخل ولو حصل لا بالدخول لم يكن كل جنس الفطر معلقا بكل ما يدخل لان الفطر الذى يحصل بما يخرج لا يكون ذلك الفطر حاصلا بما يدخل وهذا خلاف النص الا انا عرفنا الفساد بالاستقاء بنص آخر وهو قول النبى صلى الله عليه وسلم ومن استقاء فعليه القضاء فبقى الحكم فى الذرع على الاصل ولانه لا صنع له فى الذرع وهو سبق القىء بل يحصل بغير قصده واختياره والانسان لا يؤاخذ بما لا صنع له فيه فلهذا لا يؤاخذ الناسى بفساد الصوم فكذا هذا لان هذا فى معناه بل أولى لانه لا صنع له فيه أصلا بخلاف الناسى على ما مر فان عاد الى جوفه فان كان أقل من ملء الفم لا يفسد بلا خلاف وان كان ملء الفم فذكر القاضى فى شرحه مختصر الطحاوى ان فى قول أبى يوسف يفسد وفى قول محمد لا يفسد وذكر القدورى فى شرحه مختصر الكرخى الاختلاف على العكس فقال فى قول أبى يوسف لا يفسد وفى قول محمد يفسد وجه قول من قال يفسد انه وجد المفسد وهو الدخول فى الجوف لان القىء ملء الفم له حكم الخروج بدليل انتقاض الطهارة والطهارة لا تنتقض الا بخروج النجاسة فاذا عاد فقد وجد الدخول فيدخل تحت قول النبى صلى الله عليه وسلم والفطر مما يدخل وجه قول من قال لا يفسد ان العود ليس صنعه بل هو صنع الله تعالى على طريق التمحض يعنى به مصنوعه لا صنع للعبد فيه رأسا فاشبه ذرع القىء وانه غير مفسد كذا عود القىء فان اعاده فان كان ملء الفم فسد صومه بالاتفاق لوجود الادخال متعمدا لما ذكرنا ان للقىء ملء الفم حكم الخروج حتى يوجب انتقاض الطهارة فاذا أعاده فقد أدخله فى الجوف عن قصد فيوجب فساد الصوم وان كان أقل من ملء الفم ففى قول أبى يوسف لا يفسد وفى قول محمد يفسد وجه قول محمد انه وجد الدخول الى الجوف بصنعه فيفسد ولابى يوسف ان الدخول انما يكون بعد الخروج وقليل القىء ليس له حكم الخروج بدليل عدم انتقاض الطهارة به فلم يوجد الدخول فلا يفسد هذا الذى ذكرنا كله اذا ذرعه القىء فاما اذا استقاء فان كان ملء الفم يفسد صومه بلا خلاف لقول النبى صلى الله عليه

وسلم ومن استقاء فعليه القضاء وان كان أقل من ملء الفم لا يفسد فى قول أبى يوسف وعند محمد يفسد واحتج بقول النبى صلى الله عليه وسلم ومن استقاء فعليه القضاء مطلقا من غير فصل بين القليل والكثير وجه قول أبى يوسف ماذكرنا ان الاصل أن لا يفسد الصوم الا بالدخول بالنص الذى رويناولم يوجد ههنا فلا يفسد والحديث محمول على الكثير توفيقا بين الدليلين بقدر الامكان ثم كثير المستقاء لا يتفرع عليه العود والاعادة لان الصوم قد فسد بالاستقاء وكذا قليله فى قول محمد لان عنده فسد الصوم بنفس الاستقاء وان كان قليلا وأما على قول أبى يوسف فان عاد لا يفسد وان أعاده ففيه عن أبى يوسف روايتان فى رواية يفسد وفى رواية لا يفسد وما وصل الى الجوف أو الى الدماغ من المخارق الاصلية كالانف والاذن والدبر بان استعط أو احتقن أو أقطر فى أذنه فوصل الى الجوف أو الى الدماغ فسد صومه أما اذا وصل الى الجوف فلا شك فيه لوجود الاكل من حيث الصورة وكذا اذا وصل الى الدماغ لانه له منفذا الى الجوف فكان بمنزلة زاوية من زوايا الجوف وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال للقيط ابن صبرة بالغ فى المضمضة والاستنشاق الا أن تكون صائما ومعلوم ان استثناء حالة الصوم للاحتراز عن فساد الصوم والا لم يكن للاستثناء معنى ولو وصل الى الرأس ثم خرج لا يفسد بان استعط بالليل ثم خرج بالنهار لانه لما خرج علم انه لم يصل الى الجوف أو لم يستقر فيه وأما ما وصل الى الجوف أو الى الدماغ عن غير المخارق الأصلية بان داوى الجائفة والآمة فان داواها بدواء يابس لا يفسد لانه لم يصل الى الجوف ولا الى الدماغ ولو علم انه وصل يفسد فى قول أبى حنيفة وان داواها بدواء رطب يفسد عند أبى حنيفة وعندهما لا يفسد هما اعتبرا المخارق الاصلية لان الوصول الى الجوف من المخارق الأصلية متيقن به ومن غيرها مشكوك فيه فلا نحكم بالفساد مع الشك ولأبى حنيفة ان الدواء اذا كان رطبا فالظاهر هو الوصول لوجود المنفذ الى الجوف فيبنى الحكم على الظاهر وأما الاقطار فى الاحليل فلا يفسد فى قول أبى حنيفة وعندهما يفسد قيل ان الاختلاف بينهم بناء على أمر خفى وهو كيفية خروج البول من الاحليل فعندهما ان خروجه منه لان له منفذا فاذا أقطر فيه يصل الى الجوف كالاقطار فى الأذن وعند أبى حنيفة ان خروج البول منه من طريق الترشح كترشح الماء من الخزف الجديد فلا يصل بالاقطار فيه الى الجوف والظاهر ان البول يخرج منه خروج الشئ من منفذه كما قالا وروى الحسن عن أبى حنيفة مثل قولهما وعلى هذه الرواية اعتمد أستاذى رحمه الله وذكر القاضى فى شرحه مختصر الطحاوى وقول محمد مع أبى حنيفة واما الاقطار فى قبل المرأة فقد قال مشايخنا انه يفسد صومها بالاجماع لان لمسالتها منفذا فيصل الى الجوف كالاقطار فى الأذن ولو طعن برمح فوصل الى جوفه أو الى دماغه فان أخرجه مع النصل لم يفسد وان بقى النصل فيه يفسد وكذا قالوا فيمن ابتلع لحما مربوطا على خيط ثم انتزعه من ساعته انه لا يفسد وان تركه فسد وكذا روى عن محمد فى الصائم اذا أدخل خشبة فى المقعد انه لا يفسد صومه الا اذا غاب طرفا الخشبة وهذا يدل على ان استقرار الداخل فى الجوف شرط فساد الصوم ولو أدخل أصبعه فى دبره قال بعضهم يفسد صومه وقال بعضهم لا يفسد وهو قول الفقيه أبى الليث لان الأصبع ليست بآلة الجماع فصارت كالخشب ولو اكتحل الصائم لم يفسد وان وجد طعمه فى حلقه عند عامة العلماء وقال ابن أبى ليلى يفسد وجه قوله انه لما وجد طعمه فى حلقه فقد وصل الى جوفه (ولنا) ماروى عن عبد الله بن مسعود انه قال خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فى رمضان وعيناه مملوأتان كحلا كحلتهما أم سلمة ولانه لا منفذ من العين الى الجوف ولا الى الدماغ وما وجد من طعمه فذاك أثره لا عينه وانه لا يفسد كالغبار والدخان وكذا لو دهن رأسه أو أعضاءه فتشرب فيه انه لا يضره لأنه وصل اليه الأثر لا العين ولو أكل حصاة أو نواة أو خشبا أو حشيشا أو نحو ذلك مما لا يؤكل عادة ولا يحصل به قوام البدن يفسد صومه لوجود الأكل صورة ولو جامع امرأته فيما دون الفرج فأنزل أو باشرها أو قبلها أو لمسها بشهوة فأنزل يفسد صومه وعليه القضاء ولا كفارة عليه وكذا اذا فعل ذلك فأنزلت المرأة لوجود الجماع من حيث المعنى وهو قضاء الشهوة بفعله وهو المس بخلاف النظر فانه ليس بجماع أصلا لانه ليس بقضاء للشهوة بل هو سبب لحصول الشهوة على ما نطق به الحديث اياكم والنظرة فانها تزرع فى القلب

الشهوة ولو عالج ذكره فامنى اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يفسد وقال بعضهم يفسد وهو قول محمد بن سلمة والفقيه أبي الليث لوجود قضاء الشهوة بفعله فكان جماعا من حيث المعنى وعن محمد فيمن أولج ذكره فى امرأته قبل الصبح ثم خشى الصبح فانتزع منها فامنى بعد الصبح انه لا يفسد صومه وهو بمنزلة الاحتلام ولو جامع بهيمة فأنزل فسد صومه وعليه القضاء ولا كفارة عليه لانه وان وجد الجماع صورة ومعنى وهو قضاء الشهوة لكن على سبيل القصور لسعة المحل ولو جامعها ولم ينزل لا يفسد ولو حاضت المرأة أو نفست بعد طلوع الفجر فسد صومها لان الحيض والنفاس منافيان للصوم لمنافاتهما أهلية الصوم شرعا بخلاف القياس باجماع الصحابة رضى الله عنهم على ما بينا فيما تقدم بخلاف ما اذا جن انسان بعد طلوع الفجر أو أغمى عليه وقد كان نوى من الليل ان صومه ذلك اليوم جائز لما ذكرنا ان الجنون والاغماء لا ينافيان أهلية الاداء وانما ينافيان النية بخلاف الحيض والنفاس والله أعلم

﴿فصل﴾ وأما حكم فساد الصوم ففساد الصوم يتعلق به أحكام بعضها يعم الصيامات كلها وبعضها يخص البعض دون البعض أما الذى يعم الكل فالاثم اذا أفسد بغير عذر لانه أبطل عمله من غير عذر وابطال العمل من غير عذر حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم وقال الشافعى كذلك الا فى صوم التطوع بناء على ان الشروع فى التطوع موجب للاتمام عندنا وعنده ليس بموجب والمسئلة ذكرناها فى كتاب الصلاة وان كان بعذر لا يأثم واذا اختلف الحكم بالعذر فلا بد من معرفة الاعذار المسقطة للاثم والمؤاخذة فنبينها بتوفيق الله تعالى فنقول هى المرض والسفر والاكراه والحبل والرضاع والجوع والعطش وكبر السن لكن بعضها مرخص وبعضها مبيح مطلق لا موجب كما فيه خوف زيادة ضرر دون خوف الهلاك فهو مرخص وما فيه خوف الهلاك فهو مبيح مطلق بل موجب فنذكر جملة ذلك فنقول اما المرض فالمرخص منه هو الذى يخاف أن يزداد بالصوم واليه وقعت الاشارة فى الجامع الصغير فانه قال فى رجل خاف ان لم يفطر تزداد عيناه وجعا أو حماه شدة أفطر وذكر الكرخى فى مختصره ان المرض الذى يبيح الافطار هو ما يخاف منه الموت أو زيادة العلة كائنا ما كانت العلة وروى عن أبى حنيفة انه ان كان بحال يباح له اداء صلاة الفرض قاعدا فلا بأس بأن يفطر والمبيح المطلق بل الموجب هو الذى يخاف منه الهلاك لان فيه القاء النفس الى التهلكة لا لاقامة حق الله تعالى وهو الوجوب والوجوب لا يبقى فى هذه الحالة وانه حرام فكان الافطار مباحا بل واجبا وأما السفر فالمرخص منه هو مطلق السفر المقدر والاصل فيهما قوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر أى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فافطر بعذر المرض والسفر فعدة من أيام أخر دل ان المرض والسفر سبب الرخصة ثم السفر والمرض وان أطلق ذكرهما فى الآية فالمراد منهما المقيد لان مطلق السفر ليس بسبب الرخصة لان حقيقة السفر هو الخروج عن الوطن أو الظهور وذا يحصل بالخروج الى الضيعة ولا تتعلق به الرخصة فعلم ان المرخص سفر مقدر بتقدير معلوم وهو الخروج عن الوطن على قصد مسيرة ثلاثة أيام فصاعدا عندنا وعند الشافعى يوم وليلة وقد مضى الكلام فى تقديره فى كتاب الصلاة وكذا مطلق المرض ليس بسبب للرخصة لان الرخصة بسبب المرض والسفر لمعنى المشقة بالصوم تيسيرا لهما وتخفيفا عليهما على ما قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ومن الامراض ما ينفعه الصوم ويخفه ويكون الصوم على المريض أسهل من الاكل بل الاكل يضره ويشتد عليه ومن التعبد الترخص بما يسهل على المريض تحصيله والتضييق بما يشتد عليه وفى الآية دلالة وجوب القضاء على من أفطر بغير عذر لانه لما وجب القضاء على المريض والمسافر مع انهما أفطرا بسبب العذر المبيح للافطار فلان يجب على غير ذى العذر أولى وسواء كان السفر سفر طاعة أو مباح أو معصية عندنا وعند الشافعى سفر المعصية لا يفيد الرخصة والمسئلة مضت فى كتاب الصلاة والله أعلم وسواء سافر قبل دخول شهر رمضان أو بعده ان له أن يترخص فيفطر عند عامة الصحابة وعن على وابن عباس رضى الله عنهما انه اذا أهل فى المصر ثم سافر لا يجوز له أن يفطر وجه قولهما انه لما استهل فى الحضر

لزمه صوم الاقامة وهو صوم الشهر حتما فهو بالسفر يريد اسقاطه عن نفسه فلا يملك ذلك كاليوم الذى سافر فيه انه لايجوز له أن يفطر فيه لما بينا كذا هذا ولعامة الصحابة رضى الله عنهم قوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر جعل الله مطلق السفر سبب الرخصة ولان السفر انما كان سبب الرخصة لمكان المشقة وانها توجد فى الحالين فتثبت الرخصة فى الحالين جميعا وأما وجه قولهما ان بالاهلال فى الحضر لزمه صوم الاقامة فنقول نعم اذا أقام أما اذا سافر يلزمه صوم السفر وهو أن يكون فيه رخصة الافطار لقوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فكان ما قلناه عملا بالآيتين فكان أولى بخلاف اليوم الذى سافر فيه لانه كان مقيما فى أول اليوم فدخل تحت خطاب المقيمين فى ذلك اليوم فلزمه اتمامه حتما فاما اليوم الثانى والثالث فهو مسافر فلا يدخل تحت خطاب المقيمين ولان من المشايخ من قال ان الجزء الأول من كل يوم سبب لوجوب صوم ذلك اليوم وهو كان مقيما فى أول الجزء فكان الجزء الأول سببا لوجوب صوم الاقامة وأما فى اليوم الثانى والثالث فهو مسافر فيه فكان الجزء الأول فى حقه سببا لوجوب صوم السفر فيثبت الوجوب مع رخصة الافطار ولو لم يترخص المسافر وصام رمضان جاز صومه وليس عليه القضاء فى عدة من أيام أخر وقال بعض الناس لايجوز صومه فى رمضان ولا يعتد به ويلزمه القضاء وحكى القدورى فيه اختلافا بين الصحابة فقال يجوز صومه فى قول أصحابنا وهو قول على وابن عباس وعائشة وعثمان بن أبى العاص الثقفى رضى الله عنهم وعند عمر وابن عمر وأبى هريرة رضى الله عنهم لايجوز وجه هذا القول ظاهر قوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر أمر المسافر بالصوم فى أيام أخر مطلقا سواء صام فى رمضان أو لم يصم اذ الافطار غير مذكور فى الآية فكان هذا من الله تعالى جعل وقت الصوم فى حق المسافر أياما أخر واذا صام فى رمضان فقد صام قبل وقته فلا يعتد به فى منع لزوم القضاء وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال من صام فى السفر فقد عصى أبا القاسم والمعصية مضادة للعبادة وروى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال الصائم فى السفر كالمفطر فى الحضر فقد حقق له حكم الافطار (ولنا) ما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صام فى السفر وروى انه أفطر وكذا روى عن الصحابة انهم صاموا فى السفر وروى انهم أفطروا حتى روى ان عليا رضى الله عنه أهل هلال رمضان وهو يسير الى نهروان فأصبح صائما ولان الله تعالى جعل المرض والسفر من الاعذار المرخصة للافطار تيسيرا وتخفيفا على أربابها وتوسيعا عليهم قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فلو تحتم عليهم الصوم فى غير السفر ولا يجوز فى السفر لكان فيه تعسير وتضييق عليهم وهذا يضاد موضوع الرخصة وينافى معنى التيسير فيؤدى الى التناقض فى وضع الشرع تعالى الله عن ذلك ولان السفر لما كان سبب الرخصة فلو وجب القضاء مع وجود الاداء لصار ما هو سبب الرخصة سبب زيادة فرض لم يكن فى حق غير صاحب العذر وهو القضاء مع وجود الاداء فيتناقض ولان جواز الصوم للمسافر فى رمضان مجمع عليه فان التابعين أجمعوا عليه بعد وقوع الاختلاف فيه بين الصحابة رضى الله عنهم والخلاف فى العصر الأول لا يمنع انعقاد الاجماع فى العصر الثانى بل الاجماع المتأخر يرفع الخلاف المتقدم عندنا على ما عرف فى أصول الفقه وبه تبين ان الافطار مضمر فى الآية وعليه اجماع أهل التفسير وتقديرها فمن كان منكم مريضا أو على سفر فأفطر فعدة من أيام أخر وعلى ذلك يجرى ذكر الرخص على انه ذكر الحظر فى القرآن قال الله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير الى قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه أى من اضطر فأكل لانه لا اثم يلحقه بنفس الاضطرار وقال تعالى وأتموا الحج والعمرة لله فان أحصرتم فما استيسر من الهدى أى فان أحصرتم فأحللتم فما استيسر من الهدى لانه معلوم انه على النسك من الحج ما لم يوجد الاحلال وقال الله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أى فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه فحلق ودفع الأذى عن رأسه ففدية من صيام ونظائره كثيرة فى القرآن والحديثان محمولان على ما اذا كان الصوم يجهده ويضعفه فاذا لم يفطر فى السفر فى هذه الحالة صار كالذى أفطر فى الحضر لانه يجب عليه الافطار فى هذه الحالة لما فى الصوم

فى هذه الحالة من القاء النفس الى التهلكة وانه حرام ثم الصوم فى السفر أفضل من الافطار عندنا اذا لم يجهده الصوم
ولم يضعفه وقال الشافعى الافطار أفضل بناء على أن الصوم فى السفر عندنا عزيمة والافطار رخصة وعند الشافعى
على العكس من ذلك وذكر القدورى فى المسئلة اختلاف الصحابة فقال روى عن حذيفة وعائشة وعروة بن الزبير
مثل مذهبنا وروى عن ابن عباس رضى الله عنهما مثل مذهبه واحتج بما روينا من الحديثين فى المسئلة الاولى ولنا
قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم الى قوله تعالى ولتكملوا العدة
والاستدلال بالآية من وجوه أحدهما انه أخبر أن الصيام مكتوب على المؤمنين عاما أى مفروض اذ الكتابة هى
الفرض لغة والثانى انه أمر بالقضاء عند الافطار بقوله عز وجل فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام
أخر والأمر بالقضاء عند الافطار دليل الفرضية من وجهين أحدهما أن القضاء لا يجب فى الآداب وانما يجب
فى الفرائض والثانى أن القضاء بدل عن الأداء فيدل على وجوب الأصل والثالث أن الله تعالى من علينا باباحة
الافطار بعذر المرض والسفر بقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر أى يريد الاذن لكم بالافطار للعذر
ولو لم يكن الصوم فرضا لم يكن للامتنان باباحة الفطر معنى لأن الفطر مباح فى صوم النفل بالامتناع عنه والرابع
أنه قال ولتكملوا العدة شرط اكمال العدة فى القضاء وهو دليل لزوم حفظ المتروك لئلا يدخل التقصير فى القضاء
وانما يكون ذلك فى الفرائض وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال من كانت له حمولة تأوى الى سبع فليصم
رمضان حيث أدركه أمر المسافر بصوم رمضان اذا لم يجهده الصوم فثبت بهذه الدلائل أن صوم رمضان فرض
على المسافر الا أنه رخص له الافطار وأثر الرخصة فى سقوط المأثم لا فى سقوط الوجوب فكان وجوب الصوم عليه
هو الحكم الاصلى وهو معنى العزيمة وروى عن أنس رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال المسافر ان
أفطر فرخصة وان يصم فهو أفضل وهذا نص فى الباب لا يحتمل التأويل وما ذكرنا من الدلائل فى هذه المسئلة
حجة فى المسئلة الاولى لأنها تدل على وجوب الصوم على المسافر فى رمضان وما لا يعتد به لا يجب والجواب عن
تعلقه بالحديثين ما ذكرناه فى المسئلة الاولى انهما يحملان على حال خوف التلف على نفسه لو صام عملا بالدلائل
أجمع بقدر الامكان وهذا الذى ذكرنا من وجوب الصوم على المسافر فى رمضان قول عامة مشايخنا وعند
بعضهم لا وجوب على المسافر فى رمضان والافطار مباح مطلق لانه ثبت رخصة وتيسيرا عليه ومعنى الرخصة وهو
التيسير والسهولة فى الاباحة المطلقة أكمل لما فيه من سقوط الحظر والمؤاخذة جميعا الا أنه اذا ترك الترخص واشتغل
بالعزيمة يعود حكم العزيمة لكن مع هذا الصوم فى حقه أفضل من الافطار لما روينا من حديث أنس رضى الله
عنه وأما المبيح المطلق من السفر فما فيه خوف الهلاك بسبب الصوم والافطار فى مثله واجب فضلا عن الاباحة
لما ذكرنا فى المرض وأما الاكراه على افطار صوم شهر رمضان بالقتل فى حق الصحيح المقيم فرخص والصوم
أفضل حتى لو امتنع من الافطار حتى قتل يثاب عليه لان الوجوب ثابت حالة الاكراه وأثر الرخصة فى الاكراه فى
سقوط المأثم بالترك لا فى سقوط الوجوب بل بقى الوجوب ثابتا والترك حراما واذا كان الصوم واجبا حالة الاكراه
والافطار حراما كان حق الله تعالى قائما فهو بالامتناع بذل نفسه لاقامة حق الله تعالى طلبا لمرضاته فكان مجاهدا
فى دينه فيثاب عليه وأما فى حق المريض والمسافر فالاكراه مبيح مطلق فى حقهما بل موجب والافضل هو الافطار
بل يجب عليه ذلك ولا يسعه أن لا يفطر حتى لو امتنع من ذلك فقتل يأثم ووجه الفرق ان فى الصحيح المقيم
الوجوب كان ثابتا قبل الاكراه من غير رخصة الترك أصلا فاذا جاء الاكراه وانه من أسباب الرخصة فكان أثره
فى اثبات رخصة الترك لا فى اسقاط الوجوب فكان الوجوب قائما فكان حق الله تعالى قائما فكان بالامتناع باذلا
نفسه لاقامة حق الله تعالى فكان أفضل كما فى الاكراه على اجراء كلمة الكفر والاكراه على اتلاف مال الغير فاما فى
المريض والمسافر فالوجوب مع رخصة الترك كان ثابتا قبل الاكراه فلا بد وان يكون للاكراه أثر آخر لم يكن ثابتا قبله
وليس ذلك الا اسقاط الوجوب رأسا واثبات الاباحة المطلقة فنزل منزلة الاكراه على أكل الميتة وهناك يباح له

الاكل بل يجب عليه كذا هنا والله أعلم واما حبل المرأة وارضاعها اذا خافتا الضرر بولدهما فرخص لقوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر وقد بينا أنه ليس المراد عين المرض فان المريض الذى لا يضره الصوم ليس له أن يفطر فكان ذكر المرض كناية عن أمر يضر الصوم معه وقد وجد ههنا فيدخلان تحت رخصة الافطار وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال يفطر المريض والحبلى اذا خافت أن تضع ولدها والمرضع اذا خافت الفساد على ولدها وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال ان الله وضع عن المسافر شطر الصلاة وعن الحبلى والمرضع الصيام وعليهما القضاء ولا فدية عليهما عندنا وقال الشافعى عليهما القضاء والفدية لكل يوم مد من حنطة والمسئلة مختلفة بين الصحابة والتابعين فروى عن على من الصحابة والحسن من التابعين انهما يقضيان ولا يفديان وبه أخذ أصحابنا وروى عن ابن عمر من الصحابة ومجاهد من التابعين انهما يقضيان ويفديان وبه أخذ الشافعى احتج بقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين والحامل والمرضع يطيقان الصوم فدخلتا تحت الآية فتجب عليهما الفدية ولنا قوله تعالى فمن كان منكم مريضا الآية أوجب على المريض القضاء فمن ضم اليه الفدية فقد زاد على النص فلا يجوز الا بدليل ولانه لما لم يوجب غيره دل انه كل حكم الحادثة لان تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز وقد ذكرنا أن المراد من المرض المذكور ليس صورة المرض بل معناه وقد وجد فى الحامل والمرضع اذا خافتا على ولدهما فيدخلان تحت الآية فكان تقدير قوله تعالى فمن كان منكم مريضا فمن كان منكم به معنى يضره الصوم أو على سفر فعدة من أيام أخر وأما قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فقد قيل فى بعض وجوه التأويل ان لا مضمرة فى الآية معناه وعلى الذين لا يطيقونه وانه جائز فى اللغة قال الله تعالى يبين الله لكم أن تضلوا أى لا تضلوا وفى بعض القراآت وعلى الذين يطوقونه ولا يطيقونه على أنه لا حجة له فى الآية لان فيها شرع الفداء مع الصوم على سبيل التخيير دون الجمع بقوله تعالى وان تصوموا خير لكم وقد نسخ ذلك بوجوب صوم شهر رمضان حتما بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وعنده يجب الصوم والفداء جميعا دل أنه لا حجة له فيها ولان الفدية لو وجبت انما تجب جبرا للفائت ومعنى الجبر يحصل بالقضاء ولهذا لم تجب على المريض والمسافر وأما الجوع والعطش الشديد الذى يخاف منه الهلاك فمبيح مطلق بمنزلة المرض الذى يخاف منه الهلاك بسبب الصوم لما ذكرنا وكذا كبر السن حتى يباح للشيخ الفانى أن يفطر فى شهر رمضان لانه عاجز عن الصوم وعليه الفدية عند عامة العلماء وقال مالك لا فدية عليه وجه قوله ان الله تعالى أوجب الفدية على المطيق للصوم بقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين وهو لا يطيق الصوم فلا تلزمه الفدية وما قاله مالك خلاف اجماع السلف فان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أوجبوا الفدية على الشيخ الفانى فكان ذلك اجماعا منهم على أن المراد من الآية الشيخ الفانى اما على اضمار حرف لا فى الآية على ما بينا واما على اضمار كانوا أى وعلى الذين كانوا يطيقونه أى الصوم ثم عجزوا عنه فدية طعام مسكين والله أعلم ولان الصوم لما فاته مست الحاجة الى الجابر وتعذر جبره بالصوم فيجبر بالفدية وتجعل الفدية مثلا للصوم شرعا فى هذه الحالة للضرورة كالقيمة فى ضمان المتلفات ومقدار الفدية مقدار صدقة الفطر وهو ان يطعم عن كل يوم مسكينا مقدار ما يطعم فى صدقة الفطر وقد ذكرنا ذلك فى صدقة الفطر وذكرنا الاختلاف فيه ثم هذه الاعذار كما ترخص او تبيح الفطر فى شهر رمضان ترخص او تبيح فى المنذور فى وقت بعينه حتى لو جاء وقت الصوم وهو مريض مرضا لا يستطيع معه الصوم أو يستطيع مع ضرر أفطر وقضى وأما الذى يخص البعض دون البعض فاما صوم رمضان فيتعلق بفساده حكمان احدهما وجوب القضاء والثانى وجوب الكفارة أما وجوب القضاء فانه يثبت بمطلق الافساد سواء كان صورة ومعنى أو صورة لا معنى أو معنى لا صورة وسواء كان عمدا أو خطأ وسواء كان بعذر أو بغير عذر لان القضاء يجب جبرا للفائت فيستدعى فوات الصوم لا غير والفوات يحصل بمطلق الافساد فتقع الحاجة الى الجبر بالقضاء ليقوم مقام الفائت فينجبر الفوات معنى واما وجوب الكفارة فيتعلق بافساد مخصوص وهو الافطار الكامل بوجود الاكل أو الشرب أو الجماع صورة ومعنى متعمدا من غير عذر

مبيح ولامرخص ولاشبهة الاباحة ونعنى بصورة الاكل والشرب ومعناهما ايصال مايقصد به التغذي أو التداوى الى جوفه من الفم لان به يحصل قضاء شهوة البطن على سبيل الكمال ونعنى بصورة الجماع ومعناه ايلاج الفرج فى القبل لأن كمال قضاء شهوة الفرج لايحصل الا به ولا خلاف فى وجوب الكفارة على الرجل بالجماع والاصل فيه حديث الاعرابى وهو ماروى ان اعرابيا جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال يارسول الله هلكت وأهلكت فقال ماذا صنعت قال واقعت امرأتى فى نهار رمضان متعمدا وأنا صائم فقال أعتق رقبة وفى بعض الروايات قال له من غير عذر ولا سفر قال نعم فقال أعتق رقبة واما المرأة فكذلك يجب عليها عندنا اذا كانت مطاوعة وللشافعى قولان فى قول لايجب عليها أصلا وفى قول يجب عليها و يتحملها الرجل وجه قوله الاول أن وجوب الكفارة عرف نصا بخلاف القياس لما نذكر والنص ورد فى الرجل دون المرأة وكذا ورد بالوجوب بالوطء وانه لايتصور من المرأة فانها موطوءة وليست بواطئة فبقى الحكم فيها على أصل القياس وجه قوله الثانى أن الكفارة انما وجبت عليها بسبب فعل الرجل فوجب عليه التحمل كثمن ماء الاغتسال ولنا أن النص وان ورد فى الرجل لكنه معلول بمعنى يوجد فيهما وهو افساد صوم رمضان بافطار كامل حرام محض متعمدا فتجب الكفارة عليها بدلالة النص و به تبين انه لاسبيل الي التحمل لان الكفارة انما وجبت عليها بفعلها وهو افساد الصوم و يجب مع الكفارة القضاء عند عامة العلماء وقال الاوزاعى ان كفر بالصوم فلا قضاء عليه وزعم أن الصومين يتداخلان وهذا غير سديد لان صوم الشهرين يجب تكفيرا زجرا عن جناية الافساد اورفعا لذنب الافساد وصوم القضاء يجب جبرا للفائت فكل واحد منهما شرع لغير ماشرع له الآخر فلا يسقط صوم القضاء بصوم شهرين كما لا يسقط بالاعتاق وقد روى عن أبى هريرة أن النبى صلى الله عليه وسلم أمر الذى واقع امرأته ان يصوم يوما ولو جامع فى الموضع المكروه فعليه الكفارة فى قول أبى يوسف ومحمد لانه يجب به الحد فلان تجب به الكفارة أولى وعن أبى حنيفة روايتان روى الحسن عنه أنه لا كفارة عليه وروى أبو يوسف عنه اذا توارت الحشفة وجب الغسل أنزل أولم ينزل وعليه القضاء والكفارة وجه رواية الحسن انه لايتعلق به وجوب الحد فلا يتعلق به وجوب الكفارة والجامع أن كل واحد منهما شرع للزجر والحاجة الى الزجر فيما يغلب وجوده وهذا يندر ولان المحل مكروه فاشبه وطء الميتة وجه رواية أبى يوسف ان وجوب الكفارة يعتمد افساد الصوم بافطار كامل وقد وجد لوجود الجماع صورة ومعنى ولو أكل أو شرب مايصلح به البدن اما على وجه التغذى أو التداوى متعمدا فعليه القضاء والكفارة عندنا وقال الشافعى لا كفارة عليه وجه قوله ان وجوب الكفارة ثبت معدولا به عن القياس لان وجوبها لرفع الذنب والتوبة كافية لرفع الذنب ولان الكفارة من باب المقادير والقياس لايهتدى الى تعيين المقادير وانما عرف وجوبها بالنص والنص ورد فى الجماع والأكل والشرب ليسا فى معناه لان الجماع أشد حرمة منهما حتى يتعلق به وجوب الحد دونهما فالنص الوارد فى الجماع لايكون واردا فى الاكل والشرب فيقتصر على مورد النص ولنا ماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال من أفطر فى رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر وعلى المظاهر الكفارة بنص الكتاب فكذا على المفطر متعمدا ولنا أيضا الاستدلال بالمواقعة والقياس عليها اما الاستدلال بها فهو ان الكفارة فى المواقعة وجبت لكونها افسادا لصوم رمضان من غير عذر ولا سفر على مانطق به الحديث والاكل والشرب افساد لصوم رمضان متعمدا من غير عذر ولا سفر فكان ايجاب الكفارة هناك ايجابا ههنا دلالة والدليل على ان الوجوب فى المواقعة لما ذكرنا وجهان أحدهما مجمل والآخر مفسر أما المجمل فالاستدلال بحديث الاعرابى ووجهه ماذكرناه فى الخلافيات واما المفسر فلان افساد صوم رمضان ذنب ورفع الذنب واجب عقلا وشرعا لكونه قبيحا والكفارة تصلح رافعة له لانها حسنة وقد جاء الشرع بكون الحسنات من التوبة والايمان والاعمال الصالحات رافعة للسيئات الا ان الذنوب مختلفة المقادير وكذا الروافع لها لا يعلم مقاديرها الا الشارع للاحكام وهو الله تعالى فنى ورد

الشرع فى ذنب خاص بايجاب رافع خاص ووجد مثل ذلك الذنب فى موضع آخر كان ذلك ايجابا لذلك الرافع فيه
ويكون الحكم فيه ثابتا بالنص لا بالتعليل والقياس والله أعلم وجه القياس على المواقعة فهو ان الكفارة هنالك
وجبت للزجر عن افساد صوم رمضان صيانة له فى الوقت الشريف لانها تصلح زاجرة والحاجة مست الى الزاجر اما
الصلاحية فلان من تأمل انه لو أفطر يوما من رمضان لزمه اعتاق رقبة فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين فان لم
يستطع فاطعام ستين مسكينا الا متنع منه واما الحاجة الى الزجر فلوجود الداعى الطبعى الى الاكل والشرب والجماع
وهو شهوة الاكل والشرب والجماع وهذا فى الاكل والشرب أكثر لان الجوع والعطش يقلل الشهوة فكانت
الحاجة الى الزجر عن الاكل والشرب أكثر فكان شرع الزاجر هنالك شرعا ههنا من طريق الاولى وعلى هذه
الطريقة يمنع عدم جواز ايجاب الكفارة بالقياس لان الدلائل المقتضية لكون القياس حجة لا يفصل بين
الكفارة وغيرها ولو أكل ما لا يتغذى به ولا يتداوى كالحصاة والنواة والتراب وغيرها فعليه القضاء ولا كفارة عليه
عند عامة العلماء وقال مالك عليه الكفارة لانه وجد الافطار من غير عذر ولنا ان هذا افطار صورة لا معنى لان معنى
الصوم وهو الكف عن الاكل والشرب الذى هو وسيلة الى العواقب الحميدة قائم وانما الفائت صورة الصوم الا انا
ألحقنا الصورة بالحقيقة وحكمنا بفساد الصوم احتياطا ولو بلع جوزة صحيحة يابسة أو لوزة يابسة فعليه القضاء ولا
كفارة عليه لوجود الاكل صورة لا معنى لانه لا يعتاد أكله على هذا الوجه فاشبه أكل الحصا ولو مضغ الجوزة أو
اللوزة اليابسة حتى يصل المضغ الى جوفها حتى ابتلعه فعليه القضاء والكفارة كذا روى ابن سماعة عن أبى يوسف
لانه أكل لبها الا انه ضم اليها ما لا يؤكل عادة وذكر القاضى فى شرحه مختصر الطحاوى انه لو أكل لوزة صغيرة فعليه
القضاء والكفارة وقوله فى اللوزة محمول على اللوزة الرطبة لانها مأكولة كلها كالخوخة ولو أكل جوزة رطبة فعليه
القضاء ولا كفارة عليه لانه لا يؤكل عادة ولا يحصل به التغذى والتداوى ولو أكل عجينا أو دقيقا فعليه القضاء
ولا كفارة عليه لانه لا يقصد بهما التغذى ولا التداوى فلا يفوت معنى الصوم وذكر فى الفتاوى رواية عن محمد انه
فرق بين الدقيق والعجين فقال فى الدقيق القضاء والكفارة وفى العجين القضاء دون الكفارة ولو قضم حنطة فعليه
القضاء والكفارة كذا روى الحسن عن أبى حنيفة لان هذا مما يقصد بالاكل ولو ابتلع اهليلجة روى ابن رستم عن محمد
أن عليه القضاء ولا كفارة لانه لا يتداوى بها على هذه الصفة وروى هشام عنه ان عليه الكفارة قال الكرخى وهذا
أقيس عندى لانه يتداوى بها على هذه الصفة وهكذا روى ابن سماعة عن محمد وكذا ذكر القاضى فى شرحه مختصر
الطحاوى ان عليه الكفارة ولو أكل طينا فعليه القضاء ولا كفارة لما قلنا الا أن يكون أرمينا فعليه القضاء والكفارة
وكذا روى ابن رستم عن محمد قال محمد لانه بمنزلة الغار يقون أى يتداوى به قال ابن رستم فقلت له هذا الطين الذى
بقلى يأكله الناس قال لا أدرى ما هذا فكانه لم يعلم انه يتداوى به أولا ولو أكل ورق الشجر فان كان مما يؤكل عادة
فعليه القضاء والكفارة وان كان مما لا يؤكل فعليه القضاء ولا كفارة عليه ولو أكل مسكا أو غالية أو زعفران فعليه
القضاء والكفارة لان هذا يؤكل ويتداوى به وروى عن محمد فيمن تناول سمسمة قال فطرته ولم يذكر ان عليه الكفارة
أولا واختلف المشايخ فيه قال محمد بن مقاتل الرازى عليه القضاء والكفارة وقال أبو القاسم الصفار عليه القضاء
ولا كفارة عليه وقد ذكرنا ان السمسمة لو كانت بين أسنانه فابتلعها انه لا يفسد لانه لا يمكن التحرز عنه وروى عن
أبى يوسف فيمن امتص سكرة بفيه فى رمضان متعمدا حتى دخل الماء حلقه عليه القضاء والكفارة لان السكر
هكذا يؤكل ولو مص اهليلجة فدخل الماء حلقه قال لا يفسد صومه ذكره فى الفتاوى ولو خرج من بين أسنانه دم
فدخل حلقه أو ابتلعه فان كانت الغلبة للدم فسد صومه وعليه القضاء ولا كفارة عليه وان كانت الغلبة للبزاق فلا
شئ عليه وان كانا سواء فالقياس ان لا يفسد وفى الاستحسان يفسد احتياطا ولو أخرج البزاق من فيه ثم ابتلعه فعليه
القضاء ولا كفارة عليه وكذا اذا ابتلع بزاق غيره لان هذا مما يعاف منه حتى لو ابتلع لعاب حبيبه أو صديقه ذكر الشيخ
الامام الزاهد شمس الائمة الحلوانى ان عليه القضاء والكفارة لان الحبيب لا يعاف ريق حبيبه أو صديقه ولو أكل

لحما قديدا فعليه القضاء والكفارة لانه يؤكل في الجملة ولو أكل شحما قديدا اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا كفارة عليه لانه لا يؤكل وقال الفقيه أبو الليث ان عليه القضاء والكفارة كما في اللحم لانه يؤكل في الجملة كاللحم القديد ولو أكل ميتة فان كانت قد انتنت ودودت فعليه القضاء ولا كفارة عليه وان كانت غير ذلك فعليه القضاء والكفارة ولو اولج ولم ينزل فعليه القضاء والكفارة لوجود الجماع صورة ومعنى اذ الجماع هو الايلاج فاما الانزال ففراغ من الجماع فلا يعتبر ولو أنزل فيما دون الفرج فعليه القضاء ولا كفارة عليه لقصور في الجماع لوجوده معنى لا صورة وكذلك اذا وطئ بهيمة فانزل لقصور في قضاء الشهوة لسعة المحل ونبوة الطمع ولو أخذ لقمة من الخبز ليأكلها وهو ناس فلما مضغها تذكر انه صائم فابتلعها وهو ذاكر ذكر في عيون المسائل ان في هذه المسئلة أربعة أقوال للمتأخرين قال بعضهم لا كفارة عليه وقال بعضهم عليه الكفارة وقال بعضهم ان ابتلعها قبل أن يخرجها فلا كفارة عليه فان أخرجها من فيه ثم أعادها فابتلعها فعليه الكفارة وقال بعضهم ان ابتلعها قبل أن يخرجها فعليه الكفارة وان أخرجها من فيه ثم أعادها فلا كفارة عليه قال الفقيه أبو الليث هذا القول أصح لانه لما أخرجها صار بحال يعاف منها وما دامت في فيه فانه يتلذذ بها ولو تسحر على ظن ان الفجر لم يطلع فاذا هو طالع أو أفطر على ظن ان الشمس قد غربت فاذا هي لم تغرب فعليه القضاء ولا كفارة عليه لانه لم يفطر متعمدا بل خاطئا ألا ترى انه لا اثم عليه ولو أصبح صائما في سفره ثم أفطر متعمدا فلا كفارة عليه لان السبب المبيح من حيث الصورة قائم وهو السفر فاورث شبهة وهذه الكفارة لا تجب مع الشبهة والأصل فيه ان الشبهة اذا استندت الى صورة دليل فان لم يكن دليلا في الحقيقة بل من حيث الظاهر اعتبرت في منع وجوب الكفارة والا فلا وقد وجدت ههنا وهي صورة السفر لانه مرخص أو مبيح في الجملة ولو أكل أو شرب أو جامع ناسيا أو ذرعه القيء فظن ان ذلك يفطره فأكل بعد ذلك متعمدا فعليه القضاء ولا كفارة عليه لان الشبهة ههنا استندت الى ما هو دليل في الظاهر لوجود المضاد للصوم في الظاهر وهو الاكل والشرب والجماع حتى قال مالك بفساد الصوم بالاكل ناسيا وقال أبو حنيفة لولا قول الناس لقلت له يقضي وكذا القيء لانه لا يخلو عن عود بعضه من الفم الى الجوف فكانت الشبهة في موضع الاشتباه فاعتبرت قال محمد الا أن يكون بلغه أي بلغه الخبر ان اكل الناسي والقيء لا يفطران فتجب الكفارة لانه ظن في غير موضع الاشتباه فلا يعتبر وروى الحسن عن أبي حنيفة انه لا كفارة عليه سواء بلغه الخبر وعلم أن صومه لم يفسد أو لم يبلغه ولم يعلم فان احتجم فظن ان ذلك يفطره فاكل بعد ذلك متعمدا ان استفتى فقيها فافتاه بانه قد أفطر فلا كفارة عليه لان العامي يلزمه تقليد العالم فكانت الشبهة مستندة الى صورة دليل وان بلغه خبر الحجامة وهو المروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أفطر الحاجم والمحجوم روى الحسن عن أبي حنيفة أنه لا كفارة عليه لان ظاهر الحديث واجب العمل به في الاصل فاورث شبهة وروي عن أبي يوسف انه تجب عليه الكفارة لان الواجب على العامي الاستفتاء من المفتي لا العمل بظواهر الاحاديث لان الحديث قد يكون منسوخا وقد يكون ظاهره متروكا فلا يصير ذلك شبهة وان لم يستفت فقيها ولا بلغه الخبر فعليه القضاء والكفارة لان الحجامة لا تنافي ركن الصوم في الظاهر وهو الامساك عن الاكل والشرب والجماع فلم تكن هذه الشبهة مستندة الى دليل أصلا ولو لمس امرأة بشهوة أو قبلها أو ضاجعها ولم ينزل فظن ان ذلك يفطره فأكل بعد ذلك متعمدا فعليه الكفارة لان ذلك لا ينافي ركن الصوم في الظاهر فكان ظنه في غير موضعه فكان ملحقا بالعدم الا اذا تأول حديثا أو استفتى فقيها فافطر على ذلك فلا كفارة عليه وان أخطأ الفقيه ولم يثبت الحديث لان ظاهر الحديث والفتوى يصير شبهة ولو اغتاب انسانا فظن ان ذلك يفطره ثم أكل بعد ذلك متعمدا فعليه الكفارة وان استفتى فقيها أو تأول حديثا لانه لا يعتد بفتوى الفقيه ولا بتأويله الحديث ههنا لان ذلك مما لا يشتبه على من له سمة من الفقه وهو لا يخفى على احد ان ليس المراد من المروي الغيبة تفطر الصائم حقيقة الافطار فلم يصر ذلك شبهة وكذا لو دهن شاربه فظن ان ذلك يفطره فأكل بعد ذلك متعمدا فعليه الكفارة وان استفتى فقيها أو تأول حديثا لما قلنا والله أعلم ولو أفطر وهو مقيم فوجبت عليه الكفارة ثم سافر في يومه ذلك

لم تسقط عنه الكفارة ولو مرض في يومه ذلك مرضا يرخص الافطار أو يبيحه تسقط عنه الكفارة ووجه الفرق ان في المرض معنى يوجب تغيير الطبيعة عن الصحة الى الفساد وذلك المعنى يحدث في الباطن ثم يظهر أثره في الظاهر فلما مرض في ذلك اليوم علم أنه كان موجودا وقت الافطار لكنه لم يظهر أثره في الظاهر فكان المرخص أو المبيح موجودا وقت الافطار فمنع انعقاد الافطار موجبا للكفارة أو وجود أصله أورث شبهة في الوجوب وهذه الكفارة لا تجب مع الشبهة وهذا المعنى لا يتحقق في السفر لانه اسم للخروج والانتقال من مكان الى مكان وانه يوجد مقصورا على حال وجوده فلم يكن المرخص أو المبيح موجودا وقت الافطار فلا يؤثر في وجوبها وكذلك اذا أفطرت المرأة ثم حاضت في ذلك اليوم اونفست سقطت عنها الكفارة لان الحيض دم مجتمع في الرحم يخرج شيأ فشيأ فكان موجودا وقت الافطار لكنه لم يبرز فمنع وجوب الكفارة ولو سافر في ذلك اليوم مكرها لا تسقط عنه الكفارة عند أبي يوسف وعند زفر تسقط والصحيح قول أبي يوسف لما ذكرنا أن المرخص أو المبيح وجد مقصورا على الحال فلا يؤثر في الماضي ولو جرح نفسه فمرض مرضا شديدا مرخصا للافطار أو مبيحا اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يسقط وقال بعضهم لا يسقط وهو الصحيح لأن المرض ههنا حدث من الجرح وانها وجدت مقصورة على الحال فكان المرض مقصورا على حال حدوثه فلا يؤثر في الزمان الماضي والله أعلم ومن أصبح في رمضان لا ينوي الصوم فأكل أو شرب او جامع عليه قضاء ذلك اليوم ولا كفارة عليه عند أصحابنا الثلاثة وعند زفر عليه الكفارة بناء على أن صوم رمضان يتأدى بدون النية عنده فوجد افساد صوم رمضان بشرائطه وعندنا لا يتأدى فلم يوجد الصوم فاستحال الافساد وروى عن أبي يوسف ان أكل قبل الزوال فعليه القضاء والكفارة وان أكل بعد الزوال فلا كفارة عليه كذا ذكر القدوري الخلاف بين أبي حنيفة ومحمد وبين أبي يوسف في شرحه مختصر الكرخي وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي الخلاف بين أبي حنيفة و بين صاحبيه وجه قول من فصل بين ما قبل الزوال أو بعده أن الامساك قبل الزوال كان بفرض أن يصير صوما قبل الأكل والشرب والجماع لجواز أن ينوي فاذا أكل فقد أبطل الفرضية وأخرجه من أن يصير صوما فكان افسادا للصوم معنى بخلاف ما بعد الزوال لأن الأكل بعد الزوال لم يقع ابطالا للفرضية لبطلانها قبل الأكل وروى الحسن عن أبي حنيفة فيمن أصبح لا ينوي صوما ثم نوى قبل الزوال ثم جامع في بقية يومه فلا كفارة عليه وروى عن أبي يوسف أن عليه الكفارة وجه قوله أن صوم رمضان يتأدى بنية من النهار قبل الزوال عند أصحابنا فكانت النية من النهار والليل سواء وجه ظاهر الرواية أنه لو جامع في أول النهار لا كفارة عليه فكذا اذا جامع في آخره لأن اليوم في كونه محلا للصوم لا يتجزأ أو يوجب ذلك شبهة في آخر اليوم وهذه الكفارة لا تجب مع الشبهة وذكر في المنتقى فيمن أصبح ينوي الفطر ثم عزم على الصوم ثم أكل متعمدا أنه لا كفارة عليه عند أبي حنيفة وعند أبي يوسف عليه الكفارة والكلام من الجانبين على نحو ما ذكرنا ولو جامع في رمضان متعمدا مرارا بأن جامع في يوم ثم جامع في اليوم الثاني ثم في الثالث ولم يكفر فعليه لجميع ذلك كله كفارة واحدة عندنا وعند الشافعي عليه لكل يوم كفارة ولو جامع في يوم ثم كفر ثم جامع في يوم آخر فعليه كفارة أخرى في ظاهر الرواية وروى زفر عن أبي حنيفة أنه ليس عليه كفارة أخرى ولو جامع في رمضانين ولم يكفر للاول فعليه لكل جماع كفارة في ظاهر الرواية وذكر محمد في الكيسانيات أن عليه كفارة واحدة وكذا حكى الطحاوي عن أبي حنيفة وجه قول الشافعي أنه تكرر سبب وجوب الكفارة وهو الجماع عنده وافساد الصوم عندنا والحكم يتكرر بتكرر سببه وهو الأصل الا في موضع فيه ضرورة كما في العقوبات البدنية وهي الحدود لما في التكرر من خوف الهلاك ولم يوجد ههنا فيتكرر الوجوب ولهذا تكرر في سائر الكفارات وهي كفارة القتل واليمين والظهار ولنا حديث الاعرابي أنه لما قال واقعت امرأتي أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم باعتاق رقبة واحدة بقوله اعتق رقبة وان كان قوله واقعت يحتمل المرة والتكرار ولم يستفسر فدل أن الحكم لا يختلف بالمرة والتكرار ولأن معنى الزجر لازم في هذه الكفارة أعني كفارة الافطار بدليل اختصاص وجوبها بالعمد المخصوص في الجناية الخالصة الخالية عن

الشبهة بخلاف سائر الكفارات والزجر يحصل بكفارة واحدة بخلاف ما اذا جامع فكفر ثم جامع لأنه لما جامع بعد ما كفر علم أن الزجر لم يحصل بالاول ولو أفطر في يوم فاعتق ثم أفطر في اليوم الثانى فأعتق ثم أفطر في اليوم الثالث فاعتق ثم استحقت الرقبة الاولى فلا شئ عليه لأن الثانية تجزئ عن الاولى وكذا لو استحقت الثانية لان الثالثة تجزئ عن الثانية ولو استحقت الثالثة فعليه اعتاق رقبة واحدة لأن ما تقدم لا يجزئ عما تأخر ولو استحقت الثانية أيضا فعليه اعتاق رقبة واحدة لليوم الثانى والثالث ولو استحقت الأولى أيضا فعليه كفارة واحدة لأن الاعتاق بالاستحقاق يلتحق بالعدم وجعل كانه لم يكن وقد أفطر في ثلاثة أيام ولم يكفر لشئ منها فتكفيه كفارة واحدة ولو استحقت الاولي والثالثة دون الثانية أعتق رقبة واحدة لليوم الثالث لأن الثانية اجزأت عن الأولى والاصل في هذا الجنس أن الاعتاق الثانى يجزئ عما قبله ولا يجزئ عما بعده وأما صيام غير رمضان فلا يتعلق بافساد شئ منه وجوب الكفارة لأن وجوب الكفارة بافساد صوم رمضان عرف بالتوقيف وانه صوم شريف في وقت شريف لا يوازيهما غيرهما من الصيام والاوقات في الشرف والحرمة فلا يلحق به في وجوب الكفارة وأما وجوب القضاء فأما الصيام المفروض فان كان الصوم متتابعا كصوم الكفارة والمنذور متتابعا فعليه الاستقبال لفوات الشرائط وهو التتابع ولو لم يكن متتابعا كصوم قضاء رمضان والنذر المطلق عن الوقت والنذر في وقت بعينه فحكمه أن لا يعتد به عما عليه ويلتحق بالعدم وعليه ما كان قبل ذلك في قضاء رمضان والنذر المطلق وفي المنذور في وقت بعينه عليه قضاء ما فسد وأما صوم التطوع فعليه قضاؤه عندنا خلافا للشافعى وقد روى عن عائشة رضى الله عنها انها قالت أصبحت أنا وحفصة صائمتين متطوعتين فأهدى الينا حيس فأكلنا منه فسألت حفصة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اقضيا يوما مكانه والكلام في وجوب القضاء مبنى على الكلام في وجوب المضى وقد ذكرناه في كتاب الصلاة واختلف أصحابنا في الصوم المظنون اذا أفسده بان شرع في صوم أو صلاة على ظن أنه عليه ثم تبين أنه ليس عليه فأفطر متعمدا قال أصحابنا الثلاثة لا قضاء عليه لكن الافضل أن يمضى فيه وقال زفر عليه القضاء وحكى الطحاوى عن أبى حنيفة فيمن شرع في صلاة يظن انها عليه مثل قول زفر وعلى هذا الخلاف اذا شرع في صوم الكفارة ثم أيسر في خلاله فأفطر متعمدا وجه قول زفر انه لما تبين أنه ليس عليه تبين أنه شرع في النفل ولهذا ندب الى المضى فيه والشروع في النفل ملزم على أصل أصحابنا فيلزمه المضى فيه ويلزمه القضاء اذا أفسد كما لو شرع في النفل ابتداء ولهذا كان الشروع في الحج المظنون ملزما كذا الصوم ولنا أنه شرع مسقطا لا موجبا فلا يجب عليه المضى ودليل ذلك أنه قصد بالشروع اسقاط ما في ذمته فاذا تبين أنه ليس في ذمته شئ من ذلك لم يصح قصدا والشروع في العبادة لا يصح من غير قصد الا أنه استحب له أن يمضى فيه لشروعه في العبادة في زعمه وتشبهه بالشارع في العبادة فيثاب عليه كما يثاب المتشبه بالصائمين بامساك بقية يومه اذا أفطر بعذر والاشتباه مما يكثر وجوده في باب الصوم فلو أوجبنا عليه القضاء لوقع في الحرج بخلاف الحج فان وقوع الشك والاشتباه في باب الحج نادر غاية الندرة فكان ملحقا بالعدم فلا يكون في ايجاب القضاء عليه حرج والله أعلم

﴿فصل﴾ وأما حكم الصوم المؤقت اذا فات عن وقته فالصوم المؤقت نوعان صوم رمضان والمنذور في وقت بعينه أما صوم رمضان فيتعلق بفواته أحكام ثلاثة وجوب امساك بقية اليوم تشبها بالصائمين في حال ووجوب القضاء في حال ووجوب الفداء في حال أما وجوب الامساك تشبها بالصائمين فكل من كان له عذر في صوم رمضان في أول النهار مانع من الوجوب أو مبيح للفطر ثم زال عذره وصار بحال لو كان عليه في أول النهار لوجب عليه الصوم ولا يباح له الفطر كالصبى اذا بلغ في بعض النهار وأسلم الكافر وأفاق المجنون وطهرت الحائض وقدم المسافر مع قيام الاهلية يجب عليه امساك بقية اليوم وكذا من وجب عليه الصوم في أول النهار لوجود سبب الوجوب والاهلية ثم تعذر عليه المضى فيه بان أفطر متعمدا أو أصبح يوم الشك مفطرا ثم تبين انه من رمضان أو تسحر على

ظن أن الفجر لم يطلع ثم تبين له انه طلع فانه يجب عليه الامساك فى بقية اليوم تشبها بالصائمين وهذا عندنا وأما عند الشافعى فكل من وجب عليه الصوم فى أول النهار ثم تعذر عليه المضى مع قيام الأهلية يجب عليه امساك بقية اليوم تشبها ومن لا فلا فعلى قوله لا يجب الامساك على الصبى اذا بلغ فى بعض النهار والكافر اذا أسلم والمجنون اذا أفاق والحائض اذا طهرت والمسافر اذا قدم مصره لأنه لم يجب عليهم الصوم فى أول النهار وجه قوله أن الامساك تشبها يجب خلفا عن الصوم والصوم لم يجب فلم يجب الامساك خلفا ولهذا لو قال لله على أن أصوم اليوم الذى يقدم فيه فلان فقدم بعدما أكل الناذر فيه أنه لا يجب الامساك كذا ههنا وانا ماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال فى يوم عاشوراء الامن أكل فلا يأكلن بقية يومه وصوم عاشوراء كان فرضا يومئذ ولأن زمان رمضان وقت شريف فيجب تعظيم هذا الوقت بالقدر الممكن فاذا عجز عن تعظيمه بتحقيق الصوم فيه يجب تعظيمه بالتشبه بالصائمين قضاء لحقه بالقدر الممكن اذا كان أهلا للتشبه ونفيا لتهمة عن نفسه التهمة وفى حق هذا المعنى الوجوب فى أول النهار وعدم الوجوب سواء وقوله التشبه وجب خلفا عن الصوم ممنوع بل يجب قضاء لحرمة الوقت بقدر الامكان لا خلفا بخلاف مسئلة النذر لأن الوقت لا يستحق التعظيم حتى يجب قضاء حقه بامساك بقية ليوم وههنا بخلافه وأما وجوب القضاء فالكلام فى قضاء صوم رمضان يقع فى مواضع فى بيان أصل وجوب القضاء وفى بيان شرائط وجوب القضاء وفى بيان وقت وجوبه وكيفية الوجوب وفى بيان شرائط جوازه أما أصل الوجوب فلقوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر فأفطر فعدة من أيام أخر ولأن الاصل فى العبادة المؤقتة اذا فاتت عن وقتها أن تقضى لما ذكرنا فى كتاب الصلاة وسواء فاته صوم رمضان بعذر او بغير عذر لأنه لما وجب على المعذور فلأن يجب على المقصر أولى ولأن المعنى يجمعهما وهو الحاجة الى جبر الفائت بل حاجة غير المعذور أشد وأما بيان شرائط وجوبه فمنها القدرة على القضاء حتى لو فاته صوم رمضان بعذر المرض أو السفر ولم يزل مريضا أو مسافرا حتى مات لقى الله ولا قضاء عليه لأنه مات قبل وجوب القضاء عليه لكنه ان أوصى بأن يطعم عنه صحت وصيته وان لم يجب عليه و يطعم عنه من ثلث ماله لأن صحة الوصية لا تتوقف على الوجوب كما لو أوصى بثلث ماله للفقراء أنه يصح وان لم يجب عليه شئ كذا هذا فان برأ المريض أو قدم المسافر وأدرك من الوقت بقدر ما فاته يلزمه قضاء جميع ما أدرك لأنه قدر على القضاء لزوال العذر فان لم يصم حتى أدركه الموت فعليه ان يوصى بالفدية وهى ان يطعم عنه لكل يوم مسكينا لأن القضاء قد وجب عليه ثم عجز عنه بعد وجوبه بتقصير منه فيتحول الوجوب الى بدله وهو الفدية والأصل فيه ماروى أبو مالك الأشجعى أن رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن رجل أدركه رمضان وهو شديد المرض لا يطيق الصوم فمات هل يقضى عنه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان مات قبل ان يطيق الصيام فلا يقضى عنه وان مات وهو مريض وقد أطاق الصيام فى مرضه ذلك فليقض عنه والمراد منه القضاء بالفدية لا بالصوم لما روى عن ابن عمر رضى الله تعالى عنه موقوفا عليه ومرفوعا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لا يصوم أحد عن أحد ولا يصلين أحد عن أحد ولأن ما لا يحتمل النيابة حالة الحياة لا يحتمل بعد الموت كالصلاة وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم مفسرا أنه قال من مات وعليه قضاء رمضان أطعم عنه وليه وهو محمول على ما اذا أوصى أو على الندب الى غير ذلك واذا أوصى بذلك يعتبر من الثلث وان لم يوص فتبرع به الورثة جاز وان لم يتبرعوا لم يلزمهم وتسقط فى حق أحكام الدنيا عندنا وعند الشافعى يلزمهم من جميع المال سواء أوصى به أو لم يوص والاختلاف فيه كالاختلاف فى الزكاة والصحيح قولنا لأن الصوم عبادة والفدية بدل عنها والأصل لا يتأدى بطريق النيابة فكذا البدل والبدل لا يخالف الاصل والاصل فيه انه لا يجوز اداء العبادة عن غيره بغير أمره لانه يكون جبرا والجبر ينافى معنى العبادة على ما بينا فى كتاب الزكاة هذا اذا أدرك من الوقت بقدر ما فاته فمات قبل أن يقضى فاما اذا أدرك بقدر ما يقضى فيه البعض دون البعض بان صح المريض أياما ثم مات ذكر فى الأصل انه يلزمه القضاء بقدر ما صح ولم يذكر الخلاف حتى لو مات

لايجب عليه أن يوصى بالاطعام لجميع الشهر بل لذلك القدر الذى لم يصمه وان صامه فلاوصية عليه رأسا وذكر الطحاوى هذه المسألة على الاختلاف فقال فى قول أبى حنيفة يلزمه قضاء الجميع اذا صح يوما واحدا حتى يلزمه الوصية بالاطعام لجميع الشهر ان لم يصم ذلك اليوم وان صامه لم يلزمه شئ بالاجماع وعند محمد يلزمه بقدر ما أدرك وذكر القدورى فى شرحه مختصر الكرخى ان ماذكره محمد فى الاصل قول جميع أصحابنا وما أثبته الطحاوى من الاختلاف فى المسألة غلط وانما ذلك فى مسئلة النذر وهى ان المريض اذا قال لله على أن أصوم شهرا فان مات قبل أن يصح لا يلزمه شئ وان صح يوما واحدا يلزمه أن يوصى بالاطعام لجميع الشهر فى قول أبى حنيفة وأبى يوسف وعند محمد لا يلزمه الا مقدار ما يصح على ماذكره القدورى وان كان مسئلة القضاء على الاتفاق على ماذكره القدورى فوجه هذا القول ظاهر لان القدرة على الفعل شرط وجوب الفعل اذ لو لم يكن لكان الايجاب تكليف مالا يحتمله الوسع وانه محال عقلا وموضوع شرعا ولم يقدر الا على صوم بعض الايام فلا يلزمه الا ذلك القدر فان صام ذلك القدر فقد أتى بما عليه فلا يلزمه شئ آخر وان لم يصم فقد قصر فيما وجب عليه فيلزمه أن يوصى بالفدية لذلك القدر لا غير اذ لم يجب عليه من الصوم الا ذلك القدر وان كانت المسئلتان على الاختلاف على ماذكره الطحاوى فوجه قول محمد فى المسئلتين ماذكرناه ولا يحتاج الى الفرق بينهما لان قوله فيهما واحد وهو انه لا يلزمه من صوم القضاء والصوم المنذور به الا قدر أيام الصحة حتى لا يلزمه الوصية بالاطعام فيهما الا لذلك القدر وأما وجه قولهما فهو ان قدر ما يقدر عليه من الصوم يصلح له الايام كلها على طريق البدل لان كل يوم صالح للصوم فيجعل كانه قدر على الكل فاذا لم يصم لزمته الوصية بالفدية للكل واذا صام فيما قدر وصار قدر ما صام مستحقا للوقت فلم يبق صالحا لوقت آخر فلم يكن القول بوجوب الكل على البدل فلا يلزمه الوصية بالفدية للكل ومنها أن لا يكون فى القضاء حرج لان الحرج منفى بنص الكتاب وأما وجوب الأداء فى الوقت فهل هو شرط وجوب القضاء خارج الوقت فقد ذكرنا اختلاف المشايخ فى ذلك وخرجنا ما يتصل به من المسائل على القولين ما فيه اتفاق وما فيه اختلاف وأما وقت وجوبه فوقت ادائه وقد ذكرناه وهو سائر الايام خارج رمضان سوى الأيام الستة لقوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر أمر بالقضاء مطلقا عن وقت معين فلا يجوز تقييده ببعض الأوقات الا بدليل والكلام فى كيفية وجوب القضاء انه على الفور أو على التراخى كالكلام فى كيفية الوجوب فى الامر المطلق عن الوقت أصلا كالامر بالكفارات والنذور المطلقة ونحوها وذلك على التراخى عند عامة مشايخنا ومعنى التراخى عندهم انه يجب فى مطلق الوقت غير عين وخيار التعيين الى المكلف ففى أى وقت شرع فيه تعين ذلك الوقت للوجوب وان لم يشرع يتضيق الوجوب عليه فى آخر عمره فى زمان يتمكن فيه من الاداء قبل موته وحكى الكرخى عن أصحابنا انه على الفور والصحيح هو الاول وعند عامة أصحاب الحديث الامر المطلق يقتضى الوجوب على الفور على ما عرف فى أصول الفقه وفى الحج اختلاف بين أصحابنا نذكره فى كتاب الحج ان شاء الله تعالى وحكى القدورى عن الكرخى انه كان يقول فى قضاء رمضان انه موقت بما بين رمضانين وهذا غير سديد بل المذهب عند أصحابنا ان وجوب القضاء لا يتوقت لما ذكرنا ان الامر بالقضاء مطلق عن تعيين بعض الاوقات دون بعض فيجرى على اطلاقه ولهذا قال أصحابنا انه لا يكره لمن عليه قضاء رمضان أن يتطوع ولو كان الوجوب على الفور لكره له التطوع قبل القضاء لانه يكون تأخيرا للواجب عن وقته المضيق وانه مكروه وعلى هذا قال أصحابنا انه اذا أخر قضاء رمضان حتى دخل رمضان آخر فلا فدية عليه وقال الشافعى عليه الفدية كانه قال بالوجوب على الفور مع رخصة التأخير الى رمضان آخر وهذا غير سديد لما ذكرنا انه لا دلالة فى الامر على تعيين الوقت فالتعيين يكون تحكما على الدليل والقول بالفدية باطل لانها تجب خلفا عن الصوم عند العجز عن تحصيله عجزا لا ترجى معه القدرة عادة كما فى حق الشيخ الفانى ولم يوجد العجز لانه قادر على القضاء فلا معنى لايجاب الفدية وأما شرائط جواز القضاء فما هو شرط جواز أداء صوم رمضان فهو شرط جواز قضائه الا الوقت وتعيين النية من الليل فانه يجوز القضاء

فى جميع الاوقات الا الاوقات المستثناة ولا يجوز الا بنية معينة من الليل بخلاف الاداء ووجه الفرق ماذكرنا والله الموفق وأما وجوب الفداء فشرطه العجز عن القضاء عجزا لا ترجى معه القدرة فى جميع عمره فلا يجب الا على الشيخ الفانى ولا فداء على المريض والمسافر ولا على الحامل والمرضع وكل من يفطر لعذر ترجى معه القدرة لفقد شرطه وهو العجز المستدام وهذا لان الفداء خلف عن القضاء والقدرة على الاصل تمنع المصير الى الخلف كما فى سائر الاخلاف مع أصولها ولهذا قلنا ان الشيخ الفانى اذا فدى ثم قدر على الصوم بطل الفداء وأما الصوم المنذور فى وقت بعينه فهو كصوم رمضان فى وجوب القضاء اذا فات عن وقته وقدر على القضاء وان فات بعضه يلزمه قضاء ما فاته لا غير ولا يلزمه الاستقبال كصوم رمضان بخلاف ما اذا أوجب على نفسه صوم شهر متتابعا فأفطر يوما انه يلزمه الاستقبال والفرق بينهما قد تقدم ولو مات قبل مجيء الوقت فلا قضاء عليه لان الايجاب مضاف الى زمان متعين فاذا مات قبله لم يجب عليه فلا يلزمه شئ كالو مات قبل دخول رمضان وكذلك اذا أدرك الوقت وهو مريض ثم مات قبل أن يبرأ فلا قضاء عليه فان برأ قبل الموت فعليه القضاء كما فى صوم رمضان ولو نذر وهو صحيح وصام بعض الشهر وهو صحيح ثم مرض فمات قبل تمام الشهر يلزمه أن يوصى بالفدية لما بقى من الشهر ولو نذر وهو مريض ثم مات قبل أن يصح لا يلزمه شئ بلا خلاف ولو صح يوما يلزمه أن يوصى بالفدية لجميع الشهر فى قول أبى حنيفة وأبى يوسف وعند محمد بقدر ما صح وقد ذكرنا المسئلة والله أعلم

﴿ فصل ﴾ وأما بيان ما يسن وما يستحب للصائم وما يكره له أن يفعله فنقول يسن للصائم السحور لما روى عن عمرو بن العاص رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال ان فصلا بين صيامنا وصيام أهل الكتاب أكلة السحور ولانه يستعان به على صيام النهار واليه أشار النبى صلى الله عليه وسلم فى الندب الى السحور فقال استعينوا بقائلة النهار على قيام الليل وبأكل السحور على صيام النهار والسنة فيها هو التأخير لان معنى الاستعانة فيه أبلغ وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ثلاث من سنن المرسلين تأخير السحور وتعجيل الافطار ووضع اليمين على الشمال تحت السرة فى الصلاة وفى رواية قال ثلاث من أخلاق المرسلين ولو شك فى طلوع الفجر فالمستحب له أن لا يأكل هكذا روى أبو يوسف عن أبى حنيفة انه قال اذا شك فى الفجر فأحب الى أن يدع الاكل لانه يحتمل ان الفجر قد طلع فيكون الاكل افسادا للصوم فيتحرز عنه والاصل فيه ماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال لوابصة بن معبد الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبهات فدع ما يريبك الى ما لا يريبك ولو أكل وهو شاك لا يحكم عليه بوجوب القضاء عليه لان فساد الصوم مشكوك فيه لوقوع الشك فى طلوع الفجر مع ان الاصل هو بقاء الليل فلا يثبت النهار بالشك وهل يكره الاكل مع الشك روى هشام عن أبى يوسف انه يكره وروى ابن سماعة عن محمد انه لا يكره والصحيح قول أبى يوسف وهكذا روى الحسن عن أبى حنيفة انه اذا شك فلا يأكل وان أكل فقد أساء لما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ألا ان لكل ملك حمى ألا وان حمى الله محارمه فمن حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه والذى يأكل مع الشك فى طلوع الفجر يحوم حول الحمى فيوشك أن يقع فيه فكان بالاكل معرضا صومه للفساد فيكره له ذلك وعن الفقيه أبى جعفر الهندوانى انه لو ظهر على امارة الطلوع من ضرب الدبداب والاذان يكره والا فلا ولا يعول على ذلك لانه مما يتقدم ويتأخر هذا اذا تسحر وهو شاك فى طلوع الفجر فاما اذا تسحر وأكبر رأيه ان الفجر طالع فذكر فى الاصل وقال ان الاحب الينا أن يقضى وروى الحسن عن أبى حنيفة انه يقضى وذكر القدورى ان الصحيح انه لا قضاء عليه وجه رواية الاصل انه على يقين من الليل فلا يبطل الا بيقين مثله وجه رواية الحسن ان غالب الرأى دليل واجب العمل به بل هو فى حق وجوب العمل فى الاحكام بمنزلة اليقين وعلى رواية الحسن اعتمد شيخنا رحمه الله ويسن تعجيل الافطار اذا غربت الشمس هكذا روى عن أبى حنيفة انه قال وتعجيل الافطار اذا غربت الشمس أحب الينا لما روينا من الحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم ثلاث من سنن المرسلين وذكر من جملتها تعجيل الافطار وروى عن النبى صلى الله

عليه وسلم انه قال لا تزال أمتي بخير ما لم ينتظروا بالافطار طلوع النجوم والتأخير يؤدي اليه ولو شك في غروب الشمس لا ينبغي له أن يفطر لجواز ان الشمس لم تغرب فكان الافطار افساد الصوم ولو أفطر وهو شاك في غروب الشمس ولم يتبين الحال بعد ذلك انها غربت أم لا لم يذكر في الأصل ولا القدوري في شرحه مختصر الكرخي وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي انه يلزمه القضاء فرق بينه وبين التسحر ووجه الفرق ان هناك الليل أصل فلا يثبت النهار بالشك فلا يبطل المتيقن به بالمشكوك فيه وههنا النهار أصل فلا يثبت الليل بالشك فكان الافطار حاصلا في حال حكم النهار فيجب قضاؤه ويجوز أن يكون ما ذكره القاضي جواب الاستحسان احتياطا فاما في الحكم المروي وهو القياس ان لا يحكم بوجوب القضاء لان وجوب القضاء حكم حادث لا يثبت الا بسبب حادث وهو افساد الصوم وفي وجوده شك وعلى هذا يحمل اختلاف الروايتين في مسئلة التسحر بأن تسحروا كبر رأيه ان الفجر طالع ولو أفطروا كبر رأيه ان الشمس قد غربت فلا قضاء عليه لما ذكرنا ان غالب الرأي حجة موجبة للعمل به وانه في الأحكام بمنزلة اليقين وان كان غالب رأيه انها لم تغرب فلا شك في وجوب القضاء عليه لانه انضاف الى غلبة الظن حكم الاصل وهو بقاء النهار فوقع افطاره في النهار فيلزمه القضاء واختلف المشايخ في وجوب الكفارة قال بعضهم تجب لما ذكرنا ان غالب الرأي نزل منزلة اليقين في وجوب العمل كيف وقد انضم اليه شهادة الاصل وهو بقاء النهار وقال بعضهم لا تجب وهو الصحيح لان احتمال الغروب قائم فكانت الشبهة ثابتة وهذه الكفارة لا تجب مع الشبهة والله أعلم ولا بأس أن يكتحل الصائم بالاثمد وغيره ولو فعل لا يفطره وان وجد طعمه في حلقه عند عامة العلماء لما روينا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اكتحل وهو صائم ولما ذكرنا انه ليس للعين منفذ الى الجوف وان وجده في حلقه فهو أثره لا عينه ولا بأس أن يدهن لما قلنا وكره أبو حنيفة أن يمضغ الصائم العلك لانه لا يؤمن أن ينفصل شيء منه فيدخل حلقه فكان المضغ تعريضا لصومه للفساد فيكره ولو فعل لا يفسد صومه لانه لا يعلم وصول شيء منه الى الجوف وقيل هذا اذا كان معجونا فاما اذا لم يكن يفطره لانه يتفتت فيصل شيء منه الى جوفه ظاهرا او غالبا ويكره للمرأة أن تمضغ لصبيها طعاما وهي صائمة لانه لا يؤمن أن يصل شيء منه الى جوفها الا اذا كان لا بد لها من ذلك فلا يكره للضرورة ويكره للصائم أن يذوق العسل أو السمن أو الزيت ونحو ذلك بلسانه ليعرف انه جيد أو رديء وان لم يدخل حلقه ذلك وكذا يكره للمرأة أن تذوق المرقة لتعرف طعمها لانه يخاف وصول شيء منه الى الحلق فتفطر ولا بأس للصائم أن يستاك سواء كان السواك يابسا أو رطبا مبلولا أو غير مبلول وقال أبو يوسف اذا كان مبلولا يكره وقال الشافعي يكره السواك في آخر النهار كيفما كان واحتج بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لخلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك والاستياك يزيل الخلوف فيكره وجه قول أبي يوسف ان الاستياك بالمبلول من السواك ادخال الماء في الفم من غير حاجة فيكره ولنا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال خير خلال الصائم السواك والحديث حجة على ابي يوسف والشافعي لانه وصف الاستياك بالخيرية مطلقا من غير فصل بين المبلول وغير المبلول وبين أن يكون في أول النهار وآخره لان المقصود منه تطهير الفم فيستوي فيه المبلول وغيره وأول النهار وآخره كالمضمضة وأما الحديث فالمراد منه تفخيم شأن الصائم والترغيب في الصوم والتنبيه على كونه محبوبا لله تعالى ومرضيه ونحن به نقول أو يحمل على انهم كانوا يتحرجون عن الكلام مع الصائم لتغير فمه بالصوم فنهاهم عن ذلك ودعاهم الى الكلام ولا بأس للصائم أن يقبل ويباشر اذا أمن على نفسه ما سوى ذلك أما القبلة فلما روي أن عمر رضي الله عنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن القبلة للصائم فقال أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان يضرك قال لا قال فصم اذا وفي رواية أخرى عن عمر رضي الله عنه انه قال هششت الى أهلي ثم أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت اني عملت اليوم عملا عظيما اني قبلت وأنا صائم فقال أرأيت لو تمضمضت بماء أكان يضرك قلت لا قال فصم اذا وعن عائشة رضي الله عنها انها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبل

وهو صائم وروى ان شابا وشيخا سألا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن القبلة للصائم فنهى الشاب ورخص للشيخ وقال الشيخ أملك لاربه وأنا أملككم لاربى وفى رواية الشيخ يملك نفسه وأما المباشرة فما روى عن عائشة رضى الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يباشر وهو صائم وكان أملككم لاربه وروى عن أبى حنيفة انه كره المباشرة ووجه هذه الرواية ان عند المباشرة لا يؤمن على ماسوى ذلك ظاهرا وغالبا بخلاف القبلة وفى حديث عائشة رضى الله عنها اشارة الى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان مخصوصا بذلك حيث قالت وكان أملككم لاربه قال أبو يوسف ويكره للصائم أن يتمضمض لغير الوضوء لانه يحتمل أن يسبق الماء الى حلقه ولا ضرورة فيه وان كان للوضوء لا يكره لانه محتاج اليه لاقامة السنة وأما الاستنشاق والاغتسال وصب الماء على الرأس والتلفف بالثوب المبلول فقد قال أبو حنيفة انه يكره وقال أبو يوسف لا يكره واحتج بما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صب على رأسه ماء من شدة الحر وهو صائم وعن ابن عمر رضى الله عنهما انه كان يبل الثوب ويتلفف به وهو صائم ولانه ليس فيه الادفع أذى الحر فلا يكره كما لو استظل ولابى حنيفة ان فيه اظهار الضجر من العبادة والامتناع عن تحمل مشقتها وفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم محمول على حال مخصوصة وهى حال خوف الافطار من شدة الحر وكذا فعل ابن عمر رضى الله عنه محمول على مثل هذه الحالة ولا كلام فيه ولا تكره الحجامة للصائم لما روى عن ابن عباس رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم احتجم وهو صائم وعن أنس رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم احتجم وهو صائم محرم ولو احتجم لا يفطره عند عامة العلماء وعند أصحاب الحديث يفطره واحتجوا بما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مر على معقل بن يسار وهو يحتجم فى رمضان فقال أفطر الحاجم والمحجوم ولنا ما روى عن ابن عباس وأنس رضى الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم احتجم وهو صائم ولو كان الاحتجام يفطر لما فعله وروينا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ثلاث لا يفطرن الصائم القىء والحجامة والاحتلام وأما ما روى من الحديث فقد قيل انه كان ذلك فى الابتداء ثم رخص بعد ذلك والثانى انه ليس فى الحديث اثبات الفطر بالحجامة فيحتمل انه كان منهما ما يوجب الفطر وهو ذهاب ثواب الصوم كما روى عن ابن عباس رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مر برجل يحجم رجلا وهما يغتابان فقال أفطر الحاجم والمحجوم أى بسبب الغيبة منهما على ما روى الغيبة تفطر الصائم ولان الحجامة ليست الا اخراج شئ من الدم والفطر مما يدخل والوضوء مما يخرج كذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس للمرأة التى لها زوج أن تصوم تطوعا الا باذن زوجها لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تصوم صوم تطوع الا باذن زوجها ولان له حق الاستمتاع بها ولا يمكنه ذلك فى حال الصوم وله أن يمنعها ان كان يضره لما ذكرنا انه لا يمكنه استيفاء حقه مع الصوم فكان له منعها فان كان صيامها لا يضره بأن كان صائما أو مريضا لا يقدر على الجماع فليس له أن يمنعها لان المنع كان لاستيفاء حقه فاذا لم يقدر على الاستمتاع فلا معنى للمنع وليس لعبد ولا أمة ولا مدبر ولا مدبرة وأم ولد أن تصوم بغير اذن المولى لان منافعه مملوكة للمولى الا فى القدر المستثنى وهو الفرائض فلا يملك صرفها الى التطوع وسواء كان ذلك يضر المولى أو لا يضره بخلاف المرأة لان المنع ههنا لمكان الملك فلا يقف على الضرر وللزوج أن يفطر المرأة اذا صامت بغير اذنه وكذا للمولى وتقضى المرأة اذا أذن لها زوجها أو بانت منه ويقضى العبد اذا أذن له المولى أو أعتق لان الشروع فى التطوع قد صح منهما الا انهما منعا من المضى فيه لحق الزوج والمولى فاذا أفطر الزمهما القضاء وأما الأجير الذى استأجره الرجل ليخدمه فلا يصوم تطوعا الا باذنه لان صومه يضر المستأجر حتى لو كان لا يضره فله أن يصوم بغير اذنه لان حقه فى منافعه بقدر ما يتأدى به الخدمة والخدمة حاصلة له من غير خلل بخلاف العبد ان له أن يمنعه وان كان لا يضره صومه لان المانع هناك ملك الرأس وانه يظهر فى حق جميع المنافع سوى القدر المستثنى وههنا المانع ملك بعض المنافع وهو قدر ما تتأدى به الخدمة وذلك القدر حاصل من غير خلل فلا يملك منعه وأما بنت الرجل وأمه وأخته فلها أن تطوع بغير

اذ نه لانه لا حق له فى منافعها فلا يملك منعها كما لا يملك منع الاجنبية ولو أراد المسافر دخول مصره أو مصرا آخر ينوى فيه الاقامة يكره له أن يفطر فى ذلك اليوم وان كان مسافرا فى أوله لانه اجتمع المحرم للفطر وهو الاقامة والمرخص والمبيح وهو السفر فى يوم واحد فكان الترجيح للمحرم احتياطا فان كان أكبر رأيه أن لا يتفق دخوله المصر حتى تغيب الشمس فلا بأس بالفطر فيه ولا بأس بقضاء رمضان فى عشر ذى الحجة وهو مذهب عمر وعامة الصحابة رضى الله عنهم الا شيأ حكى عن على رضى الله عنه انه قال يكره فيها لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه نهى عن قضاء رمضان فى العشر والصحيح قول العامة لقوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر مطلقا من غير فصل ولانها وقت يستحب فيها الصوم فكان القضاء فيها أولى من القضاء فى غيرها وما روى من الحديث غريب فى حد الاحاديث فلا يجوز تقييد مطلق الكتاب وتخصيصه بمثله أو نحمله على الندب فى حق من اعتاد التنفل بالصوم فى هذه الأيام فالافضل فى حقه أن يقضى فى غيرها لئلا تفوته فضيلة صوم هذه الأيام و يقضى صوم رمضان فى وقت آخر والله أعلم بالصواب

﴿كتاب الاعتكاف﴾

الكلام فى هذا الكتاب يقع فى مواضع فى بيان صفة الاعتكاف وفى بيان شرائط صحته وفى بيان ركنه و يتضمن بيان محظورات الاعتكاف وما يفسده ومالا يفسده وفى بيان حكمه اذا فسد وفى بيان حكمه اذا فات عن وقته المعين له أما الاول فالاعتكاف فى الاصل سنة وانما يصير واجبا باحد أمرين أحدهما قول وهو النذر المطلق بان يقول لله على ان أعتكف يوما أو شهرا أو نحو ذلك أو علقه بشرط بان يقول ان شفى الله مريض أو ان قدم فلان فلله على أن أعتكف شهرا أو نحو ذلك والثانى فعل وهو الشروع لان الشروع فى التطوع ملزم عندنا كالنذر والدليل على انه فى الاصل سنة مواظبة النبى صلى الله عليه وسلم فانه روى عن عائشة وأبى هريرة رضى الله عنهما انهما قالا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعتكف العشر الاواخر من شهر رمضان حتى توفاه الله تعالى وعن الزهرى انه قال عجبا للناس تركوا الاعتكاف وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل الشئ و يتركه ولم يترك الاعتكاف منذ دخل المدينة الى أن مات ومواظبة النبى صلى الله عليه وسلم عليه دليل كونه سنة فى الاصل ولان الاعتكاف تقرب الى الله تعالى بمجاورة بيته والاعراض عن الدنيا والاقبال على خدمته لطلب الرحمة وطمع المغفرة حتى قال عطاء الخراسانى مثل المعتكف مثل الذى ألقى نفسه بين يدى الله تعالى يقول لا أبرح حتى يغفر لى ولانه عبادة لما فيه من اظهار العبودية لله تعالى بملازمة الاماكن المنسوبة اليه والعزيمة فى العبادات القيام بها بقدر الامكان وانتفاء الحرج وانما رخص تركها فى بعض الاوقات فكان الاشتغال بالاعتكاف اشتغالا بالعزيمة حتى لو نذر به يلتحق بالعزائم الموظفة التى لا رخصة فى تركها والله أعلم

﴿فصل﴾ وأما شرائط صحته فنوعان نوع يرجع الى المعتكف ونوع يرجع الى المعتكف فيه أما ما يرجع الى المعتكف فمنها الاسلام والعقل والطهارة عن الجنابة والحيض والنفاس وانها شرط الجواز فى نوعى الاعتكاف الواجب والتطوع جميعا لان الكافر ليس من أهل العبادة وكذا المجنون لان العبادة لا تؤدى الا بالنية وهو ليس من أهل النية والجنب والحائض والنفساء ممنوعون عن المسجد وهذه العبادة لا تؤدى الا فى المسجد وأما البلوغ فليس بشرط لصحة الاعتكاف فيصح من الصبى العاقل لانه من أهل العبادة كما يصح منه صوم التطوع ولا تشترط الذكورة والحرية فيصح من المرأة والعبد باذن المولى والزوج ان كان لها زوج لانهما من أهل العبادة وانما المانع حق الزوج والمولى فاذا وجد الاذن فقد زال المانع ولو نذر المملوك اعتكافا فللمولى أن يمنعه عنه فاذا أعتق قضاه وكذلك المرأة اذا نذرت فلزوجها أن يمنعها فاذا بانت قضت لان للزوج ملك المنفعة فيها وللمولى ملك الذات والمنفعة فى المملوك وفى الاعتكاف تأخير

حقهما فى استيفاء المنفعة فكان لهما المنع ماداما فى ملك الزوج والمولى فاذا بانت المرأة واعتق المملوك لزمهما قضاؤه ولان النذر منهما قد صح لوجوده من الاهل لكنهما منعا لحق المولى والزوج فاذا سقط حقهما بالعتق والبينونة فقد زال المانع فيلزمهما القضاء واما المكاتب فليس للمولى أن يمنعه من الاعتكاف الواجب والتطوع لان المولى لا يملك منافع مكاتبه فكان كالحر فى حق منافعه واذا أذن الرجل لزوجته بالاعتكاف لم يكن له أن يرجع عنه لانه لما أذن لها بالاعتكاف فقد ملكها منافع الاستمتاع بها فى زمان الاعتكاف وهى من أهل الملك فلا يملك الرجوع عن ذلك والنهى عنه بخلاف المملوك اذا أذن له مولاه بالاعتكاف انه يملك الرجوع عنه لان هناك ما ملكه المولى منافعه لانه ليس من أهل الملك وانما أعاره منافعه وللمعير أن يرجع فى العارية متى شاء الا انه يكره له الرجوع لانه خلف فى الوعد وغرور فيكره له ذلك ومنها النية لان العبادة لا تصح بدون النية ومنها الصوم فانه شرط لصحة الاعتكاف الواجب بلا خلاف بين أصحابنا وعند الشافعى ليس بشرط ويصح الاعتكاف بدون الصوم والمسئلة مختلفة بين الصحابة رضى الله عنهم وروى عن ابن عباس وعائشة واحدى الروايتين عن على رضى الله عنهم مثل مذهبنا وروى عن على وعبد الله بن مسعود مثل مذهبه وجه قوله ان الاعتكاف ليس الا اللبث والاقامة وذا لا يفتقر الى الصوم ولان الصوم عبادة مقصودة بنفسه فلا يصلح شرطا لغيره لان شرط الشئ تبع له وفيه جعل المتبوع تبعا وانه قلب الحقيقة ولهذا لم يشترط لاعتكاف التطوع وكذا يصح الشروع فى الاعتكاف الواجب بدونه بأن قال لله علىّ ان اعتكف شهر رجب فلما رأى الهلال يجب عليه الدخول فى الاعتكاف ولا صوم فى ذلك الوقت ولو كان شرطا لما جاز بدونه فضلا عن الوجوب اذ الشروع فى العبادة بدون شرطها لا يصح والدليل عليه انه لو قال لله علىّ ان اعتكف شهر رمضان فصام رمضان واعتكف خرج عن عهدة النذر وان لم يجب عليه الصوم بالاعتكاف ولنا ما روى عن عائشة رضى الله عنها عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال لا اعتكاف الا بصوم ولان الصوم هو الامساك عن الاكل والشرب والجماع ثم أحد ركنى الصوم وهو الامساك عن الجماع شرط صحة الاعتكاف فكذا الركن الآخر وهو الامساك عن الاكل والشرب لاستواء كل واحد منهما فى كونه ركنا للصوم فاذا كان احد الركنين شرطا كان الآخر كذلك ولان معنى هذه العبادة وهو ما ذكرنا من الاعراض عن الدنيا والاقبال على الآخرة بملازمة بيت الله تعالى لا يتحقق بدون ترك قضاء الشهوتين الا بقدر الضرورة وهى ضرورة القوام وذلك بالاكل والشرب فى الليالى ولا ضرورة فى الجماع وقوله الاعتكاف ليس الا اللبث والمقام مسلم لكن هذا لا يمنع أن يكون الامساك عن الاكل والشرب شرط الصحته كما لم يمنع أن يكون الامساك عن الاكل والشرب والجماع شرط الصحته والنية وكذا كون الصوم عبادة مقصودة بنفسه لا ينافى أن يكون شرطا لغيره ألا ترى ان قراءة القرآن عبادة مقصودة بنفسه ثم جعل شرطا لجواز الصلاة حالة الاختيار كذا هذا وأما اعتكاف التطوع فقد روى الحسن عن أبى حنيفة انه لا يصح بدون الصوم ومن مشايخنا من اعتمد على هذه الرواية واما على ظاهر الرواية فلان فى الاعتكاف التطوع عن أصحابنا روايتين فى رواية مقدر بيوم وفى رواية غير مقدر أصلا وهو رواية الاصل فاذا لم يكن مقدرا والصوم عبادة مقدرة بيوم فلا يصلح شرطا لما ليس بمقدر بخلاف الاعتكاف الواجب فانه مقدر بيوم لا يجوز الخروج عنه قبل تمامه فجاز أن يكون الصوم شرطا لصحته واما اذا قال لله علىّ ان اعتكف شهر رجب فانما أوجب عليه الدخول فى الاعتكاف فى الليل لان الليالى دخلت فى الاعتكاف المضاف الى الشهر لضرورة اسم الشهر اذ هو اسم للايام والليالى دخلت تبعا لا أصلا ومقصودا فلا يشترط لها ما يشترط للاصل كما اذا قال لله علىّ ان اعتكف ثلاثة أيام انه يدخل فيه الليالى ويكون أول دخوله فيه من الليل لما قلنا كذا هذا واما النذر باعتكاف شهر رمضان فانما يصح لوجود شرطه وهو الصوم فى زمان الاعتكاف وان لم يكن لزومه بالتزام الاعتكاف لان ذلك أفضل واما اعتكاف التطوع فالصوم ليس بشرط لجوازه فى ظاهر الرواية وانما الشرط أحد ركنى الصوم عينا وهو الامساك عن الجماع لقوله تعالى ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى

المباح فاما الامساك عن الاكل والشرب فليس بشرط وروى الحسن عن أبى حنيفة انه شرط واختلاف
الرواية فيه مبنى على اختلاف الرواية فى اعتكاف التطوع انه مقدر بيوم أو غيره قد ذكر محمد فى الأصل انه غير
مقدر ويستوى فيه القليل والكثير ولو ساعة وروى الحسن عن أبى حنيفة انه مقدر بيوم فلما لم يكن مقدرا على
رواية الاصل لم يكن الصوم شرطا له لان الصوم مقدر بيوم اذ صوم بعض اليوم ليس بمشروع فلا يصلح شرطا لما
ليس بمقدر ولما كان مقدرا بيوم على رواية الحسن فالصوم يصلح ان يكون شرطا له والكلام فيه يأتى فى موضعه
وعلى هذا يخرج ما اذا قال لله على ان اعتكف يوما انه يصح نذره وعليه أن يعتكف يوما واحدا بصوم والتعيين اليه
فاذا أراد أن يؤدى يدخل المسجد قبل طلوع الفجر فيطلع الفجر وهو فيه فيعتكف يومه ذلك ويخرج منه بعد
غروب الشمس لان اليوم اسم لبياض النهار وهو من طلوع الفجر الى غروب الشمس فيجب أن يدخل المسجد قبل
طلوع الفجر حتى يقع اعتكافه فى جميع اليوم وانما كان التعيين اليه لانه لم يعين اليوم فى النذر ولو قال لله على ان
اعتكف ليلة لم يصح ولم يلزمه شئ عندنا لان الصوم شرط صحة الاعتكاف فالليل ليس بمحل للصوم ولم
يوجد منه ما يوجب دخوله فى الاعتكاف تبعا فالنذر لم يصادف محله وعند الشافعى يصح لان الصوم عنده ليس
بشرط لصحة الاعتكاف وروى عن أبى يوسف انه ان نوى ليلة بيومها لزمه ذلك ولم يذكر محمد هذا التفصيل فى
الاصل فاما ان يوفق بين الروايتين فيحمل المذكور فى الاصل على ما اذا لم تكن له نية واما أن يكون فى المسئلة روايتان
وجه ما روى عن أبى يوسف اعتبار الفرد بالجمع وهو ان ذكر الليالى بلفظ الجمع يكون ذكرا للايام كذا ذكر الليلة الواحدة
يكون ذكر اليوم واحد والجواب ان هذا اثبات اللغة بالقياس ولا سبيل اليه فلو قال لله على ان اعتكف ليلا ونهارا
لزمه ان يعتكف ليلا ونهارا وان لم يكن الليل محلا للصوم لان الليل يدخل فيه تبعا ولا يشترط للتبع ما يشترط للاصل
ولو نذر اعتكاف يوم قد أكل فيه لم يصح ولم يلزمه شئ لان الاعتكاف الواجب لا يصح بدون الصوم ولا يصح الصوم
فى يوم قد أكل فيه واذا لم يصح الصوم لم يصح الاعتكاف ولو قال لله على ان اعتكف يومين ولا نية له يلزمه
اعتكاف يومين بليلتيهما وتعيين ذلك اليه فاذا أراد ان يؤدى يدخل المسجد قبل غروب الشمس فيمكث تلك الليلة
ويومها ثم الليلة الثانية ويومها الى أن تغرب الشمس ثم يخرج من المسجد وهذا قول أبى حنيفة ومحمد وقال
أبو يوسف الليلة الاولى لا تدخل فى نذره وانما تدخل الليلة المتخللة بين اليومين فعلى قوله يدخل قبل طلوع الفجر
وروى عن ابن سماعة ان المستحب له ان يدخل قبل غروب الشمس ولو دخل قبل طلوع الفجر جاز وجه قوله ان
اليوم فى الحقيقة اسم لبياض النهار الا ان الليلة المتخللة تدخل لضرورة حصول التتابع والدوام ولا ضرورة فى
دخول الليلة الاولى بخلاف ما اذا ذكر الايام بلفظ الجمع حيث يدخل ما بازائها من الليالى لان الدخول هناك للعرف
والعادة كقول الرجل كنا عند فلان ثلاثة أيام ويريد به ثلاثة أيام وما بازائها من الليالى ومثل هذا العرف
لم يوجد فى التثنية ولهما ان هذا العرف أيضا ثابت فى التثنية كما فى الجمع يقول الرجل كنا عند فلان يومين ويريد به
يومين وما بازائهما من الليالى ويلزمه اعتكاف يومين متتابعين لكن تعيين اليومين اليه لانه لم يعين فى النذر ولو
نوى يومين خاصة دون ليلتيهما صحت نيته ويلزمه اعتكاف يومين بغير ليلة لانه نوى حقيقة كلامه وهو بالخيار ان
شاء تابع وان شاء فرق لانه ليس فى لفظه ما يدل على التتابع واليومان متفرقان لتخلل الليلة بينهما فصار الاعتكاف
ههنا كالصوم فيدخل فى كل يوم المسجد قبل طلوع الفجر ويخرج منه بعد غروب الشمس وكذا لو قال لله على
ان اعتكف ثلاثة أيام أو أكثر من ذلك ولا نية له انه يلزمه الايام مع لياليهن وتعيينها اليه لكن يلزمه مراعاة صفة
التتابع وان نوى الايام دون الليالى صحت نيته لما قلنا ويلزمه اعتكاف ثلاثة أيام بغير ليلة وله خيار التفريق لان
القربة تعلقت بالايام والايام متفرقة فلا يلزمه التتابع الا بالشرط كما فى الصوم ويدخل كل يوم قبل طلوع
الفجر الى غروب الشمس ثم يخرج ولو قال لله على ان اعتكف ليلتين ولا نية له يلزمه اعتكاف ليلتين مع يوميهما
وكذلك لو قال ثلاث ليال أو أكثر من ذلك من الليالى ويلزمه متتابعا لكن التعيين اليه لما قلنا ويدخل المسجد قبل

غروب الشمس ولو نوى الليل دون النهار صحت نيته لانه نوى حقيقة كلامه ولا يلزمه شئ لان الليل ليس وقتا
للصوم والاصل فى هذا ان الايام اذا ذكرت بلفظ الجمع يدخل ما بازائها من الليالى وكذا الليالى اذا ذكرت بلفظ الجمع
يدخل ما بازائها من الايام لقوله تعالى فى قصة زكريا عليه السلام ثلاثة أيام الا رمزا وقال عز وجل فى موضع آخر ثلاث
ليال سويا والقصة قصة واحدة فلما عبر فى موضع باسم الايام وفى موضع باسم الليالى دل ان المراد من كل واحد منهما
هو وما بازاء صاحبه حتى ان فى الموضع الذى لم تكن الايام فيه على عدد الليالى أفرد كل واحد منهما بالذكر قال الله
تعالى سبع ليال وثمانية أيام حسوما وللآيتين حكم الجماعة ههنا لجريان العرف فيه كما فى اسم الجمع على ما بينا ولو
قال لله على ان اعتكف ثلاثين يوما ولا نية له فهو على الايام والليالى متتابعا لكن التعيين اليه ولو قال نويت النهار
دون الليل صحت نيته لانه عنى به حقيقة كلامه دون ما نقل عنه بالعرف والعرف أيضا باستعمال هذه الحقيقة باق
فيصح نيته ثم هو بالخيار ان شاء تابع وان شاء فرق لان اللفظ مطلق عن قيد التتابع وكذا ذات الايام لا تقتضى
التتابع لتخلل ما ليس بمحل للاعتكاف بين كل يومين ولو قال عنيت الليالى دون النهار لم يعمل بنيته ولزمه الليل
والنهار لانه لما نص على الايام فاذا قال نويت بها الليالى دون الايام فقد نوى ما لا يحتمله كلامه فلا يقبل قوله
ولو قال لله على ان اعتكف ثلاثين ليلة وقال عنيت به الليالى دون النهار لا يلزمه شئ لانه عنى به حقيقة كلامه
والليالى فى اللغة اسم للزمان الذى كانت الشمس فيه غائبة الا ان عند الاطلاق تتناول ما بازائها من الايام بالعرف
فاذا عنى به حقيقة كلامه والعرف أيضا باستعمال هذه الحقيقة باق صحت نيته لمصادفتها محلها ولو قال لله على ان
اعتكف شهرا يلزمه اعتكاف شهر أى شهر كان متتابعا فى النهار والليالى جميعا سواء ذكر التتابع أو لا وتعيين ذلك
الشهر اليه فيدخل المسجد قبل غروب الشمس فتغرب الشمس وهو فيه فيعتكف ثلاثين ليلة وثلاثين يوما ثم
يخرج بعد استكمالها بعد غروب الشمس بخلاف ما اذا قال لله على ان أصوم شهرا ولم يعين ولم يذكر التتابع ولا نواه
انه لا يلزمه التتابع بل هو بالخيار ان شاء تابع وان شاء فرق وهذا الذى ذكرنا من لزوم التتابع فى هذه المسائل
مذهب أصحابنا الثلاثة وقال زفر لا يلزمه التتابع فى شئ من ذلك الا بذكر التتابع أو بالنية وهو بالخيار ان شاء تابع
وان شاء فرق وجه قوله ان اللفظ مطلق عن قيد التتابع ولم ينو التتابع أيضا فيجرى على اطلاقه كما فى الصوم ولنا
الفرق بينهما ووجه الفرق ان الاعتكاف عبادة دائمة ومبناها على الاتصال لانه لبث واقامة والليالى قابلة للبث
فلا بد من التتابع وان كان اللفظ مطلقا عن قيد التتابع لكن فى لفظه ما يقتضيه وفى ذاته ما يوجبه بخلاف ما اذا
نذر أن يصوم شهرا ولزمه أن يصوم شهرا غير معين انه اذا عين شهرا له ان يفرق لانه أوجب مطلقا عن قيد التتابع
وليس مبنى حصوله على التتابع بل على التفريق لان بين كل عبادتين منه وقتا لا يصلح لها وهو الليل فلم يوجد فيه
قيد التتابع ولا اقتضاء لفظه وتعيينه فبقى له الخيار ولهذا لم يلزم التتابع فيما لم يتقيد بالتتابع من الصيام المذكور فى
الكتاب كذا هذا ولو نوى فى قوله لله على ان اعتكف شهرا النهار دون الليل لم تصح نيته ويلزمه الاعتكاف شهرا
بالايام والليالى جميعا لان الشهر اسم لزمان مقدر بثلاثين يوما وليلة مركب من شيئين مختلفين كل واحد منهما أصل
فى نفسه كالبلق فاذا أراد أحدهما فقد أراد بالاسم ما لم يوضع له ولا احتمله فبطل كمن ذكر البلق وعنى به البياض
دون السواد فلم تصادف النية محلها فلغت وهذا بخلاف اسم الخاتم فانه اسم للحلقة بطريق الاصالة والفص كالتابع لها
لانه مركب فيها زينة لها فكان كالوصف لها فجاز ان يذكر الخاتم ويراد به الحلقة فاما ههنا فكل واحد من الزمانين
أصل فلم ينطلق الاسم على أحدهما بخلاف ما اذا قال لله على أن أصوم شهرا حيث انصرف الى النهار دون
الليالى لأن هناك أيضا لا نقول ان اسم الشهر تناول النهار دون الليالى لما ذكرنا من الاستحالة بل تناول النهار
والليالى جميعا فكان مضيفا النذر بالصوم الى الليالى والنهار جميعا مع ان الليالى ليست محلا لاضافة النذر
بالصوم اليها فلم تصادف النية محلها فلغا ذكر الليالى والنهار محل لذلك فصحت الاضافة اليها على الاصل المعهود ان
التصرف المصادف لمحله يصح والمصادف لغير محله يلغو فاما فى الاعتكاف فكل واحد منهما محل ولو قال لله

على ان اعتكف شهرا النهار دون الليل يلزمه كما التزم وهو اعتكاف شهر بالايام دون الليالى لانه لما قال النهار دون الليل فقد لغا ذكر الشهر بنص كلامه كمن قال رأيت فرسا أبلق للبياض منه دون السواد وكان هو بالخيار ان شاء تابع وان شاء فرق لانه تلفظ بالنهار والاصل فيه ان كل اعتكاف وجب فى الايام دون الليالى فصاحبه فيه بالخيار ان شاء تابع وان شاء فرق وكل اعتكاف وجب فى الايام والليالى جميعا يلزمه اعتكاف شهر بصومه متتابعا ولو أوجب على نفسه اعتكاف شهر بعينه بان قال لله على ان اعتكف رجب يلزمه ان يعتكف فيه بصومه متتابعا وان أفطر يوما أو يومين فعليه قضاء ذلك ولا يلزمه قضاء ما صح اعتكافه فيه كما اذا أوجب على نفسه صوم رجب على ما ذكرنا فى كتاب الصوم فان لم يعتكف فى رجب حتى مضى يلزمه اعتكاف شهر بصومه متتابعا لانه لما مضى رجب من غير اعتكاف صار فى ذمته اعتكاف شهر بغير عينه فيلزمه مراعاة صفة التتابع فيه كما اذا أوجب على نفسه اعتكاف شهر بغير عينه ابتداء بان قال لله على ان اعتكف شهرا ولو أوجب اعتكاف شهر بعينه فاعتكف شهرا قبله عن نذره بان قال لله على أن أعتكف رجبا فاعتكف شهر ربيع الآخر أجزأه عن نذره عند أبى يوسف وعند محمد رحمهما الله تعالى لا يجزئه وهو على الاختلاف فى النذر بالصوم فى شهر معين فصام قبله وقد ذكرنا المسئلة فى كتاب النذر ان شاء الله تعالى ولو قال لله على ان اعتكف شهر رمضان يصح نذره ويلزمه ان يعتكف فى شهر رمضان كله لوجود الالتزام بالنذر فان صام رمضان واعتكف فيه خرج عن عهدة النذر لوجود شرط صحة الاعتكاف وهو الصوم وان لم يكن لزومه بالتزامه الاعتكاف لان ذلك ليس بشرط انما الشرط وجوده معه كمن لزمه أداء الظهر وهو محدث يلزمه الطهارة ولو دخل وقت الظهر وهو على الطهارة يصح أداء الظهر بها لان الشرط هو الطهارة وقد وجدت كذا هذا ولو صام رمضان كله ولم يعتكف يلزمه قضاء الاعتكاف بصوم آخر فى شهر آخر متتابعا كذا ذكر محمد فى الجامع وروى عن أبى يوسف انه لا يلزمه الاعتكاف بل يسقط نذره وجه قوله ان نذره انعقد غير موجب للصوم وقد تعذر ابقاؤه كما انعقد فتسقط لعدم الفائدة فى البقاء وجه قول محمد رحمه الله تعالى أن النذر بالاعتكاف فى رمضان قد صح ووجب عليه الاعتكاف فيه فاذا لم يؤد بقى واجبا عليه كما اذا نذر بالاعتكاف فى شهر آخر بعينه فلم يؤده حتى مضى الشهر واذا بقى واجبا عليه ولا يبقى واجبا عليه الا بوجوب شرط صحة أدائه وهو الصوم فيبقى واجبا عليه بشرطه وهو الصوم واما قوله ان نذره ما انعقد موجبا للصوم فى رمضان فنعم لكن جاز أن يبقى موجبا للصوم فى غير رمضان وهذا لان وجوب الصوم لضرورة التمكن من الاداء ولا يتمكن من الاداء فى غيره الا بالصوم فيجب عليه الصوم ويلزمه متتابعا لانه لزمه الاعتكاف فى شهر بعينه وقد فاته فيقضيه متتابعا كما اذا أوجب اعتكاف رجب فلم يعتكف فيه انه يقضيه فى شهر آخر متتابعا كذا هذا ولو لم يصم رمضان ولم يعتكف فيه فعليه اعتكاف شهر متتابعا بصوم وقضاء رمضان فان قضى صوم الشهر متتابعا وقرن به الاعتكاف جاز ويسقط عنه قضاء رمضان وخرج عن عهدة النذر لان الصوم الذى وجب فيه الاعتكاف باق فيقضيهما جميعا بصوم شهر متتابعا وهذا لان ذلك الصوم لما كان باقيا لا يستدعى وجوب الاعتكاف فيهما صوما آخر فبقى واجب الاداء بعين ذلك الصوم كما انعقد ولو صام ولم يعتكف حتى دخل رمضان القابل فاعتكف قاضيا لما فاته بصوم هذا الشهر لم يصح لما ذكرنا ان بقاء وجوب الاعتكاف يستدعى وجوب صوم يصير شرطا لادائه فوجب فى ذمته صوم على حدة وما وجب فى الذمة من الصوم لا يتأدى بصوم الشهر ولو نذر ان يعتكف يومى العيد وأيام التشريق فهو على الروايتين اللتين ذكرناهما فى الصوم ان على رواية محمد عن أبى حنيفة يصح نذره لكن يقال له اقض فى يوم آخر ويكفر اليمين ان كان أراد به اليمين وان اعتكف فيها جاز وخرج عن عهدة النذر وكان مسيأ وعلى رواية أبى يوسف وابن المبارك عن أبى حنيفة لا يصح نذره بالاعتكاف فيها أصلا كما لا يصح نذره بالصوم فيها وانما كان كذلك لان الصوم من لوازم الاعتكاف الواجب فكان الجواب فى الاعتكاف كالجواب فى الصوم والله أعلم وأما الذى يرجع الى المعتكف فيه فالمسجد وانه شرط فى

نوعى الاعتكاف الواجب والتطوع لقوله تعالى ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد وصفهم بكونهم عاكفين فى المساجد مع انهم لم يباشروا الجماع فى المساجد لينهوا عن الجماع فيها فدل ان مكان الاعتكاف هو المسجد ويستوى فيه الاعتكاف الواجب والتطوع لان النص مطلق ثم ذكر الكرخى انه لا يصح الاعتكاف الا فى مساجد الجماعات يريد به الرجل وقال الطحاوى انه يصح فى كل مسجد وروى الحسن بن زياد عن أبى حنيفة انه لا يجوز الا فى مسجد تصلى فيه الصلوات كلها واختلفت الرواية عن ابن مسعود رضى الله عنه روى عنه انه لا يجوز الا فى المسجد الحرام ومسجد المدينة ومسجد بيت المقدس كانه ذهب فى ذلك الى ماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال لا اعتكاف الا فى المسجد الحرام وروى أنه قال لا تشد الرحال الا الى ثلاث مساجد المسجد الحرام ومسجدى هذا والمسجد الاقصى وفى رواية ومسجد الانبياء ولنا عموم قوله تعالى ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد وعن حذيفة رضى الله عنه أنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الاعتكاف فى كل مسجد له امام ومؤذن والمروى انه لا اعتكاف الا فى المسجد الحرام ان ثبت فهو على التناسخ لانه روى ان النبى صلى الله عليه وسلم اعتكف فى مسجد المدينة فصار منسوخا بدلالة فعله اذ فعل النبى صلى الله عليه وسلم يصلح ناسخا لقوله أو يحمل على بيان الافضل كقوله لا صلاة لجار المسجد الا فى المسجد أو على المجاورة على قول من لا يكرهها وأما الحديث الآخر ان ثبت فيحمل على الزيارة أو على بيان الافضل فافضل الاعتكاف ان يكون فى المسجد الحرام ثم فى مسجد المدينة وهو مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم فى المسجد الاقصى ثم فى المسجد الجامع ثم فى المساجد العظام التى كثر أهلها وعظم اما المسجد الحرام ومسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال صلاة فى مسجدى هذا تعدل ألف صلاة فى غيره من المساجد ما خلا المسجد الحرام ولان للمسجد الحرام من الفضائل ماليس لغيره من كون الكعبة فيه ولزوم الطواف به ثم بعده مسجد المدينة لانه مسجد أفضل الانبياء والمرسلين صلى الله تعالى عليه وعليهم وسلم ثم مسجد بيت المقدس لانه مسجد الانبياء عليهم الصلاة والسلام ولاجماع المسلمين على انه ليس بعد المسجد الحرام ومسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم مسجد أفضل منه ثم المسجد الجامع لانه مجمع المسلمين لاقامة الجمعة ثم بعده المساجد الكبار لأنها فى معنى الجوامع لكثرة أهلها وأما المرأة فذكر فى الأصل انها لا تعتكف الا فى مسجد بيتها ولا تعتكف فى مسجد جماعة وروى الحسن عن أبى حنيفة أن للمرأة ان تعتكف فى مسجد الجماعة وان شاءت اعتكفت فى مسجد بيتها ومسجد بيتها أفضل لها من مسجد حيها ومسجد حيها أفضل لها من المسجد الاعظم وهذا لا يوجب اختلاف الروايات بل يجوز اعتكافها فى مسجد الجماعة على الروايتين جميعا بلا خلاف بين أصحابنا والمذكور فى الأصل محمول على نفى الفضيلة لا على نفى الجواز توفيقا بين الروايتين وهذا عندنا وقال الشافعى لا يجوز اعتكافها فى مسجد بيتها وجه قوله أن الاعتكاف قربة خصت بالمساجد بالنص ومسجد بيتها ليس بمسجد حقيقة بل هو اسم للمكان المعد للصلاة فى حقها حتى لا يثبت له شئ من أحكام المسجد فلا يجوز اقامة هذه القربة فيه ونحن نقول بل هذه قربة خصت بالمسجد لكن مسجد بيتها له حكم المسجد فى حقها فى حق الاعتكاف لان له حكم المسجد فى حقها فى حق الصلاة لحاجتها الى احراز فضيلة الجماعة فاعطى له حكم مسجد الجماعة فى حقها حتى كانت صلاتها فى بيتها أفضل على ماروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال صلاة المرأة فى مسجد بيتها أفضل من صلاتها فى مسجد دارها وصلاتها فى صحن دارها أفضل من صلاتها فى مسجد حيها واذا كان له حكم المسجد فى حقها فى حق الصلاة فكذلك فى حق الاعتكاف لان كل واحد منهما فى اختصاصه بالمسجد سواء وليس لها أن تعتكف فى بيتها فى غير مسجد وهو الموضع المعد للصلاة لانه ليس لغير ذلك الموضع من بيتها حكم المسجد فلا يجوز اعتكافها فيه والله أعلم

﴿فصل﴾ وأما ركن الاعتكاف ومحظوراته ومايفسده ومالا يفسده فركن الاعتكاف هو اللبث والاقامة يقال اعتكف وعكف اى أقام وقال الله تعالى قالوا لن نبرح عليه عاكفين أى لن نزال عليه مقيمين ويقال فلان معتكف على

حرام أى مقيم عليه فسمى من أقام على العبادة فى المسجد معتكفا وعاكفا واذا عرف هذا فنقول لا يخرج المعتكف من معتكفه فى الاعتكاف الواجب ليلا ولا نهارا الا لما لا بد له منه من الغائط والبول وحضور الجمعة لان الاعتكاف لما كان لبثا واقامة فالخروج يضاده ولا بقاء للشئ مع ما يضاده فكان ابطالا له وابطال العبادة حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم الا انا جوزنا له الخروج لحاجة الانسان اذ لا بد منها وتعذر قضاؤها فى المسجد فدعت الضرورة الى الخروج ولان فى الخروج لهذه الحاجة تحقيق هذه القربة لانه لا يتمكن المرء من اداء هذه القربة الا بالبقاء ولا بقاء بدون القوت عادة ولا بد لذلك من الاستفراغ على ما عليه مجرى العادة فكان الخروج لها من ضرورات الاعتكاف ووسائله وما كان من وسائل الشئ كان حكمه حكم ذلك الشئ فكان المعتكف فى حال خروجه عن المسجد لهذه الحاجة كانه فى المسجد وقد روى عن عائشة رضى الله عنها أن النبى صلى الله عليه وسلم كان لا يخرج من معتكفه ليلا ولا نهارا الا لحاجة الانسان وكذا فى الخروج فى الجمعة ضرورة لانها فرض عين ولا يمكن اقامتها فى كل مسجد فيحتاج الى الخروج اليها كما يحتاج الى الخروج لحاجة الانسان فلم يكن الخروج اليها مبطلا لاعتكافه وهذا عندنا وقال الشافعى اذا خرج الى الجمعة بطل اعتكافه وجه قوله ان الخروج فى الاصل مضاد للاعتكاف ومناف له لما ذكرنا انه قرار واقامة والخروج انتقال وزوال فكان مبطلا له الا فيما لا يمكن التحرز عنه كحاجة الانسان وكان يمكنه التحرز عن الخروج الى الجمعة بان يعتكف فى المسجد الجامع ولنا ان اقامة الجمعة فرض لقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله والامر بالسعى الى الجمعة أمر بالخروج من المعتكف ولو كان الخروج الى الجمعة مبطلا للاعتكاف لما أمر به لانه يكون أمرا بابطال الاعتكاف وانه حرام ولان الجمعة لما كانت فرضا حقا لله تعالى عليه والاعتكاف قربة ليست هى عليه فمتى أوجبه على نفسه بالنذر لم يصح نذره فى ابطال ما هو حق لله تعالى عليه بل كان نذره عدما فى ابطال هذا الحق ولان الاعتكاف دون الجمعة فلا يؤذن بترك الجمعة لاجله وقد خرج الجواب عن قوله ان الاعتكاف لبث والخروج يبطله لما ذكرنا ان الخروج الى الجمعة لا يبطله لما بينا واما وقت الخروج الى الجمعة ومقدار ما يكون فى المسجد الجامع فذكر الكرخى وقال ينبغى أن يخرج الى الجمعة عند الاذان فيكون فى المسجد مقدار ما يصلى قبلها أربعا وبعدها أربعا أو ستا وروى الحسن بن زياد عن أبى حنيفة مقدار ما يصلى قبلها أربعا وبعدها أربعا وهو على الاختلاف فى سنة الجمعة بعدها انها أربع فى قول أبى حنيفة وعندهما ستة على ما ذكرنا فى كتاب الصلاة وقال محمد اذا كان منزله بعيدا يخرج حين يرى انه يبلغ المسجد عند النداء وهذا أمر يختلف بقرب المسجد وبعده فيخرج فى أى وقت يرى أنه يدرك الصلاة والخطبة ويصلى قبل الخطبة أربع ركعات لان اباحة الخروج الى الجمعة اباحة لها بتوابعها وسننها من توابعها بمنزلة الاذكار المسنونة فيها ولا ينبغى أن يقيم فى المسجد الجامع بعد صلاة الجمعة الا مقدار ما يصلى بعدها أربعا أو ستا على الاختلاف ولو أقام يوما وليلة لا ينتقض اعتكافه لكن يكره له ذلك اما عدم الانتقاض فلان الجامع لما صلح لابتداء الاعتكاف فلان يصلح للبقاء أولى لان البقاء أسهل من الابتداء واما الكراهة فلانه لما ابتدأ الاعتكاف فى مسجد فكانه عينه للاعتكاف فيه فيكره له التحول عنه مع امكان الاتمام فيه ولا يخرج لعيادة مريض ولا لصلاة جنازة لانه لا ضرورة الى الخروج لان عيادة المريض ليست من الفرائض بل من الفضائل وصلاة الجنازة ليست بفرض عين بل فرض كفاية تسقط عنه بقيام الباقين بها فلا يجوز ابطال الاعتكاف لاجلها وما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم من الرخصة فى عيادة المريض وصلاة الجنازة فقد قال أبو يوسف ذلك محمول عندنا على الاعتكاف الذى يتطوع به من غير ايجاب فله أن يخرج متى شاء ويجوز أن تحمل الرخصة على ما اذا كان خرج المعتكف لوجه مباح كحاجة الانسان او للجمعة ثم عاد مريضا أو صلى على جنازة من غير أن كان خروجه لذلك قصدا وذلك جائز اما المرأة اذا اعتكفت فى مسجد بيتها لا تخرج منه الى منزلها الا لحاجة الانسان لان ذلك فى حكم المسجد لها على ما بينا فان خرج من المسجد الذى يعتكف فيه لعذر بان انهدم المسجد أو أخرجه السلطان مكرها أو غير السلطان

فدخل

فدخل مسجدا آخر غيره من ساعته لم يفسد اعتكافه استحسانا والقياس أن يفسد وجه القياس انه وجد ضد
الاعتكاف وهو الخروج الذي هو ترك الاقامة فيبطل كالو خرج عن اختيار وجه الاستحسان انه خرج من غير
ضرورة اما عند انهدام المسجد فظاهر لانه لا يمكنه الاعتكاف فيه بعد ما انهدم فكان الخروج منه أمرا لا بد منه
بمنزلة الخروج لحاجة الانسان واما عند الاكراه فلان الاكراه من أسباب العذر في الجملة فكان هذا القدر من الخروج
ملحقا بالعدم كما اذا خرج لحاجة الانسان وهو يمشى مشيا رفيقا فان خرج من المسجد لغير عذر فسد اعتكافه
في قول أبي حنيفة وان كان ساعة وعند أبي يوسف ومحمد لا يفسد حتى يخرج أكثر من نصف يوم قال محمد قول
أبي حنيفة أقيس وقول أبي يوسف أوسع وجه قولهما ان الخروج القليل عفو وان كان بغير عذر بدليل انه لو خرج
لحاجة الانسان وهو يمشى متأنيا لم يفسد اعتكافه وما دون نصف اليوم فهو قليل فكان عفوا ولابي حنيفة انه ترك
الاعتكاف باشتغاله بضده من غير ضرورة فيبطل اعتكافه لفوات الركن وبطلان الشئ بفوات ركنه يستوى فيه
الكثير والقليل كالاكل في باب الصوم وفي الخروج لحاجة الانسان ضرورة وأحوال الناس في المشى مختلفة لا يمكن
ضبطها فسقط اعتبار صفة المشى وههنا لا ضرورة في الخروج وعلى هذا الخلاف اذا خرج لحاجة الانسان ومكث
بعد فراغه أنه ينتقض اعتكافه عند أبي حنيفة قل مكثه أو كثر وعندهما لا ينتقض ما لم يكن أكثر من نصف يوم ولو
صعد المئذنة لم يفسد اعتكافه بلا خلاف وان كان باب المئذنة خارج المسجد لان المئذنة من المسجد الا ترى انه
يمنع فيه كل ما يمنع في المسجد من البول ونحوه ولا يجوز بيعها فاشبه زاوية من زوايا المسجد وكذا اذا كان داره بجنب
المسجد فاخرج رأسه الى داره لا يفسد اعتكافه لان ذلك ليس بخروج الا ترى أنه لو حلف لا يخرج من الدار ففعل
ذلك لا يحنث في يمينه وروى عن عائشة رضى الله عنها انها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج رأسه من
المسجد فيغسل رأسه وان غسل رأسه في المسجد في اناء لا بأس به اذا لم يلوث المسجد بالماء المستعمل فان كان
بحيث يتلوث المسجد يمنع منه لان تنظيف المسجد واجب ولو توضأ في المسجد في اناء فهو على هذا التفصيل
وأما اعتكاف التطوع فهل يفسد بالخروج لغير عذر كالخروج لعيادة المريض وتشييع الجنازة فيه روايتان في
رواية الاصل لا يفسد وفي رواية الحسن بن زياد عن أبي حنيفة يفسد بناء على ان اعتكاف التطوع غير مقدر
على رواية الاصل فله أن يعتكف ساعة من نهار أو نصف يوم أو ما شاء من قليل أو كثير أو يخرج فيكون معتكفا
ما أقام تاركا ما خرج وعلى رواية الحسن هو مقدر بيوم كالصوم ولهذا قال انه لا يصح بدون الصوم كما لا يصح
الاعتكاف الواجب بدون الصوم وجه رواية الحسن ان الشروع في التطوع موجب للاتمام على أصل أصحابنا
صيانة للمؤدى عن البطلان كما في صوم التطوع وصلاة التطوع ومست الحاجة الى صيانة المؤدى ههنا لان القدر
المؤدى انعقد قربة فيحتاج الى صيانته وذلك بالمضى فيه الى آخر اليوم وجه رواية الأصل ان الاعتكاف لبث واقامة
فلا يتقدر بيوم كامل كالوقوف بعرفة وهذا لان الأصل في كل فعل تام بنفسه في زمان اعتباره في نفسه من غير
أن يقف اعتباره على وجود غيره وكل لبث واقامة توجد فهو فعل تام في نفسه فكان اعتكافا في نفسه فلا تقف صحته
واعتباره على وجود أمثاله الى آخر اليوم هذا هو الحقيقة الا اذا جاء دليل التغيير فيجعل الأفعال المتعددة المتغايرة
حقيقة متحدة حكما كما في الصوم ومن ادعى التغيير ههنا يحتاج الى الدليل وقوله الشروع فيه موجب مسلم لكن
بقدر ما اتصل به الاداء ولما خرج فما أوجب الا ذلك القدر فلا يلزمه اكثر من ذلك ولو جامع في حال الاعتكاف
فسد اعتكافه لان الجماع من محظورات الاعتكاف لقوله تعالى ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد قيل
المباشرة كناية عن الجماع كذا روى عن ابن عباس رضى الله عنه ان ما ذكر الله عز وجل في القرآن من المباشرة
والرفث والغشيان فانما عنى به الجماع لكن الله تعالى حيى كريم يكنى بما شاء دلت الآية على ان الجماع محظور في
الاعتكاف فان حظر الجماع على المعتكف ليس لمكان المسجد بل لمكان الاعتكاف وان كان ظاهر النهى عن
المباشرة في حال الاعتكاف في المسجد بقوله عز وجل ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد لان الآية الكريمة

نزلت فى قوم كانوا يعتكفون فى المساجد وكانوا يخرجون يقضون حاجتهم فى الجماع ثم يغتسلون ثم يرجعون الى معتكفهم لا أنهم كانوا يجامعون فى المساجد لينهوا عن ذلك بل المساجد فى قلوبهم كانت أجل وأعظم من أن يجعلوها مكانا للوطء لسائهم فثبت ان النهى عن المباشرة فى حال الاعتكاف لاجل الاعتكاف فكان الجماع من محظورات الاعتكاف فيوجب فساده وسواء جامع ليلا أو نهارا لان النص مطلق فكان الجماع من محظورات الاعتكاف ليلا ونهارا وسواء كان عامدا أو ناسيا بخلاف الصوم فان جماع الناسى لا يفسد الصوم والنسيان لم يجعل عذرا فى باب الاعتكاف وجعل عذرا فى باب الصوم والفرق من وجهين أحدهما ان الأصل أن لا يكون عذرا لان فعل الناسى مقدور الامتناع عنه فى الجملة اذ الوقوع فيه لا يكون الا نوع تقصير ولهذا كان النسيان جائز المؤاخذة عليه عندنا وانما رفعت المؤاخذة ببركة دعاء النبى صلى الله عليه وسلم بقوله ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو أخطأنا ولهذا لم يجعل عذرا فى باب الصلاة الا انه جعل عذرا فى باب الصوم بالنص فيقتصر عليه والثانى ان المحرم فى الاعتكاف عين الجماع فيستوى فيه العمد والسهو والمحرم فى باب الصوم هو الافطار لا عين الجماع أو حرم الجماع لكونه افطارا لا لكونه جماعا فكانت حرمته لغيره وهو الافطار والافطار يختلف حكمه بالعمد والنسيان ولو أكل أو شرب فى النهار عامدا فسد صومه وفسد اعتكافه لفساد الصوم ولو أكل ناسيا لا يفسد اعتكافه لانه لا يفسد صومه والأصل ان ما كان من محظورات الاعتكاف وهو ما منع عنه لاجل الاعتكاف لا لاجل الصوم يختلف فيه العمد والسهو والنهار والليل كالجماع والخروج من المسجد وما كان من محظورات الصوم وهو ما منع عنه لاجل الصوم يختلف فيه العمد والسهو والنهار والليل كالجماع والخروج من المسجد وكالاكل والشرب والفقه ما بينا ولو باشر فأنزل فسد اعتكافه لان المباشرة منصوص عليها فى الآية وقد قيل فى بعض وجوه التأويل ان المباشرة الجماع وما دونه ولان المباشرة مع الانزال فى معنى الجماع فيلحق به وكذا لو جامع فيما دون الفرج فأنزل لما قلنا فان لم ينزل لا يفسد اعتكافه لانه بدون الانزال لا يكون فى معنى الجماع لكنه يكون حراما وكذا التقبيل والمعانقة واللمس انه ان أنزل فى شئ من ذلك فسد اعتكافه والا فلا يفسد لكنه يكون حراما بخلاف الصوم فان فى باب الصوم لا تحرم الدواعى اذا كان يأمن على نفسه والفرق على نحو ما ذكرنا ان عين الجماع فى باب الاعتكاف محرم وتحريم الشئ يكون تحريما لدواعيه لانها تفضى اليه فلو لم تحرم لادى الى التناقض وأما فى باب الصوم فعين الجماع ليس محرما انما المحرم هو الافطار أو حرم الجماع لكونه افطارا وهذا لا يتعدى الى الدواعى فهو الفرق ولو نظر فأنزل لم يفسد اعتكافه لانعدام الجماع صورة ومعنى فاشبه الاحتلام والله الموفق ولا يأتى الزوج امرأته وهى معتكفة اذا كانت اعتكفت باذن زوجها لان اعتكافها اذا كان باذن زوجها فانه لا يملك الرجوع عنه لما بينا فيما تقدم فلا يجوز وطؤها لما فيه من افساد عبادتها ويفسد الاعتكاف بالردة لان الاعتكاف قربة والكافر ليس من أهل القربة ولهذا لم ينعقد مع الكفر فلا يبقى مع الكفر أيضا ونفس الاغماء لا يفسده بلا خلاف حتى لا ينقطع التتابع ولا يلزمه أن يستقبل الاعتكاف اذا أفاق وان أغمى عليه أياما أو أصابه لمم فسد اعتكافه وعليه اذا برأ أن يستقبل لانه لزمه متتابعا وقد فاتت صفة التتابع فيلزمه الاستقبال كما فى صوم كفارة الظهار فان تطاول الجنون وبقى سنين ثم أفاق هل يجب عليه أن يقضى أو يسقط عنه ففيه روايتان قياس واستحسان نذكرهما فى موضعهما ان شاء الله تعالى ولو سكر ليلا لا يفسد اعتكافه عندنا وعند الشافعى يفسد وجه قوله ان السكران كالمجنون والجنون يفسد الاعتكاف فكذا السكر (ولنا) ان السكر ليس الا معنى له أثر فى العقل مدة يسيرة فلا يفسد الاعتكاف ولا يقطع التتابع كالاغماء ولو حاضت المرأة فى حال الاعتكاف فسد اعتكافها لان الحيض ينافى أهلية الاعتكاف لمنافاتها الصوم ولهذا منعت من انعقاد الاعتكاف فتمنع من البقاء ولو احتلم المعتكف لا يفسد اعتكافه لانه لا صنع له فيه فلم يكن جماعا ولا فى معنى الجماع ثم ان أمكنه الاغتسال فى المسجد من غير أن يلوث المسجد فلا بأس به والا فيخرج فيغتسل ويعود الى المسجد ولا بأس للمعتكف أن يبيع ويشترى ويتزوج ويراجع ويلبس ويتطيب ويدهن ويأكل ويشرب بعد غروب الشمس الى طلوع الفجر ويتحدث ما بدا له بعد

ان

أن لا يكون مأثما و ينام فى المسجد والمراد من البيع والشراء هو كلام الايجاب والقبول من غير نقل الأمتعة الى المسجد لان ذلك ممنوع عنه لأجل المسجد لما فيه من اتخاذ المسجد متجرا الا لأجل الاعتكاف وحكى عن مالك أنه لا يجوز البيع فى المسجد كانه يشير الى ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم و بيعكم وشراءكم ورفع أصواتكم وسل سيوفكم (ولنا) عمومات البيع والشراء من الكتاب الكريم والسنة من غير فصل بين المسجد وغيره وروى عن على رضى الله عنه انه قال لابن أخيه جعفر هلا اشتريت خادما قال كنت معتكفا قال وماذا عليك لو اشتريت أشار الى جواز الشراء فى المسجد وأما الحديث فمحمول على اتخاذ المساجد متاجر كالسوق يباع فيها وتنقل الامتعة اليها أو يحمل على الندب والاستحباب توفيقا بين الدلائل بقدر الامكان وأما النكاح والرجعة فلان نصوص النكاح والرجعة لا تفصل بين المسجد وغيره من نحو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء ونحو ذلك وقوله تعالى فأمسكوهن بمعروف ونحو ذلك وكذا الاكل والشرب واللبس والطيب والنوم لقوله تعالى وكلوا واشربوا وقوله تعالى يابنى آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وقوله تعالى قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق وقوله عز وجل وجعلنا نومكم سباتا وقد روى ان النبى كان يفعل ذلك فى حال اعتكافه فى المسجد مع ما ان الاكل والشرب والنوم فى المسجد فى حال الاعتكاف لو منع منه لمنع من الاعتكاف اذ ذلك أمر لابد منه وأما التكلم بما لا مأثم فيه فلقوله تعالى ياأيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا قيل فى بعض وجوه التأويل أى صدقا وصوابا لا كذبا ولا فحشا وقد روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتحدث مع أصحابه ونسائه رضى الله عنهم وهو معتكف فى المسجد فاما التكلم بما فيه مأثم فانه لا يجوز فى غير المسجد ففى المسجد أولى وله أن يحرم فى اعتكافه بحج أو عمرة واذا فعل لزمه الاحرام وأقام فى اعتكافه الى أن يفرغ منه ثم يمضى فى احرامه الا أن يخاف فوت الحج فيدع الاعتكاف و يحج ثم يستقبل الاعتكاف أما صحة الاحرام فى حال الاعتكاف فلانه لا تنافى بينهما ألا ترى ان الاعتكاف ينعقد مع الاحرام فيبقى معه أيضا واذا صح احرامه فانه يتم الاعتكاف ثم يشتغل بافعال الحج لأنه يمكنه الجمع بينهما وأما اذا خاف فوت الحج فانه يدع الاعتكاف لان الحج يفوت والاعتكاف لا يفوت فكان الاشتغال بالذى يفوت أولى ولان الحج آكد وأهم من الاعتكاف فالاشتغال به أولى واذا ترك الاعتكاف يقضيه بعد الفراغ من الحج والله أعلم

﴿فصل﴾ وأما بيان حكمه اذا فسد فالذى فسد لا يخلو اما أن يكون واجبا وأعنى به المنذور واما أن يكون تطوعا فان كان واجبا يقضى اذا قدر على القضاء الا الردة خاصة لانه اذا فسد التحق بالعدم فصار فائتا معنى فيحتاج الى القضاء جبرا للفوات و يقضى بالصوم لأنه فاته مع الصوم فيقضيه مع الصوم غير ان المنذور به ان كان اعتكاف شهر بعينه يقضى قدر ما فسد لا غير ولا يلزمه الاستقبال كالصوم المنذور به فى شهر بعينه اذا أفطر يوما انه يقضى ذلك اليوم ولا يلزمه الاستئناف كما فى صوم رمضان لما ذكرنا فى كتاب الصوم واذا كان اعتكاف شهر بغير عينه يلزمه الاستقبال لأنه يلزمه متتابعا فيراعى فيه صفة التتابع وسواء فسد بصنعه من غير عذر كالخروج والجماع والاكل والشرب فى النهار الا الردة أو فسد بصنعه لعذر كما اذا مرض فاحتاج الى الخروج فخرج أو بغير صنعه رأسا كالحيض والجنون والاغماء الطويل لان القضاء يجب جبرا للفائت والحاجة الى الجبر متحققة فى الاحوال كلها الا أن سقوط القضاء فى الردة عرف بالنص وهو قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وقول النبى صلى الله عليه وسلم الاسلام يجب ما قبله والقياس فى الجنون الطويل ان يسقط القضاء كما فى صوم رمضان الا ان فى الاستحسان يقضى لان سقوط القضاء فى صوم رمضان انما كان لدفع الحرج لان الجنون اذا طال قلما يزول فيتكرر عليه صوم رمضان فيحرج فى قضائه وهذا المعنى لا يتحقق فى الاعتكاف وأما اعتكاف التطوع اذا قطعه قبل تمام اليوم فلا شئ عليه فى رواية الأصل وفى رواية الحسن يقضى بناء على ان اعتكاف التطوع غير مقدر فى رواية محمد عن أبى حنيفة وفى رواية الحسن عنه مقدر بيوم وقد ذكرنا الوجه للروايتين فيما تقدم وأما حكمه اذا

فاتَ عن وقته المعين له بان نذر اعتكاف شهر بعينه انه اذا فات بعضه قضاه لاغير ولا يلزمه الاستقبال كما في الصوم وان فاته كله قضى الكل متتابعا الا انه لما لم يعتكف حتى مضى الوقت صار الاعتكاف دينا في ذمته فصار كأنه أنشأ النذر باعتكاف شهر بعينه فان قدر عن قضائه فلم يقضه حتى أيس من حياته يجب عليه أن يوصي بالفدية لكل يوم طعام مسكين لاجل الصوم لا لاجل الاعتكاف كما في قضاء رمضان والصوم المنذور في وقت بعينه وان قدر على البعض دون البعض فلم يعتكف فكذلك ان كان صحيحا وقت النذر فان كان مريضا وقت النذر فذهب الوقت وهو مريض حتى مات فلا شئ عليه وان صح يوما فهو على الاختلاف الذي ذكرناه في الصوم المنذور في وقت بعينه واذا نذر اعتكاف شهر بغير بعينه فجميع العمر وقته كما في النذر بالصوم في وقت بغير بعينه وفي أي وقت أدى كان مؤديا لا قاضيا لان الايجاب حصل مطلقا عن الوقت وانما يتضيق عليه الوجوب اذا أيس من حياته وعند ذلك يجب عليه ان يوصي بالفدية كما في قضاء رمضان والصوم المنذور المطلق فان لم يوص حتى مات سقط عنه في أحكام الدنيا عندنا حتى لا تؤخذ من تركته ولا يجب على الورثة الفدية الا أن يتبرعوا به وعند الشافعي لا تسقط وتؤخذ من تركته و تعتبر من جميع المال والمسئلة مضت في كتاب الزكاة والله الموفق

كتاب الحج

الكتاب يشتمل على فصلين فصل في الحج وفصل في العمرة أما فصل الحج فالكلام فيه يقع في مواضع في بيان فرضية الحج وفي بيان كيفية فرضه وفي بيان شرائط الفرضية وفي بيان أركان الحج وفي بيان واجباته وفي بيان سننه وفي بيان الترتيب في أفعاله من الفرائض والواجبات والسنن وفي بيان شرائط أركانه وفي بيان ما يفسده و بيان حكمه اذا فسد وفي بيان ما يفوت الحج بعد الشروع فيه وفي بيان حكمه اذا فات عن عمره أصلا ورأسا أما الاول فالحج فريضة ثبتت فرضيته بالكتاب والسنة واجماع الامة والمعقول أما الكتاب فقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا في الآية دليل وجوب الحج من وجهين أحدهما انه قال ولله على الناس حج البيت وعلى كلمة ايجاب والثاني أنه قال تعالى ومن كفر قيل في التأويل ومن كفر بوجوب الحج حتى روى عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال أي ومن كفر بالحج فلم يرحجه برا ولا تركه مأثما وقوله تعالى لابراهيم عليه الصلاة والسلام وأذن في الناس بالحج أي ادع الناس وناد هم الى حج البيت وقيل أي اعلم الناس ان الله فرض عليهم الحج دليله قوله تعالى يأتوك رجالا وعلى كل ضامر وأما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم بني الاسلام على خمس شهادة أن لا اله الا الله واقام الصلاة وايتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت من استطاع اليه سبيلا وقوله صلى الله عليه وسلم اعبدوا ربكم وصلوا خمسكم وصوموا شهركم وحجوا بيت ربكم وأدوا زكاة أموالكم طيبة بها أنفسكم تدخلوا جنة ربكم وروى عنه عليه الصلاة والسلام انه قال من مات ولم يحج حجة الاسلام من غير أن يمنعه سلطان جائر أو مرض حابس أو عدو ظاهر فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا أو مجوسيا وروى انه قال من ملك زادا وراحلة تبلغه الى بيت الله الحرام فلم يحج فلا عليه أن يموت يهوديا أو نصرانيا وأما الاجماع فلان الامة أجمعت على فرضيته وأما المعقول فهو ان العبادات وجبت لحق العبودية أو لحق شكر النعمة اذ كل ذلك لازم في المعقول وفي الحج اظهار العبودية وشكر النعمة أما اظهار العبودية فلان اظهار العبودية هو اظهار التذلل للمعبود وفي الحج ذلك لان الحاج في حال احرامه يظهر الشعث ويرفض أسباب التزين والارتفاق ويتصور بصورة عبد سخط عليه مولاه فيتعرض بسوء حاله لعطف مولاه ومرحمته اياه وفي حال وقوفه بعرفة بمنزلة عبد عصى مولاه فوقف بين يديه متضرعا حامدا له مثنيا عليه مستغفرا لزلاته مستقيلا لعثراته وبالطواف حول البيت يلازم المكان المنسوب الى ربه بمنزلة عبد معتكف على باب مولاه لائذ بجنابه وأما شكر النعمة فلان العبادات بعضها بدنية و بعضها مالية والحج عبادة لا تقوم الا بالبدن والمال ولهذا لا يجب الا عند وجود المال وصحة البدن فكان فيه شكر النعمتين وشكر النعمة ليس الا استعمالها

في

فى طاعة المنعم وشكر النعمة واجب عقلا وشرعا والله أعلم

(فصل) وأما كيفية فرضه فمنها انه فرض عين لا فرض كفاية فيجب على كل من استجمع شرائط الوجوب عينا لا يسقط باقامة البعض عن الباقين بخلاف الجهاد فانه فرض كفاية اذا قام به البعض سقط عن الباقين لأن الايجاب تناول كل واحد من آحاد الناس عينا والاصل أن الانسان لا يخرج عن عهدة ما عليه الا بادائه بنفسه الا اذا حصل المقصود منه باداء غيره كالجهاد ونحوه وذلك لا يتحقق فى الحج ومنها أنه لا يجب فى العمر الا مرة واحدة بخلاف الصلاة والصوم والزكاة فان الصلاة تجب فى كل يوم وليلة خمس مرات والزكاة والصوم يجبان فى كل سنة مرة واحدة لأن الأمر المطلق بالفعل لا يقتضى التكرار لما عرف فى أصول الفقه والتكرار فى باب الصلاة والزكاة والصوم ثبت بدليل زائد لا بمطلق الأمر ولما روى أنه لما نزلت آية الحج سأل الاقرع بن حابس رضى الله عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله الحج فى كل عام أو مرة واحدة فقال عليه الصلاة والسلام مرة واحدة وفى رواية قال لما نزلت آية الحج ألعامنا هذا يا رسول الله أم للابد فقال للابد ولأنه عبادة لا تتأدى الا بكلفة عظيمة ومشقة شديدة بخلاف سائر العبادات فلو وجب فى كل عام لأدى الى الحرج وأنه منفى شرعا ولأنه اذا لم يمكن اداؤه الا بحرج لا يؤدى فيلحق المأثم والعقاب اليه هذا أشار النبى صلى الله عليه وسلم لما سأله الاقرع ابن حابس وقال ألعامنا هذا أم للابد فقال عليه الصلاة والسلام للابد ولو قلت فى كل عام لوجب ولو وجب ثم تركتم لضللتم واختلف فى وجوبه على الفور والتراخى ذكر الكرخى أنه على الفور حتى يأثم بالتأخير عن أول أوقات الامكان وهى السنة الاولى عند استجماع شرائط الوجوب وذكر أبو سهل الزجاجى الخلاف فى المسئلة بين أبى يوسف ومحمد فقال فى قول أبى يوسف يجب على الفور وفى قول محمد على التراخى وهو قول الشافعى وروى عن أبى حنيفة مثل قول أبى يوسف وروى عنه مثل قول محمد وجه قول محمد أن الله تعالى فرض الحج فى وقت مطلقا لأن قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا مطلقا عن الوقت ثم بين وقت الحج بقوله عز وجل الحج أشهر معلومات أى وقت الحج أشهر معلومات فصار المفروض هو الحج فى أشهر الحج مطلقا من العمر فتقييده بالفور تقييد المطلق ولا يجوز الا بدليل وروى أن فتح مكة كان لسنة ثمان من الهجرة وحج رسول الله صلى الله عليه وسلم فى سنة العشر ولو كان وجوبه على الفور لما احتمل التأخير منه والدليل عليه أنه لو أدى فى السنة الثانية أو الثالثة يكون مؤديا لا قاضيا ولو كان واجبا على الفور وقد فات الفور فقد فات وقته فينبغى أن يكون قاضيا لا مؤديا كما لو فاتت صلاة الظهر عن وقتها وصوم رمضان عن وقته ولهما أن الامر بالحج فى وقته مطلق يحتمل الفور ويحتمل التراخى والحمل على الفور أحوط لانه اذا حمل عليه يأتى بالفعل على الفور ظاهرا وغالبا خوفا من الاثم بالتأخير فان أريد به الفور فقد أتى بما أمر به فأمن الضرر وان أريد به التراخى لا يضره الفعل على الفور بل ينفعه لمسارعته الى الخير ولو حمل على التراخى ربما لا يأتى به على الفور بل يؤخر الى السنة الثانية والثالثة فتلحقه المضرة ان أريد به الفور وان كان لا يلحقه ان أريد به التراخى فكان الحمل على الفور حملا على أحوط الوجهين فكان أولى وهذا قول امام الهدى الشيخ أبى منصور الماتريدى فى كل أمر مطلق عن الوقت أنه يحمل على الفور لكن عملا لا اعتقادا على طريق التعيين أن المراد منه الفور أو التراخى بل يعتقد أن ما أراد الله تعالى به من الفور والتراخى فهو حق وروينا عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال من ملك زادا وراحلة تبلغه الى بيت الله الحرام فلم يحج فلا عليه أن يموت يهوديا أو نصرانيا الحق الوعيد بمن أخر الحج عن أول أوقات الامكان لأنه قال من ملك كذا فلم يحج والفاء للتعقيب بلا فصل أى لم يحج عقيب ملك الزاد والراحلة بلا فصل وأما طريق عامة المشايخ فان للحج وقتا معينا من السنة يفوت عن تلك السنة بفوات ذلك الوقت فلو أخره عن السنة الاولى وقد يعيش الى السنة الثانية وقد لا يعيش فكان التأخير عن السنة الاولى تفويتا له للحال لانه لا يمكنه الاداء للحال الى أن يجىء وقت الحج من السنة الثانية وفى ادراكه السنة الثانية شك فلا يرتفع الفوات الثابت للحال بالشك والتفويت

حرام وأما قوله ان الوجوب فى الوقت ثبت مطلقا عن الفور فسلم لكن المطلق يحتمل الفور و يحتمل التراخى والحمل على الفور أولى لما بينا او يجوز تقييد المطلق عند قيام الدليل وأما تأخير رسول الله صلى الله عليه وسلم الحج عن أول أوقات الامكان فقد قيل انه كان لعذر له ولا كلام فى حال العذر يدل على أنه لا خلاف فى أن التعجيل أفضل والرسول صلى الله عليه وسلم لا يترك الافضل الا لعذر على أن المانع من التأخير هو احتمال الفوات ولم يكن فى تأخيره ذلك فوات لعلمه من طريق الوحى أنه يحج قبل موته قال الله تعالى لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين والثنيا للتيمن والتبرك أولما أن الله تعالى خاطب الجماعة وقد علم أن بعضهم يموت قبل الدخول وأما قوله لو أدى فى السنة الثانية كان مؤديا لا قاضيا فانما كان كذلك لان أثر الوجوب على الفور عملا فى احتمال الاثم بالتأخير عن أول الوقت فى الامكان لا فى اخراج السنة الثانية والثالثة من أن يكون وقتا للواجب كما فى باب الصلاة وهذا لأن وجوب التعجيل انما كان تحرزا عن الفوات فاذا عاش الى السنة الثانية والثالثة فقد زال احتمال الفوات فحصل الاداء فى وقته كما فى باب الصلاة والله أعلم

﴿فصل﴾ وأما شرائط فرضيته فنوعان نوع يعم الرجال والنساء ونوع يخص النساء أما الذى يعم الرجال والنساء فمنها البلوغ ومنها العقل فلا حج على الصبى والمجنون لانه لا خطاب عليهما فلا يلزمهما الحج حتى لو حجا ثم بلغ الصبى وأفاق المجنون فعليهما حجة الاسلام وما فعله الصبى قبل البلوغ يكون تطوعا وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال أيما صبى حج عشر حجج ثم بلغ فعليه حجة الاسلام ومنها الاسلام فى حق أحكام الدنيا بالاجماع حتى لو حج الكافر ثم أسلم يجب عليه حجة الاسلام ولا يعتد بما حج فى حال الكفر وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال أيما اعرابى حج ولو عشر حجج فعليه حجة الاسلام اذا هاجر يعنى أنه اذا حج قبل الاسلام ثم أسلم ولأن الحج عبادة والكافر ليس من أهل العبادة وكذا لا حج على الكافر فى حق أحكام الآخرة عندنا حتى لا يؤاخذ بالترك وعند الشافعى ليس بشرط و يجب على الكافر حتى يؤاخذ بتركه فى الآخرة وأصل المسئلة أن الكفار لا يخاطبون بشرائع هى عبادات عندنا وعنده يخاطبون بذلك وهذا يعرف فى أصول الفقه ولا حجة له فى قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا لان المراد منه المؤمنون بدليل سياق الآية وهو قوله ومن كفر فان الله غنى عن العالمين و بدليل عقلى يشمل الحج وغيره من العبادات وهو أن الحج عبادة والكافر ليس من أهل اداء العبادة ولا سبيل الى الايجاب لقدرته على الاداء بتقديم الاسلام لما فيه من جعل المتبوع تبعا والتبع متبوعا وانه قلب الحقيقة على ما بينا فى كتاب الزكاة وتخصيص العام بدليل عقلى جائز ومنها الحرية فلا حج على المملوك لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال أيما عبد حج عشر حجج فعليه حجة الاسلام اذا اعتق ولأن الله تعالى شرط الاستطاعة لوجوب الحج بقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ولا استطاعة بدون ملك الزاد والراحلة لما نذكر ان شاء الله تعالى ولا ملك للعبد لأنه مملوك فلا يكون مالكا بالاذن فلم يوجد شرط الوجوب وسواء أذن له المولى بالحج أولا لأنه لا يصير مالكا بالاذن فلم يجب الحج عليه فيكون ما حج فى حال الرق تطوعا ولأن ما روينا من الحديث لا يفصل بين الاذن وعدم الاذن فلا يقع حجه عن حجة الاسلام بحال بخلاف الفقير لأنه لا يجب الحج عليه فى الابتداء ثم اذا حج بالسؤال من الناس يجوز ذلك عن حجة الاسلام حتى لو أيسر لا يلزمه حجة أخرى لأن الاستطاعة بملك الزاد والراحلة ومنافع البدن شرط الوجوب لان الحج يقام بالمال والبدن جميعا والعبد لا يملك شيأ من ذلك فلم يجب عليه ابتداء وانتهاء والفقير يملك منافع نفسه اذ لا ملك لاحد فيها الا أنه ليس له ملك الزاد والراحلة وانه شرط ابتداء الوجوب فامتنع الوجوب فى الابتداء فاذا بلغ مكة وهو يملك منافع بدنه فقد قدر على الحج بالمشى وقليل زاد فوجب عليه الحج فاذا أدى وقع عن حجة الاسلام فأما العبد فمنافع بدنه ملك مولاه ابتداء وانتهاء ما دام عبدا فلا يكون قادرا على الحج ابتداء وانتهاء فلم يجب عليه ولهذا قلنا ان الفقير اذا حضر القتال يضرب له بسهم كامل كسائر من فرض عليه القتال وان كان لا يجب

عليه الجهاد ابتداء والعبد اذا شهد الوقعة لا يضرب له بسهم الحر بل يرضخ له وما افترقا الا لما ذكرنا وهذا بخلاف العبد اذا شهد الجمعة وصلى أنه يقع فرضا وان كان لا تجب عليه الجمعة فى الابتداء لان منافع العبد مملوكة للمولى والعبد محجور عن التصرف فى ملك مولاه نظرا للمولى الا قدر ما استثنى عن ملكه من الصلوات الخمس فانه مبقى فيها على أصل الحرية لحكمة الله تعالى فى ذلك وليس فى ذلك كبير ضرر بالمولى لانها تتأدى بمنافع البدن فى ساعات قليلة فيكون فيه نفع العبد من غير ضرر بالمولى فاذا حضر الجمعة وفاتت المنافع بسبب السعى فبعد ذلك الظهر والجمعة سواء فنظر المالك فى جواز الجمعة اذ لو لم يجز له ذلك يجب عليه اداء الظهر ثانيا فيزيد الضرر فى حق المولى بخلاف الحج والجهاد فانهما لا يؤديان الا بالمال والنفس فى مدة طويلة وفيه ضرر بالمولى بفوات ماله وتعطيل كثير من منافع العبد فلم يجعل مبقى على أصل الحرية فى حق هاتين العبادتين ولو قلنا بالجواز عن الفرض اذا وجد من العبد يتبادر العبيد الى الاداء لكون الحج عبادة مرغوبة وكذا الجهاد فيؤدى الى الاضرار بالمولى فالشرع حجر عليهم وسد هذا الباب نظرا بالمولى حتى لا يجب الا على ملك الزاد والراحلة وملك منافع البدن ولو أحرم الصبى ثم بلغ قبل الوقوف بعرفة فان مضى على احرامه يكون حجه تطوعا عندنا وعند الشافعى يكون عن حجة الاسلام اذا وقف بعرفة وهو بالغ وهذا بناء على أن من عليه حجة الاسلام اذا نوى النفل يقع عن النفل عندنا وعنده يقع عن الفرض والمسئلة تأتى فى موضعها ان شاء الله تعالى ولو جدد الاحرام بأن لبى أو نوى حجة الاسلام ووقف بعرفة وطاف طواف الزيارة يكون عن حجة الاسلام بلا خلاف وكذا المجنون اذا أفاق والكافر اذا أسلم قبل الوقوف بعرفة فجدد الاحرام ولو أحرم العبد ثم عتق فأحرم بحجة الاسلام بعد العتق لا يكون ذلك عن حجة الاسلام بخلاف الصبى والمجنون والكافر والفرق أن احرام الكافر والمجنون لم ينعقد أصلا لعدم الاهلية واحرام الصبى العاقل وقع صحيحا لكنه غير لازم لكونه غير مخاطب فكان محتملا للانتقاض فاذا جدد الاحرام بحجة الاسلام انتقض وأما احرام العبد فانه وقع لازما لكونه أهلا للخطاب فانعقد احرامه تطوعا فلا يصح احرامه الثانى الا بفسخ الاول وانه لا يحتمل الانفساخ ومنها صحة البدن فلا حج على المريض والزمن والمقعد والمفلوج والشيخ الكبير الذى لا يثبت على الراحلة بنفسه والمحبوس والممنوع من قبل السلطان الجائر عن الخروج الى الحج لان الله تعالى شرط الاستطاعة لوجوب الحج والمراد منها استطاعة التكليف وهى سلامة الاسباب والآلات ومن جملة الاسباب سلامة البدن عن الآفات المانعة عن القيام بما لا بد منه فى سفر الحج لان الحج عبادة بدنية فلا بد من سلامة البدن ولا سلامة مع المانع وعن ابن عباس رضى الله عنه فى قوله عز وجل من استطاع اليه سبيلا ان السبيل أن يصح بدن العبد ويكون له ثمن زاد وراحلة من غير أن يجحب ولان القرب والعبادات وجبت بحق الشكر لما أنعم الله على المكلف فاذا منع السبب الذى هو النعمة وهو سلامة البدن أو المال كيف يكلف بالشكر ولا نعمة وأما الاعمى فقد ذكر فى الاصل عن أبى حنيفة انه لا حج عليه بنفسه وان وجد زادا وراحلة وقائدا وانما يجب فى ماله اذا كان له مال وروى الحسن عن أبى حنيفة فى الاعمى والمقعد والزمن ان عليهم الحج بأنفسهم وقال أبو يوسف ومحمد يجب على الاعمى الحج بنفسه اذا وجد زادا وراحلة ومن يكفيه مؤنة سفره فى خدمته ولا يجب على الزمن والمقعد والمقطوع وجه قولهما ماروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن الاستطاعة فقال هى الزاد والراحلة فسر صلى الله عليه وسلم الاستطاعة بالزاد والراحلة وللاعمى هذه الاستطاعة فيجب عليه الحج ولان الاعمى يجب عليه الحج بنفسه الا انه لا يهتدى الى الطريق بنفسه ويهتدى بالقائد فيجب عليه بخلاف الزمن والمقعد ومقطوع اليد والرجل لان هؤلاء لا يقدرون على الاداء بأنفسهم وجه رواية الحسن فى الزمن والمقعد انهما يقدران بغيرهما ان كانا لا يقدران بأنفسهما والقدرة بالغير كافية لوجوب الحج كالقدرة بالزاد والراحلة وكذا فسر النبى صلى الله عليه وسلم الاستطاعة بالزاد والراحلة وقد وجد وجه رواية الاصل لابى حنيفة ان الاعمى لا يقدر على اداء الحج بنفسه لانه لا يهتدى الى الطريق بنفسه ولا يقدر على ما لا بد منه فى الطريق

بنفسه من الركوب والنزول وغير ذلك وكذا الزمن والمقعد فلم يكونا قادرين على الاداء بأنفسهم بل بقدرة غير
مختار والقادر بقدرة غير مختار لا يكون قادرا على الاطلاق لان فعل المختار يتعلق باختياره فلم تثبت الاستطاعة
على الاطلاق ولهذا لم يجب الحج على الشيخ الكبير الذى لا يستمسك على الراحلة وان كان ثمة غيره يمسكه لما قلنا كذا
هذا وانما فسر النبى صلى الله عليه وسلم الاستطاعة بالزاد والراحلة لكونهما من الاسباب الموصلة الى الحج لا لاقتصار
الاستطاعة عليهما ألا ترى انه اذا كان بينه و بين مكة بحر زاخر لا سفينة ثمة أو عدو حائل يحول بينه و بين الوصول
الى البيت لا يجب عليه الحج مع وجود الزاد والراحة فثبت أن تخصيص الزاد والراحلة ليس لاقتصار الشرط
عليهما بل للتنبيه على أسباب الامكان فكلما كان من أسباب الامكان يدخل تحت تفسير الاستطاعة معنى
ولان فى ايجاب الحج على الاعمى والزمن والمقعد والمفلوج والمريض والشيخ الكبير الذى لا يثبت على
الراحلة بأنفسهم حرجا بينا ومشقة شديدة وقد قال الله عز وجل ما جعل عليكم فى الدين من حرج ومنها ملك الزاد
والراحلة فى حق النائى عن مكة والكلام فيه فى موضعين أحدهما فى بيان انه من شرائط الوجوب والثانى فى تفسير
الزاد والراحلة اما الاول فقد قال عامة العلماء انه شرط فلا يجب الحج باباحة الزاد والراحلة سواء كانت الاباحة
ممن له منة على المباح له أو كانت ممن لا منة له عليه كالاب وقال الشافعى يجب الحج باباحة الزاد والراحلة اذا كانت
الاباحة ممن لا منة له على المباح له كالوالد بذل الزاد والراحلة لابنه وله فى الاجنبى قولان ولو وهبه انسان مالا يحج
به لا يجب على الموهوب له القبول عندنا وللشافعى فيه قولان وقال مالك الراحلة ليست بشرط لوجوب الحج
أصلا لا ملكا ولا اباحة وملك الزاد شرط حتى لو كان صحيح البدن وهو يقدر على المشى يجب عليه الحج وان لم يكن
له راحلة أما الكلام مع مالك فهو احتج بظاهر قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ومن
كان صحيح البدن قادرا على المشى وله زاد فقد استطاع اليه سبيلا فيلزمه فرض الحج (ولنا) ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة جميعا فلا تثبت الاستطاعة بأحدهما و به تبين ان القدرة على المشى
لا تكفى لاستطاعة الحج ثم شرط الراحلة انما يراعى لوجوب الحج فى حق من نأى عن مكة فاما أهل مكة ومن حولهم
فان الحج يجب على القوى منهم القادر على المشى من غير راحلة لانه لا حرج يلحقه فى المشى الى الحج كما لا يلحقه
الحرج فى المشى الى الجمعة وأما الكلام مع الشافعى فوجه قوله ان الاستطاعة المذكورة هى القدرة من حيث
سلامة الاسباب والآلات والقدرة تثبت بالاباحة فلا معنى لاشتراط الملك اذ الملك لا يشترط لعينه بل للقدرة
على استعمال الزاد والراحلة أكلا وركوبا واذا ثبتت بالاباحة ولهذا استوى الملك والاباحة فى باب الطهارة
فى المنع من جواز التيمم كذا ههنا (ولنا) ان استطاعة الأسباب والآلات لا تثبت بالاباحة لان الاباحة لا تكون
لازمة الا ترى ان للمبيح أن يمنع المباح له عن التصرف فى المباح ومع قيام ولاية المنع لا تثبت القدرة المطلقة فلا
يكون مستطيعا على الاطلاق فلم يوجد شرط الوجوب فلا يجب بخلاف مسئلة الطهارة لان شرط جواز التيمم
عدم الماء بقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا والعدم لا يثبت مع البذل والاباحة وأما تفسير الزاد
والراحلة فهو أن يملك من المال مقدار ما يبلغه الى مكة ذاهبا وجائيا راكبا لا ماشيا بنفقة وسط لا اسراف فيها
ولا تقتير فاضلا عن مسكنه وخادمه وفرسه وسلاحه وثيابه وأثاثه ونفقة عياله وخدمه وكسوتهم وقضاء ديونه
وروى عن أبى يوسف انه قال ونفقة شهر بعد انصرافه أيضا وروى الحسن عن أبى حنيفة انه فسر الراحلة فقال
اذا كان عنده ما يفضل عما ذكرنا ما يكترى به شق محمل أو زاملة أو رأس راحلة و ينفق ذاهبا وجائيا فعليه الحج
وان لم يكفه ذلك الا أن يمشى أو يكترى عقبة فليس عليه الحج ماشيا ولا راكبا عقبة وانما اعتبرنا الفضل على
ما ذكرنا من الحوائج لانها من الحوائج اللازمة التى لا بد منها فكان المستحق بها ملحقا بالعدم وما ذكره بعض
أصحابنا فى تقدير نفقة العيال سنة والبعض شهرا فليس بتقدير لازم بل هو على حسب اختلاف المسافة فى القرب
والبعد لان قدر النفقة يختلف باختلاف المسافة فيعتبر فى ذلك قدر ما يذهب و يعود الى منزله وانما لا يجب

عليه الحج اذا لم يكف ماله الا للعقبة لان المفروض هو الحج راكبا لا ماشيا والراكب عقبة لا يركب فى كل الطريق بل يركب فى البعض ويمشى فى البعض وذكر ابن شجاع انه اذا كانت له دار لا يسكنها ولا يؤاجرها ومتاع لا يمتهنه وعبد لا يستخدمه وجب عليه أن يبيعه ويحج به وحرم عليه أخذ الزكاة اذا بلغ نصابا لانه اذا كان كذلك كان فاضلا عن حاجته كسائر الاموال وكان مستطيعا فيلزمه فرض الحج فان أمكنه بيع منزله وان يشترى بثمنه منزلا دونه ويحج بالفضل فهو أفضل لكن لا يجب عليه لانه محتاج الى سكناه فلا يعتبر فى الحاجة قدر ما لا بد منه كما لا يجب عليه بيع المنزل والاقتصار على السكنى وذكر الكرخى ان أبا يوسف قال اذا لم يكن له مسكن ولا خادم ولا قوت عياله وعنده دراهم تبلغه الى الحج لا ينبغى أن يجعل ذلك فى غير الحج فان فعل أثم لانه مستطيع لملك الدراهم فلا يعذر فى الترك ولا يتضرر بترك شراء المسكن والخادم بخلاف بيع المسكن والخادم فانه يتضرر ببيعهما وقوله ولا قوت عياله مؤول وتأويله ولا قوت عياله ما يزيد على مقدار الذهاب والرجوع فاما المقدار المحتاج اليه من وقت الذهاب الى وقت الرجوع فذلك مقدم على الحج لما بينا (ومنها) أمن الطريق وانه من شرائط الوجوب عند بعض أصحابنا بمنزلة الزاد والراحلة وهكذا روى ابن شجاع عن أبى حنيفة وقال بعضهم انه من شرائط الأداء لا من شرائط الوجوب وفائدة هذا الاختلاف تظهر فى وجوب الوصية اذا خاف الفوت فمن قال انه من شرائط الأداء يقول انه تجب الوصية اذا خاف الفوت ومن قال انه شرط الوجوب يقول لا تجب الوصية لان الحج لم يجب عليه ولم يصر دينا فى ذمته فلا تلزمه الوصية وجه قول من قال انه شرط الأداء لا شرط الوجوب ما روينا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة ولم يذكر أمن الطريق وجه قول من قال انه شرط الوجوب وهو الصحيح ان الله تعالى شرط الاستطاعة ولا استطاعة بدون أمن الطريق كما لا استطاعة بدون الزاد والراحلة الا أن النبى صلى الله عليه وسلم بين الاستطاعة بالزاد والراحلة بيان كفاية ليستدل بالمنصوص عليه على غيره لاستوائهما فى المعنى وهو امكان الوصول الى البيت الا ترى انه كما لم يذكر أمن الطريق لم يذكر صحة الجوارح وزوال سائر الموانع الحسية وذلك شرط الوجوب على ان الممنوع عن الوصول الى البيت لا زاد له ولا راحلة معه فكان شرط الزاد والراحلة شرطا لامن الطريق ضرورة (وأما) الذى يخص النساء فشرطان أحدهما أن يكون معها زوجها أو محرم لها فان لم يوجد أحدهما لا يجب عليها الحج وهذا عندنا وعند الشافعى هذا ليس بشرط ويلزمها الحج والخروج من غير زوج ولا محرم اذا كان معها نساء فى الرفقة ثقات واحتج بظاهر قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وخطاب الناس يتناول الذكور والاناث بلا خلاف فاذا كان لها زاد وراحلة كانت مستطيعة واذا كان معها نساء ثقات يؤمن الفساد عليها فيلزمها فرض الحج (ولنا) ما روى عن ابن عباس رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال الا لا تحجن امرأة الا ومعها محرم وعن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال لا تسافر امرأة ثلاثة أيام الا ومعها محرم أو زوج ولانها اذا لم يكن معها زوج ولا محرم لا يؤمن عليها اذ النساء لحم على وضم الا ما ذب عنه ولهذا لا يجوز لها الخروج وحدها والخوف عند اجتماعهن أكثر ولهذا حرمت الخلوة بالاجنبية وان كان معها امرأة أخرى والآية لا تتناول النساء حال عدم الزوج والمحرم معها لان المرأة لا تقدر على الركوب والنزول بنفسها فتحتاج الى من يركبها وينزلها ولا يجوز ذلك لغير الزوج والمحرم فلم تكن مستطيعة فى هذه الحالة فلا يتناولها النص فان امتنع الزوج أو المحرم عن الخروج لا يجبران على الخروج ولو امتنع من الخروج لارادة زاد وراحلة هل يلزمها ذلك ذكر القدورى فى شرحه مختصر الكرخى انه يلزمها ذلك ويجب عليها الحج بنفسها وذكر القاضى فى شرحه مختصر الطحاوى انه لا يلزمها ذلك ولا يجب الحج عليها وجه ما ذكره القدورى ان المحرم أو الزوج من ضرورات حجها بمنزلة الزاد والراحلة اذ لا يمكنها الحج بدونه كما لا يمكنها الحج بدون الزاد والراحلة ولا يمكن الزام ذلك الزوج أو المحرم من مال نفسه فيلزمها ذلك له كما يلزمها الزاد والراحلة لنفسها وجه ما ذكره القاضى ان هذا من شرائط وجوب الحج عليها ولا يجب على الانسان تحصيل شرط

الوجوب بل ان وجد الشرط وجب والا فلا الا ترى ان الفقير لا يلزمه تحصيل الزاد والراحلة فيجب عليه الحج ولهذا قالوا فى المرأة التى لا زوج لها ولا محرم انه لا يجب عليها أن تتزوج بمن يحج بها كذا هذا ولو كان معها محرم فلها أن تخرج مع المحرم فى الحجة الفريضة من غير اذن زوجها عندنا وعند الشافعى ليس لها ان تخرج بغير اذن زوجها وجه قوله ان فى الخروج تفويت حقه المستحق عليها وهو الاستمتاع بها فلا تملك ذلك من غير رضاه (ولنا) انها اذا وجدت محرما فقد استطاعت الى حج البيت سبيلا لانها قدرت على الركوب والنزول وأمنت المخاوف لان المحرم يصونها وأما قوله ان حق الزوج فى الاستمتاع يفوت بالخروج الى الحج فنقول منافعها مستثناة عن ملك الزوج فى الفرائض كما فى الصلوات الخمس وصوم رمضان ونحو ذلك حتى لو أرادت الخروج الى حجة التطوع فللزوج أن يمنعها كما فى صلاة التطوع وصوم التطوع وسواء كانت المرأة شابة أو عجوزا انها لا تخرج الا بزوج أو محرم لان ما روينا من الحديث لا يفصل بين الشابة والعجوز وكذا المعنى لا يوجب الفصل بينهما لما ذكرنا من حاجة المرأة الى من يركبها وينزلها بل حاجة العجوز الى ذلك أشد لانها أعجز وكذا يخاف عليها من الرجال وكذا لا يؤمن عليها من أن يطلع عليها الرجال حال ركوبها ونزولها فتحتاج الى الزوج أو الى المحرم ليصونها عن ذلك والله أعلم ثم صفة المحرم أن يكون ممن لا يجوز له نكاحها على التأبيد اما بالقرابة او الرضاع أو الصهرية لان الحرمة المؤبدة تزيل التهمة فى الخلوة ولهذا قالوا ان المحرم اذا لم يكن مأمونا عليها لم يجز لها أن تسافر معه وسواء كان المحرم حرا أو عبدا لان الرق لا ينافى المحرمية وسواء كان مسلما أو ذميا أو مشركا لان الذمى والمشرك يحفظان محارمهما الا أن يكون مجوسيا لانه يعتقد اباحة نكاحها فلا تسافر معه لانه لا يؤمن عليها كالاجنبى وقالوا فى الصبى الذى لم يحتلم والمجنون الذى لم يفق انهما ليسا بمحرمين فى السفر لانه لا يتأتى منهما حفظها وقالوا فى الصبية التى لا يشتهى مثلها انها تسافر بغير محرم لانه يؤمن عليها فاذا بلغت حد الشهوة لا تسافر بغير محرم لانها صارت بحيث لا يؤمن عليها ثم المحرم أو الزوج انما يشترط اذا كان بين المرأة وبين مكة ثلاثة أيام فصاعدا فان كان أقل من ذلك حجت بغير محرم لان المحرم يشترط للسفر وما دون ثلاثة أيام ليس بسفر فلا يشترط فيه المحرم كما لا يشترط للخروج من محلة الى محلة ثم الزوج أو المحرم شرط الوجوب أم شرط الجواز فقد اختلف أصحابنا فيه كما اختلفوا فى أمن الطريق والصحيح انه شرط الوجوب لما ذكرنا فى أمن الطريق والله أعلم والثانى أن لا تكون معتدة عن طلاق أو وفاة لان الله تعالى نهى المعتدات عن الخروج بقوله عز وجل ولا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن وروى عن عبد الله بن عمر رضى الله عنه انه رد المعتدات من ذى الحليفة وروى عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه انه ردهن من الجحفة ولان الحج يمكن أداؤه فى وقت آخر فاما العدة فانما يجب قضاؤها فى هذا الوقت خاصة فكان الجمع بين الامرين أولى وان لزمتها بعد الخروج الى السفر وهى مسافر فان كان الطلاق رجعيا لا يفارقها زوجها لان الطلاق الرجعى لا يزيل الزوجية والافضل أن يراجعها وان كانت بائنا أو كانت معتدة عن وفاة فان كان الى منزلها أقل من مدة سفر والى مكة مدة سفر فانها تعود الى منزلها لانه ليس فيه انشاء سفر فصار كانها فى بلدها وان كان الى مكة أقل من مدة سفر والى منزلها مدة سفر مضت الى مكة لانها لا تحتاج الى المحرم فى أقل من مدة السفر وان كان من الجانبين أقل من مدة السفر فهى بالخيار ان شاءت مضت وان شاءت رجعت الى منزلها فان كان من الجانبين مدة سفر فان كانت فى المصر فليس لها أن تخرج حتى تنقضى عدتها فى قول أبى حنيفة وان وجدت محرما وعند أبى يوسف ومحمد لها أن تخرج اذا وجدت محرما وليس لها أن تخرج بلا محرم بلا خلاف وان كان ذلك فى المفازة أو فى بعض القرى بحيث لا تأمن على نفسها وما لها فلها أن تمضى فتدخل موضع الامن ثم لا تخرج منه فى قول أبى حنيفة سواء وجدت محرما أو لا وعندهما تخرج اذا وجدت محرما وهذه من مسائل كتاب الطلاق نذكرها بدلائلها فى فصول العدة ان شاء الله تعالى ثم من لم يجب عليه الحج بنفسه لعذر كالمريض ونحوه وله مال يلزمه أن يحج رجلا عنه ويجزئه عن حجة الاسلام اذا وجد شرائط جواز الاحجاج على ما نذكره ولو تكلف واحد ممن له عذر فحج بنفسه أجزأه عن حجة الاسلام اذا كان

بها فلا

عاقلا بالغا حرا الا انه من أهل الفرض الا انه لم يجب عليه لانه لا يمكنه الوصول الا مكة الا بحرج فاذا تحمل الحرج وقع موقعه كالفقير اذا حج والعبد اذا حضر الجمعة فاداها ولانه اذا وصل الى مكة صار كاهل مكة فيلزمه الحج بخلاف العبد والصبي والمجنون فان العبد والصبي ليسا من أهل فرض الحج والمجنون ليس من أهل العبادة أصلا والله أعلم ثم ما ذكرنا من الشرائط لوجوب الحج من الزاد والراحلة وغير ذلك يعتبر وجودها وقت خروج أهل بلده حتى لو ملك الزاد والراحلة فى أول السنة قبل أشهر الحج وقبل أن يخرج أهل بلده الى مكة فهو فى سعة من صرف ذلك الى حيث أحب لانه لا يلزمه التأهب للحج قبل خروج أهل بلده لانه لم يجب عليه الحج قبله ومن لا حج عليه لا يلزمه التأهب للحج فكان بسبيل من التصرف فى ماله كيف شاء واذا صرف ماله ثم خرج أهل بلده لا يجب عليه الحج فاما اذا جاء وقت الخروج والمال فى يده فليس له أن يصرفه الى غيره على قول من يقول بالوجوب على الفور لانه اذا جاء وقت خروج أهل بلده فقد وجب عليه الحج لوجود الاستطاعة فيلزمه التأهب للحج فلا يجوز له صرفه الى غيره كالمسافر اذا كان معه ماء للطهارة وقد قرب الوقت لا يجوز له استهلاكه فى غير الطهارة فان صرفه الى غير الحج اثم وعليه الحج والله تعالى أعلم

﴿ فصل ﴾ وأما ركن الحج فشيا ن أحدهما الوقوف بعرفة وهو الركن الاصلى للحج والثانى طواف الزيارة أما الوقوف بعرفة فالكلام فيه يقع فى مواضع فى بيان انه ركن وفى بيان مكانه وفى بيان زمانه وفى بيان مقداره وفى بيان سننه وفى بيان حكمه اذا فات عن وقته أما الاول فالدليل عليه قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ثم فسر النبى صلى الله عليه وسلم الحج بقوله الحج عرفة أى الحج الوقوف بعرفة اذ الحج فعل وعرفة مكان فلا يكون حجا فكان الوقوف مضمرا فيه فكان تقديره الحج الوقوف بعرفة والمجمل اذا التحق به التفسير يصير مفسرا من الاصل فيصير كانه تعالى قال ولله على الناس حج البيت والحج الوقوف بعرفة فظاهره يقتضى أن يكون هو الركن لا غير الا انه زيد عليه طواف الزيارة بدليل ثم قال النبى صلى الله عليه وسلم فى سياق التفسير من وقف بعرفة فقد تم حجه جعل الوقوف بعرفة اسما للحج فدل انه ركن فان قيل هذا يدل على ان الوقوف بعرفة واجب وليس بفرض فضلا عن أن يكون ركنا لانه علق تمام الحج به والواجب هو الذى يتعلق بوجوده التمام لا الفرض فالجواب ان المراد من قوله فقد تم حجه ليس هو التمام الذى هو ضد النقصان بل خروجه عن احتمال الفساد فقوله فقد تم حجه أى خرج من أن يكون محتملا للفساد بعد ذلك لوجود المفسد حتى لو جامع بعد ذلك لا يفسد حجه لكن تلزمه الفدية على ما نذكر ان شاء الله تعالى وهذا لان الله تعالى فرض الحج بقوله ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وفسر النبى صلى الله عليه وسلم الحج بالوقوف بعرفة فصار الوقوف بعرفة فرضا وهو ركن فلو حمل التمام المذكور فى الحديث على التمام الذى هو ضد النقصان لم يكن فرضا لانه يوجد الحج بدونه فيتناقض فحمل التمام المذكور على خروجه عن احتمال الفساد عملا بالدلائل صيانة لها عن التناقض وقوله عز وجل ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس قيل ان أهل الحرم كانوا لا يقفون بعرفات ويقولون نحن أهل حرم الله لا نفيض كغيرنا ممن قصدنا فانزل الله عز وجل الآية الكريمة يأمرهم بالوقوف بعرفات والافاضة من حيث أفاض الناس والناس كانوا يفيضون من عرفات وافاضتهم منها لا تكون الا بعد حصولهم فيها فكان الأمر بالافاضة منها أمرا بالوقوف بها ضرورة وروى عن عائشة رضى الله عنها انها قالت كانت قريش ومن كان على دينها يقفون بالمزدلفة ولا يقفون بعرفات فأنزل الله عز وجل قوله ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس وكذا الأمة أجمعت على كون الوقوف ركنا فى الحج وأما مكان الوقوف فعرفات كلها موقف لقول النبى صلى الله عليه وسلم عرفات كلها موقف الا بطن عرنة ولما روينا من الحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم الحج عرفة فمن وقف بعرفة فقد تم حجه مطلقا من غير تعيين موضع دون موضع الا انه لا ينبغى أن يقف فى بطن عرنة لان النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن ذلك وأخبر انه وادى الشيطان وأما زمانه فزمان الوقوف من حين زوال الشمس من يوم عرفة الى طلوع الفجر الثانى من يوم

النحر حتى لو وقف بعرفة فى غير هذا الوقت كان وقوفه وعدم وقوفه سواء لانه فرض موقت فلا يتأدى فى غير وقته كسائر الفرائض الموقتة الا فى حال الضرورة وهى حال الاشتباه استحسانا على ما نذكره ان شاء الله تعالى وكذا الوقوف قبل الزوال لم يجز ما لم يقف بعد الزوال وكذا من لم يدرك عرفة بنهار ولا بليل فقد فاته الحج والأصل فيه ماروى ان النبى صلى الله عليه وسلم وقف بعرفة بعد الزوال وقال خذوا عنى مناسككم فكان بيانا لأول الوقت وقال صلى الله عليه وسلم من أدرك عرفة فقد أدرك الحج ومن فاته عرفة بليل فقد فاته الحج وهذا بيان آخر الوقت فدل أن الوقت يبقى ببقاء الليل ويفوت بفواته وهذا الذى ذكرنا قول عامة العلماء وقال مالك وقت الوقوف هو الليل فمن لم يقف فى جزء من الليل لم يجز وقوفه واحتج بما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال من أدرك عرفة بليل فقد أدرك الحج علق ادراك الحج بادراك عرفة بليل فدل ان الوقوف بجزء من الليل هو وقت الركن ولنا ماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال من وقف معنا هذا الموقف وصلى معنا هذه الصلاة وكان وقف قبل ذلك بعرفة ساعة من ليل أو نهار فقد تم حجه وقضى تفثه أخبر النبى صلى الله عليه وسلم عن تمام الحج بالوقوف ساعة من ليل أو نهار فدل ان ذلك هو وقت الوقوف غير عين وروينا عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال من وقف بعرفة فقد تم حجه مطلقا عن الزمان الا أن زمان ما قبل الزوال و بعد انفجار الصبح من يوم النحر ليس بمراد بدليل فبقى ما بعد الزوال الى انفجار الصبح مرادا ولان هذا نوع نسك فلا يختص بالليل كسائر أنواع المناسك ولا حجة له فى الحديث لان فيه من أدرك عرفة بليل فقد ادرك الحج وليس فيه ان من لم يدركها بليل ماذا حكمه فكان متعلقا بالمسكوت فلا يصح ولو اشتبه على الناس هلال ذى الحجة فوقفوا بعرفة بعد ان أكملوا عدة ذى القعدة ثلاثين يوما ثم شهد الشهود انهم رأوا الهلال يوم كذا وتبين ان ذلك اليوم كان يوم النحر فوقوفهم صحيح وحجتهم تامة استحسانا والقياس أن لا يصح وجه القياس انهم وقفوا فى غير وقت الوقوف فلا يجوز كما لو تبين انهم وقفوا يوم التروية وأى فرق بين التقديم والتأخير والاستحسان ماروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال صومكم يوم تصومون واضحاكم يوم تضحون وعرفتكم يوم تعرفون وروى وحجكم يوم تحجون فقد جعل النبى صلى الله عليه وسلم وقت الوقوف أو الحج وقت تقف أو تحج فيه الناس والمعنى فيه من وجهين أحدهما ما قال بعض مشايخنا ان هذه شهادة قامت على النفى وهى نفى جواز الحج والشهادة على النفى باطلة والثانى ان شهادتهم جائزة مقبولة لكن وقوفهم جائز أيضا لان هذا النوع من الاشتباه مما يغلب ولا يمكن التحرز عنه فلو لم نحكم بالجواز لوقع الناس فى الحرج بخلاف ما اذا تبين ان ذلك اليوم كان يوم التروية لان ذلك نادر غاية الندرة فكان ملحقا بالعدم ولانهم بهذا التأخير بنوا على دليل ظاهر واجب العمل به وهو وجوب اكمال العدة اذا كان بالسماء علة فعذروا فى الخطأ بخلاف التقديم فانه خطأ غير مبنى على دليل رأسا فلم يعذروا فيه نظيره اذا اشتبهت القبلة فتحرى وصلى الى جهة ثم تبين أنه أخطأ جهة القبلة جازت صلاته ولو لم يتحر وصلى ثم تبين انه أخطأ لم يجز لما قلنا كذا هذا وهل يجوز وقوف الشهود روى هشام عن محمد انه يجوز وقوفهم وحجهم أيضا وقد قال محمد اذا شهد عند الامام شاهدان عشية يوم عرفة برؤية الهلال فان كان الامام لم يمكنه الوقوف فى بقية الليل مع الناس أو أكثرهم لم يعمل بتلك الشهادة ووقف من الغد بعد الزوال لأنهم وان شهدوا عشية عرفة لكن لما تعذر على الجماعة الوقوف فى الوقت وهو ما بقى من الليل صاروا كأنهم شهدوا بعد الوقت فان كان الامام يمكنه الوقوف قبل طلوع الفجر مع الناس أو أكثرهم بان كان يدرك الوقوف عامة الناس الا انه لا يدركه ضعفة الناس جاز وقوفه فان لم يقف فات حجه لانه ترك الوقوف فى وقته مع علمه به والقدرة عليه قال محمد فان اشتبه على الناس فوقف الامام والناس يوم النحر وقد كان من رأى الهلال وقف يوم عرفة لم يجزه وقوفه وكان عليه أن يعيد الوقوف مع الامام لان يوم النحر صار يوم الحج فى حق الجماعة ووقت الوقوف لا يجوز ان يختلف فلا يعتد بما فعله بانفراده وكذا اذا أخر الامام الوقوف لمعنى يسوغ فيه الاجتهاد لم يجز وقوف من وقف قبله فان شهد شاهدان عند الامام بهلال ذى الحجة فرد شهادتهما لانه

لا علم لنا بالسماء فوقف بشهادتهما قوم قبل الامام لم يجز وقوفهم لان الامام أخر الوقوف بسبب يجوز العمل عليه في الشرع فصار كالو أخر بالاشتباه والله تعالى أعلم وأما قدره فنبين القدر المفروض والواجب أما القدر المفروض من الوقوف فهو كينونته بعرفة في ساعة من هذا الوقت فتى حصل اتيانها في ساعة من هذا الوقت تأدى فرض الوقوف سواء كان عالما بها أو جاهلا نائما أو يقظان مفيقا أو مغمى عليه وقف بها أو مر وهو يمشي أو على الدابة أو محمولا لانه أتى بالقدر المفروض وهو حصوله كائنا بها والأصل فيه ما روينا عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من وقف بعرفة فقد تم حجه والمشي والسير لا يخلو عن وقفة وسواء نوى الوقوف عند الوقوف أو لم ينو بخلاف الطواف وسنذكر الفرق في فصل الطواف ان شاء الله وسواء كان محدثا أو جنبا أو حائضا أو نفساء لان الطهارة ليست بشرط لجواز الوقوف لان حديث الوقوف مطلق عن شرط الطهارة ولما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لعائشة رضي الله عنها حين حاضت افعلي ما يفعله الحاج غير انك لا تطوفي بالبيت ولانه نسك غير متعلق بالبيت فلا تشترط له الطهارة كرمي الجمار وسواء كان قد صلى الصلاتين أو لم يصل لاطلاق الحديث ولان الصلاتين وهما الظهر والعصر لا تعلق لهما بالوقوف فلا يكون تركهما مانعا من الوقوف والله أعلم وأما القدر الواجب من الوقوف فمن حين تزول الشمس الى أن تغرب فهذا القدر من الوقوف واجب عندنا وعند الشافعي ليس بواجب بل هو سنة بناء على انه لا فرق عنده بين الفرض والواجب فاذا لم يكن فرضا لم يكن واجبا ونحن نفرق بين الفرض والواجب كفرق ما بين السماء والارض وهو أن الفرض اسم لما ثبت وجوبه بدليل مقطوع به والواجب اسم لما ثبت وجوبه بدليل فيه شبهة العدم على ما عرف في أصول الفقه وأصل الوقوف ثبت بدليل مقطوع به وهو النص المفسر من الكتاب والسنة المتواترة المشهورة والاجماع على ما ذكرنا فاما الوقوف الى جزء من الليل فلم يقم عليه دليل قاطع بل مع شبهة العدم أعني خبر الواحد وهو ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من أدرك عرفة بليل فقد أدرك الحج أو غير ذلك من الآحاد التي لا تثبت بمثلها الفرائض فضلا عن الاركان واذا عرف أن الوقوف من حين زوال الشمس الى غروبها واجب فان دفع منها قبل غروب الشمس فان جاوز عرفة بعد الغروب فلا شئ عليه لانه ما ترك الواجب وان جاوزها قبل الغروب فعليه دم عندنا لتركه الواجب فيجب عليه الدم كالو ترك غيره من الواجبات وعند الشافعي لا دم عليه لانه لم يترك الواجب اذ الوقوف المقدر ليس بواجب عنده ولو عاد الى عرفة قبل غروب الشمس وقبل ان يدفع الامام ثم دفع منها بعد الغروب مع الامام سقط عنه الدم عندنا لانه استدرك المتروك وعند زفر لا يسقط وهو على الاختلاف في مجاوزة الميقات بغير احرام والكلام فيه على نحو الكلام في تلك المسئلة وسنذكرها ان شاء الله في موضعها وان عاد قبل غروب الشمس بعد ما خرج الامام من عرفة ذكر الكرخي أنه يسقط عنه الدم أيضا وكذا روى ابن شجاع عن أبي حنيفة ان الدم يسقط عنه أيضا لانه استدرك المتروك اذ المتروك هو الدفع بعد الغروب وقد استدركه وذكر في الاصل انه لا يسقط عنه الدم قال مشايخنا اختلاف الرواية لمكان الاختلاف فيما لاجله يجب الدم فعلى رواية الاصل الدم يجب لاجل دفعه قبل الامام ولم يستدرك ذلك وعلى رواية ابن شجاع يجب لاجل دفعه قبل غروب الشمس وقد استدركه بالعود والقدوري اعتمد على هذه الرواية وقال هي الصحيحة والمذكور في الاصل مضطرب ولو عاد الى عرفة بعد الغروب لا يسقط عنه الدم بلا خلاف لانه لما غربت الشمس عليه قبل العود فقد تقرر عليه الدم الواجب فلا يحتمل السقوط بالعود والله الموفق وأما بيان حكمه اذا فات فحكمه انه يفوت الحج في تلك السنة ولا يمكن استدراكه فيها لان ركن الشئ ذاته وبقاء الشئ مع فوات ذاته محال

﴿فصل﴾ وأما طواف الزيارة فالكلام فيه في مواضع في بيان أنه ركن وفي بيان ركنه وفي بيان شرائطه وواجباته وسننه وفي بيان مكانه وفي بيان زمانه وفي بيان مقداره وفي بيان حكمه اذا فات عن أيام النحر اما الاول فالدليل على انه ركن قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق والمراد منه طواف الزيارة بالاجماع ولانه تعالى أمر الكل بالطواف

فيقتضى الوجوب على الكل وطواف اللقاء لايجب أصلا وطواف الصدر لايجب على الكل لانه لايجب على أهل مكة فيتعين طواف الزيارة مرادا بالآية وقوله تعالى ولله على الناس حج البيت والحج فى اللغة هو القصد وفى عرف الشرع هو زيارة البيت والزيارة هى القصد الى الشئ للتقرب قال الشاعر

ألم تعلمى يا أم سعد بأنما * تخاطانى ريب الزمان لا كبرا
واشهد من عوف حلولا كثيرة * يحجون بيت الزبرقان المزعفرا

وقوله يحجون أى يقصدون ذلك البيت للتقرب فكان حج البيت هو القصد اليه للتقرب به وانما يقصد البيت للتقرب بالطواف به فكان الطواف به ركنا والمراد به طواف الزيارة لما بينا ولهذا يسمى فى عرف الشرع طواف الركن فكان ركنا وكذا الامة أجمعت على كونه ركنا ويجب على أهل الحرم وغيرهم لعموم قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق وقوله عز وجل ولله على الناس حج البيت

﴿فصل﴾ وأما ركنه فحصوله كائنا حول البيت سواء كان بفعل نفسه أو بفعل غيره وسواء كان عاجزا عن الطواف بنفسه فطاف به غيره بامره أو بغير أمره أو كان قادرا على الطواف بنفسه فحمله غيره بامره أو بغير أمره غير أنه ان كان عاجزا أجزأه ولا شئ عليه وان كان قادرا أجزأه ولكن يلزمه الدم اما الجواز فلان الفرض حصوله كائنا حول البيت وقد حصل واما لزوم الدم فلتركه الواجب وهو المشى بنفسه مع القدرة عليه فدخله نقص فيجب جبره بالدم كما اذا طاف راكبا أو زحفا وهو قادر على المشى واذا كان عاجزا عن المشى لا يلزمه شئ لانه لم يترك الواجب اذ لا وجوب مع العجز ويجوز ذلك عن الحامل والمحمول جميعا لما ذكرنا أن الفرض حصوله كائنا حول البيت وقد حصل كل واحد منهما كائنا حول البيت غير ان أحدهما حصل كائنا بفعل نفسه والآخر بفعل غيره فان قيل ان مشى الحامل فعل والفعل الواحد كيف يقع عن شخصين فالجواب من وجهين أحدهما أن المفروض ليس هو الفعل فى الباب بل حصول الشخص حول البيت بمنزلة الوقوف بعرفة ان المفروض منه حصوله كائنا بعرفة لا فعل الوقوف على ما بينا فيما تقدم والثانى أن مشى الواحد جاز ان يقع عن اثنين فى باب الحج كالبعير الواحد اذا ركبه اثنان فطافا عليه وكذا يجوز فى الشرع ان يجعل فعل واحد حقيقة كفعلين معنى كالاب والوصى اذا باع مال نفسه من الصغير أو اشترى مال الصغير لنفسه ونحو ذلك كذا ههنا

﴿فصل﴾ وأما شرطه وواجباته فشرطه النية وهو أصل النية دون التعيين حتى لو لم ينو أصلا بان طاف هاربا من سبع أو طالبا الغريم لم يجز فرق أصحابنا بين الطواف وبين الوقوف أن الوقوف يصح من غير نية الوقوف عند الوقوف والطواف لا يصح من غير نية الطواف عند الطواف كذا ذكره القدورى فى شرحه مختصر الكرخى واشار القاضى فى شرحه مختصر الطحاوى الى أن نية الطواف عند الطواف ليست بشرط أصلا وان نية الحج عند الاحرام كافية ولا يحتاج الى نية مفردة كما فى سائر أفعال الحج وكما فى أفعال الصلاة ووجه الفرق على ما ذكره القدورى أن الوقوف ركن يقع فى حال قيام نفس الاحرام لانعدام ما يضاده فلا يحتاج الى نية مفردة بل تكفيه النية السابقة وهى نية الحج كالركوع والسجود فى باب الصلاة لانه لا يحتاج الى افرادهما بالنية لاشتمال نية الصلاة عليهما كذا الوقوف فاما الطواف فلا يؤتى به فى حال قيام نفس الاحرام لوجود ما يضاده لانه تحليل لانه يقع به التحليل ولا احرام حال وجود التحليل لان الشئ حال وجوده موجود ووجوده يمنع الاحرام من الوجود فلا تشتمل عليه نية الحج فتقع الحاجة الى الافراد بالنية كالتسليم فى باب الصلاة اذ التسليم تحليل أو نقول ان الوقوف يوجد فى حال قيام الاحرام المطلق لبقائه فى حق جميع الاحكام فيتناوله نية الحج فلا يحتاج الى نية على حدة ولا كذلك الطواف فانه يوجد حال زوال الاحرام من وجه لوقوع التحلل قبله من وجه بالحلق أو التقصير الا ترى انه يحل له كل شئ الا النساء فوقعت الحاجة الى نية على حدة فاما تعيين النية حال وجوده فى وقته فلا حاجة اليه حتى لو نفر فى النفر الاول فطاف وهو لا يعين طوافا يقع عن طواف الزيارة لا عن الصدر لان أيام النحر متعينة لطواف الزيارة

فلاحاجة الى تعيين النية كالوصام رمضان بمطلق النيـة انه يقع عن رمضان لكون الوقت متعينا للصوم كذا هذا وكذا لو نوى تطوعا يقع عن طواف الزيارة كالوصام رمضان بنية التطوع وكذلك كل طواف واجب أو سنة يقع فى وقته من طواف اللقاء وطواف الصدر فانما يقع عما يستحقه الوقت وهو الذى انعقد عليه الاحرام دون غيره سواء عين ذلك بالنيـة أولم يعين فيقع عن الاول وان نوى الثانى لا يعمل بنيتـه فى تقـديمه على الأول حتى ان المحرم اذا قدم مكة وطاف لا يعين شيأ أو نوى التطوع فان كان محرما بعمرة يقع طوافه للعمرة وان كان محرما بحجـة يقع طوافه للقـدوم لان عقد الاحرام انعقد عليه وكذلك القارن اذا طاف لا يعين شيأ أو نوى التطوع كان ذلك للعمرة فان طاف طوافا آخر قبل أن يسعى لا يعين شيأ أو نوى تطوعا كان ذلك للحج والله أعلم فاما الطهارة عن الحـدث والجنابة والحيض والنفاس فليست بشرط لجواز الطواف وليست بفرض عنـدنا بل واجبة حتى يجوز الطواف بدونها وعنـد الشافعى فرض لا يصح الطواف بدونها واحتج بما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال الطواف صـلاة الا أن الله تعالى اباح فيـه الـكلام واذا كان صـلاة فالصـلاة لا جواز لها بدون الطهارة ولنا قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق أمر بالطواف مطلقا عن شرط الطهارة ولا يجوز تقيـيد مطلق الـكتاب بخبر الواحـد فيحمل على التشـبيه كما فى قوله تعالى وازواجه أمهاتهم أى كامهاتهم ومعناه الطواف كالصلاة اما فى الثواب أو فى أصـل الفرضية فى طواف الزيارة لان كلام التشبيه لا عموم له فيحـمل على المشابهة فى بعض الوجوه عملا بالـكتاب والسـنة أو نقول الطواف يشـبه الصـلاة وليس بصـلاة حقيقة فمن حيث انه ليس بصلاة حقيقة لا تفترض له الطهارة ومن حيث انه يشبه الصلاة تجب له الطهارة عملا بالدليلين بالقدر الممكن وان كانت الطهارة من واجبات الطواف فاذا طاف من غير طهارة فما دام بمكة تجب عليـه الاعادة لان الاعادة جبر له بجنسـه وجبر الشئ بجنسـه أولى لان معنى الجبر وهو التلافى فيه أتم ثم ان أعاد فى أيام النحر فلا شئ عليه وان أخره عنها فعليه دم فى قول أبى حنيفة والمسئلة تأتى ان شاء الله تعالى فى موضعها وان لم يعد ورجـع الى أهله فعليه الدم غير انه ان كان محدثا فعليه شاة وان كان جنبا فعليه بدنة لان الحدث يوجب نقصانا يسـيرا فتكفيه الشاة لجبره كما لو ترك شوطا فاما الجنابة فانها توجب نقصانا متفاحشا لانها أكبر الحدثين فيجب لها أعظم الجابرين وقد روى عن ابن عباس رضى الله عنـه انه قال البدنة تجب فى الحج فى موضعين أحدهما اذا طاف جنبا والثانى اذا جامع بعـد الوقوف واذا لم تكن الطهارة من شرائط الجواز فاذا طاف وهو محدث أو جنب وقع موقعـه حتى لو جامع بعـده لا يلزمه شئ لان الوطء لم يصـادف الاحرام لحصول التحلل بالطواف هذا اذا طاف بعد أن حلق أو قصر ثم جامـع فاما اذا طاف ولم يكن حلق ولا قصر ثم جامع فعليـه دم لانه اذا لم يحلق ولم يقصر فالاحرام باق والوطء اذا صادف الاحرام يوجب الكفارة الا انه يلزمـه الشاة لا البدنة لان الركن صار مؤدى فارتفعت الحرمة المطلقة فلم يبق الوطء جناية محضة بل خف معنى الجناية فيه فيكفيه اخف الجابرين فاما الطهارة عن النجس فليـست من شرائط الجواز بالاجماع فلا يفترض تحصيلها ولا تجب أيضا لكنه سنة حتى لو طاف وعلى ثوبه نجاسة أكثر من قدر الدرهم جاز ولا يلزمـه شئ الا انه يكره واما ستر العورة فهو مثـل الطهارة عن الحـدث والجنابة أى انه ليس بشرط الجواز وليس بفرض لكنه واجب عندنا حتى لو طاف عريانا فعليـه الاعادة مادام بمكة فان رجع الى أهـله فعليه الدم وعند الشافعى شرط الجواز كالطهارة عن الحـدث والجنابة وحجته ما روينا عن النبى صـلى الله عليه وسلم انه قال الطواف صلاة الا ان الله أباح فيه الـكلام وسـتر العورة من شرائط جواز الصـلاة وحجتنا قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق أمر بالطواف مطلقا عن شرط الستر فيجرى على اطلاقه والجواب عن تعلقـه بالحـديث على نحو ما ذكرنا فى الطهارة والفرق بين ستر العورة وبين الطهارة عن النجاسة ان المنع من الطواف مع الثوب النجس ليس لاجل الطواف بل لاجل المسجد وهو صيانته عن ادخال النجاسة فيه وصيانته عن تلويثه فلا يوجب ذلك نقصانا فى الطواف فلا حاجة الى الجبر فاما المنع من الطواف عريانا فلاجل الطواف لنهى النبى صلى الله عليه وسلم عن الطواف عريانا بقوله صلى الله عليه وسلم الا لا يطوفن بعد

عامى هذا مشرك ولا عريان واذا كان النهى لمكان الطواف تمكن فيه النقص فيجب جبره بالدم لكن بالشاة لا بالبدنة لان النقص فيه كالنقص بالحدث لا كالنقص بالجنابة قال محمد ومن طاف تطوعا على شئ من هذه الوجوه فاحب الينا ان كان بمكة أن يعيد الطواف وان كان قد رجع الى أهله فعليه صدقة سوى الذى طاف وعلى ثوبه نجاسة لان التطوع يصير واجبا بالشروع فيه الا انه دون الواجب ابتداء بايجاب الله تعالى فكان النقص فيه أقل فيجبر بالصدقة ومحاذاة المرأة الرجل فى الطواف لا تفسد عليه طوافه لان المحاذاة انما عرفت مفسدة فى الشرع على خلاف القياس فى صلاة مطلقة مشتركة والطواف ليس بصلاة حقيقة ولا اشتراك أيضا والموالاة فى الطواف ليست بشرط حتى لو خرج الطائف من طوافه لصلاة جنازة أو مكتوبة أو لتجديد وضوء ثم عاد بنى على طوافه ولا يلزمه الاستئناف لقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق مطلقا عن شرط الموالاة وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه خرج من الطواف ودخل السقاية فاستسقى فسقى فشرب ثم عاد وبنى على طوافه والله تعالى أعلم ومن واجبات الطواف أن يطوف ماشيا لا راكبا الا من عذر حتى لو طاف راكبا من غير عذر فعليه الاعادة مادام بمكة وان عاد الى أهله يلزمه الدم وهذا عندنا وعند الشافعى ليس بواجب فاذا طاف راكبا من غير عذر لا شئ عليه واحتج بما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه طاف راكبا ولنا قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق والراكب ليس بطائف حقيقة فأوجب ذلك نقصا فيه فوجب جبره بالدم واما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد روى ان ذلك كان لعذر كذا روى عن عطاء عن ابن عباس رضى الله عنهما ان ذلك كان بعد ما أسن وبدن ويحتمل انه فعل ذلك لعذر آخر وهو التعليم كذا روى عن جابر رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم طاف راكبا ليراه الناس فيسألوه ويتعلموا منه وهذا عذر وعلى هذا أيضا يخرج ما اذا طاف زحفا انه ان كان عاجزا عن المشى أجزأه ولا شئ عليه لان التكليف بقدر الوسع وان كان قادرا عليه الاعادة ان كان بمكة والدم ان كان رجع الى أهله لان الطواف مشيا واجب عليه ولو أوجب على نفسه أن يطوف بالبيت زحفا وهو قادر على المشى عليه أن يطوف ماشيا لانه نذر بايقاع العبادة على وجه غير مشروع فلغت الجهة وبقى النذر بأصل العبادة كما اذا نذر أن يطوف للحج على غير طهارة فان طاف زحفا أعاد ان كان بمكة وان رجع الى أهله فعليه دم لانه ترك الواجب كذا ذكر فى الأصل وذكر القاضى فى شرحه مختصر الطحاوى انه اذا طاف زحفا أجزأه لانه ادى ما أوجب على نفسه فيجزئه كمن نذر أن يصلى ركعتين فى الأرض المغصوبة أو يصوم يوم النحر انه يجب عليه أن يصلى فى موضع آخر ويصوم يوما آخر ولو صلى فى الأرض المغصوبة وصام يوم النحر أجزأه وخرج عن عهدة النذر كذا هذا وعلى هذا أيضا يخرج ما اذا طاف محمولا انه ان كان لعذر جاز ولا شئ عليه وان كان لغير عذر جاز ويلزمه الدم لان الطواف ماشيا واجب عند القدرة على المشى وترك الواجب من غير عذر يوجب الدم فاما الابتداء من الحجر الاسود فليس بشرط من شرائط جوازه بل هو سنة فى ظاهر الرواية حتى لو افتتح من غير عذر أجزأه مع الكراهة لقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق مطلقا عن شرط الابتداء بالحجر الاسود الا انه لو لم يبدأ يكره لانه ترك السنة وذكر محمد رحمه الله فى الرقيات اذا افتتح الطواف من غير الحجر لم يعتد بذلك الشوط الا أن يصير الى الحجر فيبدأ منه الطواف فهذا يدل على ان الافتتاح منه شرط الجواز وبه أخذ الشافعى والدليل على ان الافتتاح من الحجر اما على وجه السنة أو الفرض ما روى ان ابراهيم صلى الله عليه وسلم لما انتهى فى البناء الى مكان الحجر قال لاسماعيل عليه الصلاة والسلام ائتنى بحجر أجعله علامة لابتداء الطواف فخرج وجاء بحجر فقال ائتنى بغيره فأتاه بحجر آخر فقال ائتنى بغيره فأتاه بثالث فألقاه وقال جاءنى بحجر من أغنانى عن حجرك فرأى الحجر الاسود فى موضعه واما الابتداء من يمين الحجر لا من يساره فليس من شرائط الجواز بلا خلاف بين أصحابنا حتى يجوز الطواف منكوسا بان افتتح الطواف عن يسار الحجر ويعتد به وعند الشافعى هو من شرائط الجواز لا يجوز بدونه واحتج بما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم افتتح الطواف من يمين الحجر لا من يساره وذلك تعليم منه صلى الله عليه وسلم مناسك الحج وقد قال عليه

الصلاة والسلام خذوا عنى مناسككم فتجب البداية بما بدأ به النبى صلى الله عليه وسلم ولنا قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق مطلقا من غير شرط البداية باليمين أو باليسار وفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم محمول على الوجوب وبه نقول انه واجب كذا ذكره الامام القاضى فى شرحه مختصر الطحاوى انه تجب عليه الاعادة مادام بمكة وان رجع الى أهله يجب عليه الدم وكذا ذكر فى الأصل ووجهه انه ترك الواجب وهو قادر على استدراكه بجنسه فيجب عليه ذلك تلافيا للتقصير بأبلغ الوجوه واذا رجع الى أهله فقد عجز عن استدراكه الفائت بجنسه فيستدركه بخلاف جنسه جبرا للفائت بالقدر الممكن على ماهو الأصل فى ضمان الفوائت فى الشرع وذكر القدورى فى شرحه مختصر الكرخى مايدل على انه سنة فانه قال أجزأه الطواف ويكره وهذا امارة السنة واماسننه فنذكرها عند بيان سنن الحج ولا رمل فى هذا الطواف اذا كان الطواف طواف اللقاء وسعى عقيبه وان كان لم يطف طواف اللقاء أو كان قد طاف لكنه لم يسع عقيبه فانه يرمل فى طواف الزيارة والأصل فيه ان الرمل سنة طواف عقيبه سعى وكل طواف يكون بعده سعى يكون فيه رمل والافلا لما نذكر ان شاء الله عند بيان سنن الحج والترتيب بين افعاله ويكره انشاد الشعر والحدث فى الطواف لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال الطواف بالبيت صلاة فاقلوا فيه الكلام وروى انه قال صلى الله عليه وسلم فمن نطق فيه فلا ينطق الا بخير ولان ذلك يشغله عن الدعاء ويكره أن يرفع صوته بالقرآن لانه يتأذى به غيره لما يشغله ذلك عن الدعاء ولا بأس بأن يقرأ القرآن فى نفسه وقال مالك يكره وانه غير سديد لان قراءة القرآن مندوب اليها فى جميع الأحوال الا فى حال الجنابة والحيض ولم يوجد ومن المشايخ من قال التسبيح أولى لان محمدا رحمه الله ذكر لفظة لابأس وهذه اللفظة انما تستعمل فى الرخص ولا بأس أن يطوف وعليه خفاه أو نعلاه اذا كانا طاهرتين لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه طاف مع نعليه ولانه تجوز الصلاة مع الخفين والنعلين مع ان حكم الصلاة أضيق فلان يجوز الطواف أولى ولا يرمل فى هذا الطواف اذا كان طاف طواف اللقاء وسعى عقيبه وان كان لم يطف طواف اللقاء أو كان قد طاف لكنه لم يسع عقيبه فانه يرمل فى طواف الزيارة والأصل فيه ان الرمل سنة طواف عقيبه سعى فكل طواف بعد سعى يكون فيه رمل والافلا لما نذكر عند بيان سنن الحج والترتيب فى أفعاله ان شاء الله تعالى واماسننه فنذكرها عند بيان سنن الحج ان شاء الله تعالى

﴿فصل﴾ واما مكان الطواف فمكانه حول البيت لقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق والطواف بالبيت هو الطواف حوله فيجوز الطواف فى المسجد الحرام قريبا من البيت أو بعيدا عنه بعد أن يكون فى المسجد حتى لوطاف من وراء زمزم قريبا من حائط المسجد أجزأه لوجود الطواف بالبيت لحصوله حول البيت ولوطاف حول المسجد وبينه وبين البيت حيطان المسجد لم يجز لان حيطان المسجد حاجزة فلم يطف بالبيت لعدم الطواف حوله بل طاف بالمسجد لوجود الطواف حوله لاحول البيت ولانه لوجاز الطواف حول المسجد مع حيلولة حيطان المسجد لجاز حول مكة والحرم وذا لايجوز كذا هذا ويطوف من خارج الحطيم لان الحطيم من البيت على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه روى عن عائشة رضى الله عنها ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لها ان قومك قصرت بهم النفقة فقصروا البيت عن قواعد ابراهيم عليه الصلاة والسلام وان الحطيم من البيت ولولا حدثان عهدهم بالجاهلية لرددته الى قواعد ابراهيم ولجعلت له بابين بابا شرقيا وبابا غربيا وروى ان رجلا نذر أن يصلى فى البيت ركعتين فأمره النبى صلى الله عليه وسلم أن يصلى فى الحطيم ركعتين وروى أن عائشة رضى الله عنها نذرت بذلك فامرها النبى صلى الله عليه وسلم أن تصلى فى الحطيم ركعتين فان قيل اذا كان الحطيم من البيت فلم لايجوز التوجه اليه فى الصلاة فالجواب ان كون الحطيم من البيت ثبت بخبر الواحد ووجوب التوجه الى البيت ثبت بنص الكتاب العزيز وهو قوله تعالى وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره ولايجوز ترك العمل بنص الكتاب بالآحاد وليس فى الطواف من وراء الحطيم عملا بخبر الواحد ترك العمل بنص الكتاب العزيز وهو قوله تعالى وليطوفوا

بالبيت العتيق بل فيه عمل بهما جميعا ولو طاف فى داخل الحجر فعليه أن يعيد لان الحطيم لما كان من البيت فاذا طاف فى داخل الحطيم فقد ترك الطواف ببعض البيت والمفروض هو الطواف بكل البيت لقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق والأفضل ان يعيد الطواف كله مراعاة للترتيب فان أعاد على الحجر خاصة أجزأه لان المتروك هو لا غير وقد استدركه ولو لم يعد حتى عاد الى أهله يجب عليه الدم لان الحطيم ربع البيت فقد ترك من طوافه ربعه

﴿فصل﴾ واما زمان هذا الطواف وهو وقته فأوله حين يطلع الفجر الثانى من يوم النحر بلا خلاف بين أصحابنا حتى لا يجوز قبله وقال الشافعى أول وقته منتصف ليلة النحر وهذا غير سديد لأن ليلة النحر وقت ركن آخر وهو الوقوف بعرفة فلا يكون وقتا للطواف لان الوقت الواحد لا يكون وقتا لركنين وليس لآخره زمان معين موقت به فرضا بل جميع الايام والليالى وقته فرضا بلا خلاف بين أصحابنا لكنه موقت بأيام النحر وجوبا فى قول أبى حنيفة حتى لو أخره عنها فعليه دم عنده وفى قول أبى يوسف ومحمد غير موقت أصلا ولو أخره عن أيام النحر لا شئ عليه وبه أخذ الشافعى واحتجوا بما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عمن ذبح قبل أن يرمى فقال ارم ولا حرج وما سئل يومئذ عن أفعال الحج قدم شئ منها أو أخر الا قال افعل ولا حرج فهذا ينفى توقيت آخره وينفى وجوب الدم بالتأخير ولانه لو توقت آخره لسقط بمضى آخره كالوقوف بعرفة فلما لم يسقط دل أنه لم يتوقت ولابى حنيفة أن التأخير بمنزلة الترك فى حق وجوب الجابر بدليل أن من جاوز الميقات بغير احرام ثم أحرم يلزمه دم ولو لم يوجد منه الا تأخير النسك وكذا تأخير الواجب فى باب الصلاة بمنزلة الترك فى حق وجوب الجابر وهو سجدتا السهو فكان الفقه فى ذلك أن اداء الواجب كما هو واجب فمراعاة محل الواجب واجب فكان التأخير تركا للمراعاة الواجبة وهى مراعاته فى محله والترك تركا للواجبين أحدهما اداء الواجب فى نفسه والثانى مراعاته فى محله فاذا ترك هذا الواجب يجب جبره بالدم واذا توقت هذا الطواف بأيام النحر وجوبا عنده فاذا أخره عنها فقد ترك الواجب فأوجب ذلك نقصانا فيه فيجب جبره بالدم ولما لم يتوقت عندهما ففى أى وقت فعله فقد فعله فى وقته فلا يتمكن فيه نقص فلا يلزمه شئ ولا حجة لهما فى الحديث لان فيه نفى الحرج وهو نفى الاثم وانتفاء الاثم لا ينفى وجوب الكفارة كما لو حلق رأسه لاذى فيه أنه لا يأثم وعليه الدم كذا ههنا وقولهما انه لا يسقط بمضى آخر الوقت مسلم لكن هذا لا يمنع كونه موقتا وواجبا فى الوقت كالصلوات المكتوبات انها لا تسقط بخروج أوقاتها وان كانت موقتة حتى تقضى كذا هذا والافضل هو الطواف فى أول أيام النحر لقوله صلى الله عليه وسلم أيام النحر ثلاثة أولها أفضلها وقد روى أنه صلى الله عليه وسلم طاف فى أول أيام النحر ومعلوم انه كان يأتى بالعبادات فى أفضل أوقاتها ولأن هذا الطواف يقع به تمام التحلل وهو التحلل من النساء فكان فى تعجيله صيانة نفسه عن الوقوع فى الجماع ولزوم البدنة فكان أولى

﴿فصل﴾ وأما مقداره فالمقدار المفروض منه هو أكثر الاشواط وهو ثلاثة أشواط وأكثر الشوط الرابع فأما الاكمال فواجب وليس بفرض حتى لو جامع بعد الاتيان بأكثر الطواف قبل الاتمام لا يلزمه البدنة وانما تلزمه الشاة وهذا عندنا وقال الشافعى الفرض هو سبعة أشواط لا يتحلل بما دونها وجه قوله أن مقادير العبادات لا تعرف بالرأى والاجتهاد وانما تعرف بالتوقيف ورسول الله صلى الله عليه وسلم طاف سبعة أشواط فلا يعتد بما دونها ولنا قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق والامر المطلق لا يقتضى التكرار الا أن الزيادة على المرة الواحدة الى أكثر الاشواط ثبت بدليل آخر وهو الاجماع ولا اجماع فى الزيادة على أكثر الاشواط ولأنه أتى بأكثر الطواف والاكثر يقوم مقام الكل فيما يقع به التحلل فى باب الحج كالذبح اذا لم يستوف قطع العروق الاربعة وانما كان المفروض هذا القدر فاذا أتى به فقد أتى بالقدر المفروض فيقع به التحلل فلا يلزمه البدنة بالجماع بعد ذلك لان ما زاد عليه الى تمام السبعة فهو واجب وليس بفرض فيجب بتركه الشاة دون البدنة كرمى الجمار والله تعالى أعلم

﴿فصل﴾ وأما حكمه اذا فات عن أيام النحر فهو أنه لا يسقط بل يجب أن يأتي به لان سائر الاوقات وقته بخلاف الوقوف بعرفة انه اذا فات عن وقته يسقط لانه موقت بوقت مخصوص ثم ان كان بمكة يأتي به باحرامه الاول لأنه قائم اذ التحلل بالطواف ولم يوجد وعليه لتأخيره عن أيام النحر دم عند أبي حنيفة وان كان رجع الى أهله فعليه أن يرجع الى مكة باحرامه الاول ولا يحتاج الى احرام جديد وهو محرم عن النساء الى أن يعود فيطوف وعليه للتأخير دم عند أبي حنيفة ولا يجزئ عن هذا الطواف بدنة لانه ركن وأركان الحج لا يجزئ عنها البدل ولا يقوم غيرها مقامها بل يجب الاتيان بعينها كالوقوف بعرفة وكذا لو كان طاف ثلاثة أشواط فهو والذي لم يطف سواء لأن الاقل لا يقوم مقام الكل وان كان طاف جنبا أو على غير وضوء أو طاف أربعة أشواط ثم رجع الى أهله أما اذا طاف جنبا فعليه أن يعود الى مكة لا محالة هو العزيمة وباحرام جديد حتى يعيد الطواف أما وجوب العود بطريق العزيمة فلتفاحش النقصان بالجنابة فيؤمر بالعود كما لو ترك أكثر الاشواط وأما تجديد الاحرام فلانه حصل التحلل بالطواف مع الجنابة على أصل أصحابنا والطهارة عن الحدث والجنابة ليست بشرط لجواز الطواف فاذا حصل التحلل صار حلالا والحلال لا يجوز له دخول مكة بغير احرام فان لم يعد الى مكة لكنه بعث بدنة جاز لما ذكرنا أن البدنة تجبر النقص بالجنابة لأن العزيمة هو العود لأن النقصان فاحش فكان العود أجبر له لانه جبر بالجنس وأما اذا طاف محدثا أو طاف أربعة أشواط فان عاد وطاف جاز لانه جبر النقص بجنسه وان بعث شاة جاز أيضا لان النقص يسير فيجبر بالشاة والافضل أن يبعث بالشاة لان الشاة تجبر النقص وتنفع الفقراء وتدفع عنه مشقة الرجوع وان كان بمكة فالرجوع أفضل لانه جبر الشئ بجنسه فكان أولى والله تعالى أعلم

﴿فصل﴾ وأما واجبات الحج فخمسة السعي بين الصفا والمروة والوقوف بمزدلفة ورمي الجمار والحلق أو التقصير وطواف الصدر أما السعي فالكلام فيه يقع في مواضع في بيان صفته وفي بيان قدره وفي بيان ركنه وفي بيان شرائط جوازه وفي بيان سننه وفي بيان وقته وفي بيان حكمه اذا تأخر عن وقته أما الاول فقد قال أصحابنا انه واجب وقال الشافعي انه فرض حتى لو ترك الحاج خطوة منه وأتى أقصى بلاد المسلمين يؤمر بأن يعود الى ذلك الموضع فيضع قدمه عليه ويخطو تلك الخطوة وقال بعض الناس ليس بفرض ولا واجب واحتج هؤلاء بقوله عز وجل فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما وكلمة لا جناح لا تستعمل في الفرائض والواجبات ويدل عليه قراءة أبي فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما واحتج الشافعي بما روى عن صفية بنت فلان انها سمعت امرأة سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال ان الله تعالى كتب عليكم السعي بين الصفا والمروة أي فرض عليكم اذ الكتابة عبارة عن الفرض كما في قوله تعالى كتب عليكم الصيام وكتب عليكم القصاص وغير ذلك ولنا قوله عز وجل ولله على الناس حج البيت وحج البيت هو زيارة البيت لما ذكرنا فيما تقدم فظاهره يقتضي أن يكون طواف الزيارة هو الركن لا غير الا أنه زيد عليه الوقوف بعرفة بدليل فمن ادعى زيادة السعي فعليه الدليل وقول النبي صلى الله عليه وسلم الحج عرفة فظاهره يقتضي أن يكون الوقوف بعرفة كل الركن الا أنه زيد عليه طواف الزيارة فمن ادعى زيادة السعي فعليه الدليل وعن عائشة رضي الله عنها انها قالت ما تم حج امرئ قط الا بالسعي وفيه اشارة الى أنه واجب وليس بفرض لانها وصفت الحج بدونه بالنقصان لا بالفساد وفوت الواجب هو الذي يوجب النقصان فأما فوت الفرض فيوجب الفساد والبطلان ولان الفرضية انما تثبت بدليل مقطوع به ولا يوجد ذلك في محل الاجتهاد اذا كان الخلاف بين أهل الديانة وأما الآية فليس المراد منها رفع الجناح على الطواف بهما مطلقا بل على الطواف بهما لمكان الاصنام التي كانت هنالك لما قيل انه كان بالصفا صنم وبالمروة صنم وقيل كان بين الصفا والمروة أصنام فتحرجوا عن الصعود عليهما والسعي بينهما احترازا عن التشبه بعبادة الاصنام والتشبه بأفعال الجاهلية فرفع الله عنهم الجناح بالطواف بهما أو بينهما مع كون الاصنام هنالك وأما قراءة أبي رضي الله عنه فيحتمل أن تكون لا صلة زائدة معناه لا جناح عليه أن يطوف بينهما لان لا قد

تزاد فى الكلام صلة كقوله تعالى ما منعك أن لا تسجد اذ أمرتك معناه أن تسجد فكان كالقراءة المشهورة فى المعنى وأما الحديث فلا يصح أملق الشافعى به على زعمه لانه قال روت صفية بنت فلان فكانت مجهولة لا ندرى من هى والعجب منه أنه يأبى مرة قبول المراسيل لتوهم الغلط و يحتج بقول امرأة لا تعرف ولا يذكر اسمها على أنه ان ثبت فلا حجة له فيه لان الكتبة قد تذكر و يراد بها الحكم قال الله تعالى وأولوا الارحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله أى فى حكم الله وقال عز وجل كتب الله عليكم أى حكم الله عليكم فان أريد بها الاول تكون حجة وان أريد بها الثانى لا تكون حجة لان حكم الله تعالى لا يقتصر على الفرضية بل الوجوب والانتداب والاباحة من حكم الله تعالى فلا يكون حجة مع الاحتمال أو نحملها على الوجوب دون الفرضية توفيقا بين الدلائل صيانة لها عن التناقض واذا كان واجبا فان تركه لعذر فلا شئ عليه وان تركه لغير عذر لزمه دم لان هذا حكم ترك الواجب فى هذا الباب أصله طواف الصدر وأصل ذلك ماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال من حج هذا البيت فليكن آخر عهده بالبيت الطواف ورخص للحائض بخلاف الاركان فانها لا تسقط بالعذر لان ركن الشئ ذاته فاذا لم يأت به فلم يوجد الشئ أصلا كاركان الصلاة بخلاف الواجب ولو ترك أربعة أشواط بغير عذر فعليه دم والاصل أن كل ماوجب فى جميعه دم يجب فى أكثره دم أصله طواف الصدر ورمى الجمار ولو ترك ثلاثة أشواط أطعم لكل شوط نصف صاع من بر مسكينا الا أن يبلغه ذلك دما فله الخيار والاصل فى ذلك أن كل ما يكون فى جميعه دم يكون فى أقله صدقة لما نذكر ان شاء الله تعالى ولو ترك الصعود على الصفا والمروة يكره له ذلك ولا شئ عليه لان الصعود عليهما سنة فيكره تركه ولكن لو ترك لا شئ عليه كالو ترك الرمل فى الطواف

﴿فصل﴾ وأما قدره فسبعة أشواط لاجماع الامة ولفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم و يعد من الصفا الى المروة شوطا ومن المروة الى الصفا شوطا آخر كذا ذكر فى الاصل وقال الطحاوى من الصفا الى المروة ومن المروة الى الصفا شوط واحد والصحيح ماذكر فى الاصل لما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم طاف بينهما سبعة أشواط ولو كان كما ذكره الطحاوى لكان أربعة عشر شوطا والدليل على أن المذهب ماقلنا أن محمدا رحمه الله ذكر فى الاصل فقال يبتدئ بالصفا ويختم بالمروة وعلى ماذكره الطحاوى يقع الختم بالصفا لا بالمروة فدل أن مذهب أصحابنا ماذكرنا

﴿فصل﴾ وأما ركنه فكينونته بين الصفا والمروة سواء كان بفعل نفسه أو بفعل غيره عند عجزه عن السعى بنفسه بأن كان مغمى عليه أو مريضا فسعى به محمولا أو سعى راكبا لحصوله كائنا بين الصفا والمروة وان كان قادرا على المشى بنفسه فحمل أو ركب يلزمه الدم لان السعى بنفسه عند القدرة على المشى واجب فاذا تركه فقد ترك الواجب من غير عذر فيلزمه الدم كما لو ترك المشى فى الطواف من غير عذر

﴿فصل﴾ وأما شرائط جوازه فمنها أن يكون بعد الطواف أو بعد أكثره لان النبى صلى الله عليه وسلم هكذا فعل وقد قال صلى الله عليه وسلم خذوا عنى مناسككم ولان السعى تبع للطواف وتبع الشئ كاسمه وهو ان يتبعه فيما تقدمه لا يتبعه فلا يكون تبعا له الا انه يجوز بعد وجود أكثر الطواف قبل تمامه لان للاكثر حكم الكل ومنها البداية بالصفا والختم بالمروة فى الرواية المشهورة حتى لو بدأ بالمروة وختم بالصفا لزمه اعادة شوط واحد وروى عن أبى حنيفة رحمه الله تعالى ان ذلك ليس بشرط ولا شئ عليه لو بدأ بالمروة وجه هذه الرواية انه أتى بأصل السعى وانما ترك الترتيب فلا تلزمه الاعادة كما لو توضأ فى باب الصلاة وترك الترتيب (ولنا) ان الترتيب ههنا مأمور به لقول النبى صلى الله عليه وسلم وفعله أما قوله فلما روى انه لما نزل قوله عز وجل ان الصفا والمروة من شعائر الله قالوا بأيهما نبدأ يارسول الله فقال صلى الله عليه وسلم ابدؤا بما بدأ الله به وأما فعله صلى الله عليه وسلم فانه بدأ بالصفا وختم بالمروة وأفعال النبى صلى الله عليه وسلم فى مثل هذا موجبة لما تبين واذا لزمت البداية بالصفا فاذا بدأ بالمروة الى الصفا لا يعتد بذلك الشوط فاذا جاء من الصفا الى المروة كان هذا أول شوط

فيجب عليه أن يعود بعد سنة من الصفا الى المروة حتى يتم سبعة وأما الطهارة عن الجنابة والحيض فليست بشرط فيجوز سعى الجنب والحائض بعد ان كان طوافه بالبيت على الطهارة عن الجنابة والحيض لان هذا نسك غير متعلق بالبيت فلا تشترط له الطهارة عن الجنابة والحيض كالوقوف الا انه يشترط أن يكون الطواف على الطهارة عن الجنابة والحيض لان السعى مرتب عليه ومن توابعه والطواف مع الجنابة والحيض لا يعتد به حتى تجب اعادته فكذا السعى الذى هو من توابعه ومرتب عليه فاذا كان طوافه على الطهارة عن الحدثين فقد وجد شرط جوازه فجاز وجاز سعى الجنب والحائض تبعا له لوجود شرط جواز الأصل اذ التبع لا يفرد بالشرط بل يكفيه شرط الأصل فصار الحاصل ان حصول الطواف على الطهارة عن الجنابة والحيض من شرائط جواز السعى فان كان طاهرا وقت الطواف جاز السعى سواء كان طاهرا وقت السعى أولا وان لم يكن طاهرا وقت الطواف لم يجز سعيه رأسا سواء كان طاهرا أولم يكن والله أعلم

﴿ فصل ﴾ وأما سننه فالرمل فى بعض كل شوط والسعى فى البعض وسنذكرها فى بيان سنن الحج لانها من السنن لا من الواجبات حتى لو رمل فى الكل أو سعى فى الكل لا شئ عليه لكنه يكون مسيأ لترك السنة والله أعلم

﴿ فصل ﴾ وأما وقته فوقته الأصلى يوم النحر بعد طواف الزيارة لا بعد طواف اللقاء لان ذلك سنة والسعى واجب فلا ينبغى أن يجعل الواجب تبعا للسنة فأما طواف الزيارة ففرض والواجب يجوز أن يجعل تبعا للفرض الا انه رخص السعى بعد طواف اللقاء وجعل ذلك وقتاله ترفيها بالحاج وتيسيرا له لازدحام الاشتغال له يوم النحر فأما وقته الأصلى فيوم النحر عقيب طواف الزيارة لما قلنا والله أعلم

﴿ فصل ﴾ وأما بيان حكمه اذا تأخر عن وقته الاصلى وهى أيام النحر بعد طواف الزيارة فان كان لم يرجع الى أهله فانه يسعى ولا شئ عليه لانه أتى بما وجب عليه ولا يلزمه بالتأخير شئ لانه فعله فى وقته الأصلى وهو ما بعد طواف الزيارة ولا يضره ان كان قد جامع لوقوع التحلل بطواف الزيارة اذ السعى ليس بركن حتى يمنع التحلل واذا صار حلالا بالطواف فلا فرق بين أن يسعى قبل الجماع أو بعده غير انه لو كان بمكة يسعى ولا شئ عليه لما قلنا وان كان رجع الى أهله فعليه دم لتركه السعى بغير عذر وان أراد أن يعود الى مكة يعود باحرام جديد لان احرامه الاول قد ارتفع بطوف الزيارة لوقوع التحلل به فيحتاج الى تجديد الاحرام واذا عاد وسعى يسقط عنه الدم لانه تدارك الترك وذكر فى الاصل وقال والدم أحب الى من الرجوع لان فيه منفعة للفقراء والنقصان ليس بفاحش فصار كما اذا طاف محدثا ثم رجع الى أهله على ما ذكرنا فيما تقدم والله أعلم

﴿ فصل ﴾ وأما الوقوف بمزدلفة فالكلام فيه يقع فى مواضع فى بيان صفته وركنه ومكانه وزمانه وحكمه اذا فات عن وقته أما الاول فقد اختلف فيه أصحابنا قال بعضهم انه واجب وقال الليث انه فرض وهو قول الشافعى واحتجا بقوله تعالى فاذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام والمشعر الحرام هو المزدلفة والامر بالذكر عندها يدل على فرضية الوقوف بها (ولنا) ان الفرضية لا تثبت الا بدليل مقطوع به ولم يوجد لان المسئلة اجتهادية بين أهل الديانة وأهل الديانة لا يختلفون فى موضع هنالك دليل قطعى ودليل الوجوب ما روى عن عروة بن المضرس الطائى جاء الى النبى صلى الله عليه وسلم وقال أتعبت مطيتى فما مررت بشرف الا علوته فهل لى من حج وفى بعض الروايات قال أتعبت راحلتى وأجهدت نفسى وما تركت جبلا من جبال طى الا وقفت عليه فهل لى من حج فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من وقف معنا هذا الوقوف وصلى معنا هذه الصلاة وقد كان وقف قبل ذلك بعرفة ساعة بليل أو نهار فقد تم حجه فقد علق تمام الحج بهذا الوقوف والواجب هو الذى يتعلق التمام بوجوده لا الفرض لان المتعلق به أصل الجواز لا صفة التمام وقال النبى صلى الله عليه وسلم الحج عرفة من أدرك عرفة فقد أدرك الحج جعل الوقوف بعرفة كل الحج وظاهره يقتضى أن يكون كل الركن وكذا جعل مدرك عرفة مدركا للحج ولو كان الوقوف بمزدلفة ركنا لم يكن الوقوف بعرفة كل الحج بل بعضه ولم يكن أيضا مدركا

للحج بدونه وهذا خلاف الحديث وظاهر الحديث يقتضي أن يكون الركن هو الوقوف بعرفة لا غير الا أن طواف الزيارة عرف ركنا بدليل آخر وهو ما ذكرنا فيما تقدم ولان ترك الوقوف بمزدلفة جائز لعذر على ما نبين ولو كان فرضا لما جاز تركه أصلا كسائر الفرائض فدل انه ليس بفرض بل هو واجب الا انه قد يسقط وجوبه لعذر من ضعف أو مرض أو حيض أو نحو ذلك حتى لو تعجل ولم يقف لا شئ عليه وأما الآية فقد قيل في تأويلها ان المراد من الذكر هو صلاة المغرب والعشاء بمزدلفة وقيل هو الدعاء وفرضيتهما لا تقتضي فرضية الوقوف على ان مطلق الأمر للوجوب لا للفرضية بل الفرضية تثبت بدليل زائد والله أعلم

﴿ فصل ﴾ وأما ركنه فكينونته بمزدلفة سواء كان بفعل نفسه أو بفعل غيره بأن كان محمولا وهو نائم أو مغمى عليه أو كان على دابة لحصوله كائنا بها وسواء علم بها أو لم يعلم لما قلنا ولان الفائت ليس الا النية وانها ليست بشرط كما في الوقوف بعرفة وسواء وقف أو مر مارا لحصوله كائنا بمزدلفة وان قل ولا تشترط له الطهارة عن الجنابة والحيض لانه عبادة لا تتعلق بالبيت فتصح من غير طهارة كالوقوف بعرفة ورمي الجمار والله أعلم

﴿ فصل ﴾ وأما مكانه فجزء من أجزاء مزدلفة أي جزء كان وله أن ينزل في أي موضع شاء منها الا انه لا ينبغي أن ينزل في وادي محسر لقول النبي صلى الله عليه وسلم عرفات كلها موقف الا بطن عرنة ومزدلفة كلها موقف الا وادي محسر وروى انه قال مزدلفة كلها موقف وارتفعوا عن المحسر فيكره النزول فيه ولو وقف به أجزأه مع الكراهة والافضل أن يكون وقوفه خلف الامام على الجبل الذي يقف عليه الامام وهو الجبل الذي يقال له قزح لأنه روى انه صلى الله عليه وسلم وقف عليه وقال خذوا عني مناسككم ولأنه يكون أقرب الى الامام فيكون أفضل والله أعلم

﴿ فصل ﴾ وأما زمانه فما بين طلوع الفجر من يوم النحر وطلوع الشمس فمن حصل بمزدلفة في هذا الوقت فقد أدرك الوقوف سواء بات بها أو لا ومن لم يحصل بها فيه فقد فاته الوقوف وهذا عندنا وقال الشافعي يجوز في النصف الاخير من ليلة النحر كما قال في الوقوف بعرفة وفي جمرة العقبة والسنة أن يبيت ليلة النحر بمزدلفة والبيتوتة ليست بواجبة انما الواجب هو الوقوف والأفضل أن يكون وقوفه بعد الصلاة فيصلي صلاة الفجر بغلس ثم يقف عند المشعر الحرام فيدعو الله تعالى ويسأله حوائجه الى أن يسفر ثم يفيض منها قبل طلوع الشمس الى منى ولو أفاض بعد طلوع الفجر قبل صلاة الفجر فقد أساء ولا شئ عليه لترك السنة والله أعلم

﴿ فصل ﴾ وأما حكم فواته عن وقته انه ان كان لعذر فلا شئ عليه لما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قدم ضعفة أهله ولم يأمرهم بالكفارة وان كان فواته لغير عذر فعليه دم لانه ترك الواجب من غير عذر وانه يوجب الكفارة والله عز وجل أعلم

﴿ فصل ﴾ وأما رمي الجمار فالكلام فيه في مواضع في بيان وجوب الرمي وفي تفسير الرمي وفي بيان وقته وفي بيان مكانه وفي بيان عدد الجمار وقدرها وجنسها ومأخذها ومقدار ما يرمى كل يوم عند كل موضع وكيفية الرمي وما يسن في ذلك ويستحب وما يكره وفي بيان حكمه اذا تأخر عن وقته أو فات عن وقته (أما) الأول فدليل وجوبه الاجماع وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم وفعله أما الاجماع فلان الأمة أجمعت على وجوبه وأما قول رسول الله صلى الله عليه وسلم فما روى ان رجلا سأله وقال اني ذبحت ثم رميت فقال صلى الله عليه وسلم ارم ولا حرج وظاهر الأمر يقتضي وجوب العمل وأما فعله فلأنه صلى الله عليه وسلم رمى وافعال النبي صلى الله عليه وسلم فيما لم يكن بيانا لمجمل الكتاب ولم يكن من حوائج نفسه ولا من أمور الدنيا محمول على الوجوب لورود النصوص بوجوب الاقتداء به والاتباع له ولزوم طاعته وحرمة مخالفته فكانت أفعاله فيما قلنا محمولة على الوجوب لكن عملا لا اعتقادا على طريق التعيين لاحتمال الخصوص كما في بعض الواجبات نحو صلاة الليل وبعض المباحات وهو حل تسع نسوة أو زيادة عليها فاعتقاد الوجوب منها عينا يؤدي الى اعتقاد غير الواجب واجبا في حقه وغير

المباح مباحا فى حقه وهذا لا يجوز فاما القول بالوجوب عملا مع الاعتقاد مبهما ان ما أراد الله تعالى به فهو حق
ء الاضرر فيه لانه ان كان واجبا يخرج عن العهدة بفعله وان لم يكن واجبا يثاب على فعله فكان ما قلناه احترازا
عن الضرر بقدر الامكان وانه واجب عقلا وشرعا والله أعلم

﴿ فصل ﴾ وأما تفسير رمى الجمار فرمى الجمار فى اللغة هو القذف بالاحجار الصغار وهى الحصى اذ الجمار جمع
جمرة والجمرة هى الحجر الصغير وهى الحصاة وفى عرف الشرع هو القذف بالحصى فى زمان مخصوص ومكان
مخصوص وعدد مخصوص على ما نبين ان شاء الله تعالى وعلى هذا يخرج ما اذا قام عند الجمرة ووضع الحصاة
عندها وضعا انه لم يجزه لعدم الرمى وهو القذف وان طرحها طرحا أجزأه لوجود الرمى الا انه رمى خفيف فيجزئه
وسواء رمى بنفسه أو بغيره عند عجزه عن الرمى بنفسه كالمريض الذى لا يستطيع الرمى فوضع الحصى فى كفه
فرمى بها أو رمى عنه غيره لان أفعال الحج تجرى فيها النيابة كالطواف والوقوف بعرفة ومزدلفة والله أعلم

﴿ فصل ﴾ وأما وقت الرمى فايام الرمى أربعة يوم النحر وثلاثة أيام التشريق أما يوم النحر فاول وقت الرمى منه
ما بعد طلوع الفجر الثانى من يوم النحر فلا يجوز قبل طلوعه وأول وقته المستحب ما بعد طلوع الشمس قبل
الزوال وهذا عندنا وقال الشافعى اذا انتصف ليلة النحر دخل وقت الجمار كما قال فى الوقوف بعرفة ومزدلفة
فاذا طلعت الشمس وجب وقال سفيان الثورى لا يجوز قبل طلوع الشمس والصحيح قولنا لما روى عن
النبى صلى الله عليه وسلم انه قدم ضعفة أهله ليلة المزدلفة وقال صلى الله عليه وسلم لا ترموا جمرة العقبة حتى
تكونوا مصبحين نهى عن الرمى قبل الصبح وروى ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يلطح أفخاذ أغيلمة بنى
عبد المطلب وكان يقول لهم لا ترموا جمرة العقبة حتى تكونوا مصبحين فان قيل قد روى أنه قال لا ترموا
جمرة العقبة حتى تطلع الشمس وهذا حجة سفيان فالجواب ان ذلك محمول على بيان الوقت المستحب توفيقا
بين الروايتين بقدر الامكان وبه نقول ان المستحب ذلك وأما آخره فآخر النهار كذا قال أبو حنيفة ان وقت
الرمى يوم النحر يمتد الى غروب الشمس وقال أبو يوسف يمتد الى وقت الزوال فاذا زالت الشمس يفوت الوقت
ويكون فيما بعده قضاء وجه قول أبى يوسف ان أوقات العبادة لا تعرف الا بالتوقيف والتوقيف ورد بالرمى فى
يوم النحر قبل الزوال فلا يكون ما بعده وقتا له أداء كما فى سائر أيام النحر لانه لما جعل وقته فيما بعد الزوال لم يكن قبل
الزوال وقتا له ولابى حنيفة الاعتبار بسائر الايام وهو ان فى سائر الايام ما بعد الزوال الى غروب الشمس وقت الرمى
فكذا فى هذا اليوم لان هذا اليوم انما يفارق سائر الايام فى ابتداء الرمى لا فى انتهائه فكان مثل سائر الايام فى الانتهاء
فكان آخره وقت الرمى كسائر الايام فان لم يرم حتى غربت الشمس فيرمى قبل طلوع الفجر من اليوم الثانى أجزأه
ولا شئ عليه فى قول أصحابنا وللشافعى فيه قولان فى قول اذا غربت الشمس فقد فات الوقت وعليه الفدية وفى قول
لا يفوت الا فى آخر أيام التشريق والصحيح قولنا لما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أذن للرعاء أن يرموا
بالليل ولا يقال انه رخص لهم ذلك لعذر لانا نقول ما كان لهم عذر لانه كان يمكنهم أن يستنيب بعضهم بعضا فيأتى
بالنهار فيرمى فثبت ان الاباحة كانت لعذر فيدل على الجواز مطلقا فلا يجب الدم فان أخر الرمى حتى طلع الفجر من
اليوم الثانى رمى وعليه دم للتأخير فى قول أبى حنيفة وفى قول أبى يوسف ومحمد لا شئ عليه والكلام فيه يرجع الى
ان الرمى مؤقت عنده وعندهما ليس بمؤقت وهو قول الشافعى وهو على الاختلاف الذى ذكرنا فى طواف الزيارة
فى أيام النحر انه مؤقت بها وجوبا عنده حتى يجب الدم بالتأخير عنها وعندهم ليس بمؤقت أصلا فلا يجب بالتأخير
شئ والحجج من الجانبين وجواب أبى حنيفة عن تعلقهما بالخبر والمعنى ما ذكرنا فى الطواف والله أعلم

﴿ فصل ﴾ وأما وقت الرمى من اليوم الاول والثانى من أيام التشريق وهو اليوم الثانى والثالث من أيام الرمى
فبعد الزوال حتى لا يجوز الرمى فيهما قبل الزوال فى الرواية المشهورة عن أبى حنيفة وروى عن أبى حنيفة ان
الافضل أن يرمى فى اليوم الثانى والثالث بعد الزوال فان رمى قبله جاز وجه هذه الرواية ان قبل الزوال وقت

الرمى فى يوم النحر فكذا فى اليوم الثانى والثالث لان الكل أيام النحر وجه الرواية المشهورة ماروى عن جابر رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رمى الجمرة يوم النحر ضحى ورمى فى بقية الايام بعد الزوال وهذا باب لا يعرف بالقياس بل بالتوقيف فان أخر الرمى فيهما الى الليل فرمى قبل طلوع الفجر جاز ولا شئ عليه لان الليل وقت الرمى فى أيام الرمى لما روينا من الحديث فاذا رمى فى اليوم الثانى من أيام التشريق بعد الزوال فاراد أن ينفر من منى الى مكة وهو المراد من النفر الاول فله ذلك لقوله تعالى فمن تعجل فى يومين فلا اثم عليه أى من نفر الى مكة بعد مارمى يومين من أيام التشريق وترك الرمى فى اليوم الثالث فلا اثم عليه فى تعجيله والافضل أن لا يتعجل بل يتأخر الى آخر أيام التشريق وهو اليوم الثالث منها فيستوفى الرمى فى الأيام كلها ثم ينفر وهو المعنى من النفر الثانى وذلك معنى قوله تعالى ومن تأخر فلا اثم عليه وفى ظاهر هذه الآية الشريفة اشكال من وجهين أحدهما انه ذكر قوله تعالى لا اثم عليه فى المتعجل والمتأخر جميعا وهذا ان كان يستقيم فى حق المتعجل لانه يترخص لا يستقيم فى حق المتأخر لانه أخذ بالعزيمة والافضل والثانى انه قال تعالى فى المتأخر فلا اثم عليه لمن اتقى قيده بالتقوى وهذا التقييد بالمتعجل أليق لانه اخذ بالرخصة ولم يذكر فيه هذا التقييد والجواب عن الاشكال الاول ماروى عن ابن عباس رضى الله عنه انه قال فى هذه الآية فمن تعجل فى يومين غفر له ومن تأخر غفر له وكذا روى عن ابن مسعود رضى الله عنه انه قال فى قوله تعالى فلا اثم عليه رجع مغفورا له وأما قوله تعالى لمن اتقى فهو بيان أن ماسبق من وعد المغفرة للمتعجل والمتأخر بشرط التقوى ثم من أهل التأويل من صرف التقوى الى الاتقاء عن قتل الصيد فى الاحرام أى لمن اتقى قتل الصيد فى حال الاحرام وصرف أيضا قوله تعالى واتقوا الله أى فاتقوا الله ولا تستحلوا قتل الصيد فى الاحرام ومنهم من صرف التقوى الى الاتقاء عن المعاصى كلها فى الحج وفيما بقى من عمره ويحتمل أن يكون المراد منه التقوى عما حظر عليه الاحرام من الرفث والفسوق والجدال وغيرها والله أعلم وانما يجوز له النفر فى اليوم الثانى والثالث مالم يطلع الفجر من اليوم الثانى فاذا طلع الفجر لم يجز له النفر وأما وقت الرمى من اليوم الثالث من أيام التشريق وهو اليوم الرابع من أيام الرمى فالوقت المستحب له بعد الزوال ولو رمى قبل الزوال يجوز فى قول أبى حنيفة وفى قول أبى يوسف ومحمد لا يجوز واحتجا بماروى عن جابر رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم رمى الجمرة يوم النحر ضحى ورمى فى بقية الايام بعد الزوال وأوقات المناسك لا تعرف قياسا فدل ان وقته بعد الزوال ولان هذا يوم من أيام الرمى فكان وقت الرمى فيه بعد الزوال كاليوم الثانى والثالث من أيام التشريق ولابى حنيفة ماروى عن ابن عباس رضى الله عنه انه قال اذا افتتح النهار من آخر أيام التشريق جاز الرمى والظاهر انه قاله سماعا من النبى صلى الله عليه وسلم اذ هو باب لا يدرك بالرأى والاجتهاد فصار اليوم الاخير من أيام التشريق مخصوصا من حديث جابر رضى الله عنه بهذا الحديث أو يحمل فعله فى اليوم الأخير على الاستحباب ولان له أن ينفر قبل الرمى ويترك الرمى فى هذا اليوم رأسا فاذا جاز له ترك الرمى أصلا فلان يجوز له الرمى قبل الزوال أولى والله أعلم

﴿ فصل ﴾ وأما مكان الرمى فنى يوم النحر عند جمرة العقبة وفى الايام الاخر عند ثلاثة مواضع عند الجمرة الاولى والوسطى والعقبة ويعتبر فى ذلك كله مكان وقوع الجمرة لا مكان الرمى حتى لورماها من مكان بعيد فوقعت الحصاة عند الجمرة أجزأه وان لم تقع عنده لم تجزها الا اذا وقعت بقرب منها لان مايقرب من ذلك المكان كان فى حكمه لكونه تبعا له والله أعلم

﴿ فصل ﴾ وأما الكلام فى عدد الجمار وقدرها وجنسها ومأخذها ومقدار مايرمى كل يوم عند كل موضع وكيفية الرمى ومايسن فى ذلك ومايستحب ومايكره فيأتى ان شاء الله تعالى فى بيان سنن أفعال الحج والله أعلم

﴿ فصل ﴾ وأما بيان حكمه اذا تأخر عن وقته أو فات فنقول اذا ترك من جمار يوم النحر حصاة أو حصاتين أو ثلاثا الى الغد فانه يرمى ماترك أو يتصدق لكل حصاة نصف صاع من حنطة الا أن يبلغ قدر الطعام دما فينقص ماشاء ولا

يبلغ دما والاصل ان ما يجب فى جميعه دم يجب فى أقله صدقة لما نذكر ان شاء الله تعالى وههنا لو ترك جميع الرمى الى الغد كان عليه دم عند أبى حنيفة فاذا ترك أقل تجب عليه الصدقة الا أن يبلغ دما لما نذكر وان ترك الاكثر منها فعليه دم فى قول أبى حنيفة لان فى جميعه دما عنده فكذا فى أكثره وعند أبى يوسف ومحمد لا يجب فى جميعه دم فكذا فى أكثره فان ترك رمى أحد الجمار الثلاث من اليوم الثانى فعليه صدقة لانه ترك أقل وظيفة اليوم وهو رمى سبع حصيات فكان عليه صدقة الى أن يصير المتروك أكثر من نصف الوظيفة لان وظيفة كل يوم ثلاث جمار فكان رمى جمرة منها أقلها ولو ترك الكل وهو الجمار الثلاث فيه للزمه عنده دم فيجب فى أقلها الصدقة بخلاف اليوم الاول وهو يوم النحر اذا ترك الجمرة فيه وهو سبع حصيات انه يلزمه دم عنده لان سبع حصيات كل وظيفة اليوم الأول فكان تركه بمنزلة ترك كل وظيفة اليوم الثانى والثالث وذلك احد وعشرون حصاة وترك ثلاث حصيات فيه بمنزلة ترك جمرة تامة من اليوم الثانى والثالث وهى سبع حصيات فان ترك الرمى كله فى سائر الايام الى آخر أيام الرمى وهو اليوم الرابع فانه يرميها فيه على الترتيب وعليه دم عنده وعندهما لا دم عليه لما بينا ان الرمى مؤقت عنده وعندهما ليس بمؤقت ثم على قوله لا يلزمه الا دم واحد وان كان ترك وظيفة يوم واحد بانفراده يوجب دما واحدا ومع ذلك لا يجب عليه لتأخير الكل الا دم واحد لان جنس الجناية واحد حظرها احرام واحد من جهة غير متقومة فيكفيها دم واحد كما لو حلق المحرم ربع رأسه انه يجب عليه دم واحد ولو حلق جميع رأسه يلزمه دم واحد أيضا وكذا لو طيب عضوا واحدا أو طيب أعضاءه كلها أو لبس ثوبا واحدا أو لبس ثيابا كثيرة لا يلزمه فى ذلك كله الا دم واحد كذا ههنا بخلاف ما اذا قتل صيودا انه يجب عليه لكل صيد جزاؤه على حدة لان الجهة هناك متقومة فان ترك الكل حتى غربت الشمس من آخر أيام التشريق وهو آخر أيام الرمى يسقط عنه الرمى وعليه دم واحد فى قولهم جميعا أما سقوط الرمى فلان الرمى عبادة مؤقتة والاصل فى العبادات المؤقتة اذا فات وقتها ان تسقط وانما القضاء فى بعض العبادات المؤقتة يجب بدليل مبتدا ثم انما وجب هناك لمعنى لا يوجد ههنا وهو ان القضاء صرف ماله الى ما عليه فيستدعى ان يكون جنس الفائت مشروعا فى وقت القضاء فيمكنه صرف ماله الى ما عليه وهذا لا يوجد فى الرمى لانه ليس فى غير هذه الايام رمى مشروع على هيئة مخصوصة ليصرف ماله الى ما عليه فتعذر القضاء فسقط ضرورة ونظير هذا اذا فاتته صلاة فى أيام التشريق فقضاها فى غيرها انه يقضيها بلا تكبير لانه ليس فى وقت القضاء تكبير مشروع ليصرف ماله الى ما عليه فسقط أصلا كذا هذا وأما وجوب الدم فلتركه الواجب عن وقته أما عند أبى حنيفة فظاهر لان رمى كل يوم مؤقت وعندهما ان لم يكن مؤقتا فهو مؤقت بأيام الرمى فقد ترك الواجب عن وقته فان ترك الترتيب فى اليوم الثانى فبدأ بجمرة العقبة فرماها ثم بالوسطى ثم بالتى تلى المسجد ثم ذكر ذلك فى يومه فانه ينبغى ان يعيد الوسطى وجمرة العقبة وان لم يعد اجزأه ولا يعيد الجمرة الاولى أما اعادة الوسطى وجمرة العقبة فلتركه الترتيب فانه مسنون لان النبى صلى الله عليه وسلم رتب فاذا ترك المسنون تستحب الاعادة ولا يعيد الأولى لأنه اذا اعاد الوسطى والعقبة صارت هى الاولى وان لم يعد الوسطى والعقبة أجزأه لان الرميات مما يجوز ان ينفرد بعضها من بعض بدليل ان يوم النحر يرمى فيه جمرة العقبة ولا يرمى غيرها من الجمار وفيما جاز ان ينفرد البعض من البعض لا يشترط فيه الترتيب كالوضوء بخلاف ترتيب السعى على الطواف انه شرط لان السعى لا يجوز ان ينفرد عن الطواف بحال فان رمى كل جمرة بثلاث حصيات ثم ذكر ذلك فانه يبدأ فيرمى الاولى باربع حصيات حتى يتم ذلك لان رمى تلك الجمرة غير مرتب على غيره فيجب عليه ان يتم ذلك باربع حصيات ثم يعيد الوسطى بسبع حصيات لان قدر ما فعل حصل قبل الاولى فيعيد مراعاة للترتيب الا ترى انه لو فعل الكل يعيد فاذا رمى الثلاث أولى أن يعيد وكذلك جمرة العقبة فان كان قد رمى كل واحدة بأربع حصيات فانه يرمى كل واحدة بثلاث ثلاث لان الاربع أكثر الرمى فيقوم مقام الكل فصار كانه رتب الثانى

على رمى كامل وكذا الثالث وان استقبل رميها فهو أفضل ليكون الرمى فى الثلاث البواقى على الوجه المسنون وهو الترتيب ولو نقص حصاة لا يدرى من أيتهن نقصها اعاد على كل واحدة منهن حصاة حصاة اسقاطا للواجب عن نفسه بيقين كمن ترك صلاة واحدة من الصلوات الخمس لا يدرى أيتها هى أنه يعيد خمس صلوات ليخرج عن العهدة بيقين كذا هذا والله أعلم

﴿فصل﴾ واما الحلق أو التقصير فالكلام فيه يقع فى وجوبه وفى بيان مقدار الواجب وفى بيان زمانه ومكانه وفى بيان حكمه اذا وجد وفى بيان حكم تأخره عن وقته وفعله فى غير مكانه اما الاول فالحلق أو التقصير واجب عندنا اذا كان على رأسه شعر لا يتحلل بدونه وعند الشافعى ليس بواجب ويتحلل من الحج بالرمى ومن العمرة بالسعى احتج بما روى عن ابن عمر رضى الله عنه ان عمر رضى الله عنه خطب بعرفة وعلمهم أمر الحج فقال لهم اذا جئتم منى فمن رمى الجمرة فقد حل له ما حرم على الحاج الا النساء والطيب حتى يطوف بالبيت ولنا قوله تعالى ثم ليقضوا تفثهم وروى عن ابن عمر رضى الله عنه ان التفث حلاق الشعر ولبس الثياب وما يتبع ذلك وهو قول أهل التأويل انه حلق الرأس وقص الاظافير والشارب ولان التفث فى اللغة الوسخ يقال امرأة تفثة اذا كانت خبيثة الرائحة وقوله تعالى لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين محلقين رؤسكم ومقصرين قيل فى بعض وجوه التأويل ان قوله لتدخلن خبر بصيغته ومعناه الأمر أى ادخلوا المسجد الحرام ان شاء الله آمنين محلقين رؤسكم ومقصرين فيقتضى وجوب الدخول بصفة الحلق أو التقصير لان مطلق الأمر لوجوب العمل والاستثناء على هذا التأويل يرجع الى قوله آمنين أى ان شاء الله ان تأمنوا تدخلوا وان شاء لا تأمنوا لا تدخلونه وان كانت الآية على الاخبار والوعد على ما يقتضيه ظاهر الصيغة فلا بد وان يكون المخبر به على ما أخبر وهو دخولهم محلقين ومقصرين وذلك متعلق باختيارهم وقد يوجد وقد لا يوجد فلا بد من الدخول ليكون الوجوب حاملا لهم على التحصيل فيوجد المخبر به ظاهرا وغالبا فالاستثناء على هذا التأويل يكون على طريق التيمن والتبرك باسم الله تعالى أو يرجع الى دخول بعضهم دون بعض لجواز ان يموت البعض أو يمنع بمانع فيحمل عليه لئلا يؤدى الى الخلف فى الخبر وقوله محلقين رؤسكم ومقصرين أى بعضكم محلقين وبعضكم مقصرين لاجماعنا على انه لا يجمع بين الحلق والتقصير فدل أن الحلق أو التقصير واجب لكن الحلق أفضل لانه روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا للمحلقين ثلاثا وللمقصرين مرة واحدة فقال اللهم اغفر للمحلقين فقيل له والمقصرين فقال اللهم اغفر للمحلقين فقيل له والمقصرين فقال اللهم اغفر للمحلقين والمقصرين ولأن فى الحلق تقصيرا وزيادة ولا حلق فى التقصير أصلا فكان الحلق أفضل وأما حديث عمر رضى الله عنه فيضمر فيه الحلق أو التقصير معناه فمن رمى الجمرة وحلق أو قصر فقد حل ويجب حمله على هذا ليكون موافقا للكتاب هذا اذا كان على رأسه شعر فاما اذا لم يكن أجرى الموسى على رأسه لما روى عن ابن عمر أنه قال من جاء يوم النحر ولم يكن على رأسه شعر أجرى الموسى على رأسه والقدورى رواه مرفوعا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ولانه اذا عجزوا عن تحقيق الحلق فلم يعجز عن التشبه بالحالقين وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم من تشبه بقوم فهو منهم فان حلق رأسه بالنورة أجزأه والموسى أفضل اما الجواز فلحصول المقصود وهو ازالة الشعر وأما أفضلية الحلق بالموسى فلقوله تعالى محلقين رؤسكم واطلاق اسم الحلق يقع على الحلق بالموسى وكذا النبى صلى الله عليه وسلم حلق بالموسى وكان يختار من الاعمال أفضلها وهذا اذا لم يكن محصرا فاما المحصر فلا حلق عليه فى قول أبى حنيفة ومحمد وفى قول أبى يوسف عليه الحلق وسنذكر المسئلة ان شاء الله تعالى فى بيان أحكام الاحصار ولو وجب عليه الحلق او التقصير فغسل رأسه بالخطمى مقام الحلق لا يقوم مقامه وعليه الدم لغسل رأسه بالخطمى فى قول أبى حنيفة وفى قول أبى يوسف ومحمد لا دم عليه ذكر الطحاوى الخلاف وقال الجصاص لا أعرف فيه خلافا والصحيح انه يلزمه الدم لان الحلق أو التقصير واجب لما ذكرنا فلا يقع التحلل الا باحدهما ولم

يوجد فكان احرامه باقيا فاذا غسل رأسه بالخطمى فقد أزال التفث فى حال قيام الاحرام فيلزمه الدم والله أعلم ولا حلق على المرأة لما روى عن ابن عباس رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال ليس على النساء حلق وانما عليهن تقصير وروت عائشة رضى الله عنها أن النبى صلى الله عليه وسلم انه نهى المرأة ان تحلق رأسها ولان الحلق فى النساء مثلة ولهذا لم تفعله واحدة من نساء رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكنها تقصر فتأخذ من أطراف شعرها قدر أنملة لما روى عن عمر رضى الله عنه أنه سئل فقيل له كم تقصر المرأة فقال مثل هذه وأشار الى أنملته وليس على الحاج اذا حلق ان يأخذ من لحيته شيأ وقال الشافعى اذا حلق ينبغى ان يأخذ من لحيته شيأ لله تعالى وهذا ليس بشئ لان الواجب حلق الرأس بالنص الذى تلونا ولان حلق اللحية من باب المثلة لأن الله تعالى زين الرجال باللحى والنساء بالذوائب على ماروى فى الحديث ان لله تعالى ملائكة تسبيحهم سبحان من زين الرجال باللحى والنساء بالذوائب ولان ذلك تشبه بالنصارى فيكره

﴿فصل﴾ وأما مقدار الواجب فاما الحلق فالافضل حلق جميع الرأس لقوله عزوجل محلقين رؤسكم والرأس اسم للجميع وكذا روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حلق جميع رأسه فانه روى انه رمى ثم ذبح ثم دعا بالحلاق فاشار الى شقه الأيمن فحلقه وفرق شعره بين الناس ثم أشار الى الأيسر فحلقه وأعطاه لأم سليم وروى أنه قال صلى الله عليه وسلم أول نسكنا فى يومنا هذا الرمى ثم الذبح ثم الحلق والحلق المطلق يقع على حلق جميع الرأس ولو حلق بعض الرأس فان حلق أقل من الربع لم يجزه وان حلق ربع الرأس أجزأه ويكره اما الجواز فلان ربع الرأس يقوم مقام كله فى القرب المتعلقة بالرأس كمسح ربع الرأس فى باب الوضوء واما الكراهة فلان المسنون هو حلق جميع الرأس لما ذكرنا وترك المسنون مكروه واما التقصير فالتقدير فيه بالانملة لما روينا من حديث عمر رضى الله عنه لكن أصحابنا قالوا يجب ان يزيد فى التقصير على قدر الانملة لأن الواجب هذا القدر من اطراف جميع الشعر واطراف جميع الشعر لا يتساوى طولها عادة بل تتفاوت فلو قصر قدر الانملة لا يصير مستوفيا قدر الانملة من جميع الشعر بل من بعضه فوجب ان يزيد عليه حتى يستيقن باستيفاء قدر الواجب فيخرج عن العهدة بيقين

﴿فصل﴾ وأما بيان زمانه ومكانه فزمانه أيام النحر ومكانه الحرم وهذا قول أبى حنيفة ان الحلق يختص بالزمان والمكان وقال أبو يوسف لا يختص بالزمان ولا بالمكان وقال محمد يختص بالمكان لا بالزمان وقال زفر يختص بالزمان لا بالمكان حتى لو أخر الحلق عن أيام النحر أو حلق خارج الحرم يجب عليه الدم فى قول أبى حنيفة وعند أبى يوسف لا دم عليه فيهما جميعا وعند محمد يجب عليه الدم فى المكان ولا يجب فى الزمان وعند زفر يجب فى الزمان ولا يجب فى المكان احتج زفر بما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حلق عام الحديبية وأمر أصحابه بالحلق وحديبية من الحل فلو اختص بالمكان وهو الحرم لما جاز فى غيره ولو كان كذلك لما فعل بنفسه ولما أمر أصحابه فدل ان الحلق لا يختص جوازه بالمكان وهو الحرم وهذا أيضا حجة أبى يوسف فى المكان ولأبى يوسف ومحمد فى انه لا يختص بزمان ماروى أن رجلا جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال حلقت قبل ان اذبح فقال صلى الله عليه وسلم اذبح ولا حرج وجاءه آخر فقال ذبحت قبل ان ارمى فقال ارم ولا حرج فما سئل فى ذلك اليوم عن تقديم نسك وتأخيره الا قال افعل ولا حرج ولأبى حنيفة انه صلى الله عليه وسلم حلق فى أيام النحر فى الحرم فصار فعله بيانا لمطلق الكتاب ويجب عليه بتأخيره دم عنده لان تأخير الواجب بمنزلة الترك فى حق وجوب الجابر لما ذكرنا فى طواف الزيارة واما حديث الحديبية فقد ذكرنا ان الحديبية بعضها من الحل وبعضها من الحرم فيحتمل انهم حلقوا فى الحرم فلا يكون حجة مع الاحتمال مع ما انه روى أن النبى صلى الله عليه وسلم كان نزل بالحديبية فى الحل وكان يصلى فى الحرم فالظاهر انه لم يحلق فى الحل وله سبيل الحلق فى الحرم واما الحديث الآخر فنقول بموجبه انه لا حرج فى التأخير عن المكان والزمان وهو الاثم لكن انتفاء الاثم لا يوجب انتفاء الكفارة كما فى كفارة الحلق عند الاذى وكفارة قتل الخطا ولو لم يحلق حتى خرج من الحرم ثم عاد الى الحرم

حلق أو قصر فلا دم عليه لوجود الشرط على قول من يجعل المكان شرطا

﴿فصل﴾ وأما حكم الحلق فحكمه حصول التحلل وهو صيرورته حلالا يباح له جميع ما حظر عليه بالاحرام الا النساء وهذا قول أصحابنا وقال مالك الا النساء والطيب وقال الليث الا النساء والصيد وقال الشافعي يحل له بالحلق الوطء فيما دون الفرج والمباشرة احتج مالك بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا حلقتم فقد حل لكم كل شئ الا النساء والطيب والصحيح قولنا لما روى عن عائشة رضى الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من رمى ثم ذبح ثم حلق فقد حل له كل شئ الا النساء والحديث حجة على الكل لان النبي صلى الله عليه وسلم أخبر أنه حل له كل شئ واستثنى النساء فبقى الطيب والصيد داخلين تحت نص المستثنى منه وهو احلال ما سوى النساء وخرج الوطء فيما دون الفرج والمباشرة عن الاحلال بنص الاستثناء وأما حديث عمر فقد قيل انه لما بلغ عائشة رضى الله تعالى عنها قالت يغفر الله لهذا الشيخ لقد طيبت رسول الله صلى الله عليه وسلم حين حلق

﴿فصل﴾ وأما حكم تأخيره عن زمانه ومكانه فوجوب الدم عند أبي حنيفة وأبو يوسف خالفه فى الزمان والمكان ومحمد وافقه فى المكان لا فى الزمان وزفر وافقه فى الزمان لا فى المكان على ما ذكرنا والله أعلم

﴿فصل﴾ وأما طواف الصدر فالكلام فيه يقع فى مواضع فى بيان وجوبه وفى بيان شرائطه وفى بيان قدره وكيفيته وما يسن له أن يفعله بعد فراغه منه وفى بيان وقته وفى بيان مكانه وحكمه اذا نفر ولم يطف أما الاول فطواف الصدر واجب عندنا وقال الشافعي سنة وجه قوله مبنى على أنه لا يفرق بين الفرض والواجب وليس بفرض بالاجماع فلا يكون واجبا لكنه سنة لفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم اياه على المواظبة وانه دليل السنة ثم دليل عدم الوجوب انا أجمعنا على أنه لا يجب على الحائض والنفساء ولو كان واجبا لوجب عليهما كطواف الزيارة ونحن نفرق بين الفرض والواجب على ما عرف ودليل الوجوب ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من حج هذا البيت فليكن آخر عهده به الطواف ومطلق الامر لوجوب العمل الا أن الحائض خصت عن هذا العموم بدليل وهو ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم رخص للنساء الحيض ترك طواف الصدر لعذر الحيض ولم يأمرهن باقامة شئ آخر مقامه وهو الدم وهذا أصل عندنا فى كل نسك جاز تركه لعذر انه لا يجب بتركه من المعذور كفارة والله أعلم

﴿فصل﴾ وأما شرائطه فبعضها شرائط الوجوب وبعضها شرائط الجواز أما شرائط الوجوب فمنها ان يكون من أهل الآفاق فليس على أهل مكة ولا من كان منزله داخل المواقيت الى مكة طواف الصدر اذا حجوا لان هذا الطواف انما وجب توديعا للبيت ولهذا يسمى طواف الوداع ويسمى طواف الصدر لوجوده عند صدور الحجاج ورجوعهم الى وطنهم وهذا لا يوجد فى أهل مكة لانهم فى وطنهم وأهل داخل المواقيت فى حكم أهل مكة فلا يجب عليهم كما لا يجب على أهل مكة وقال أبو يوسف أحب الى أن يطوف المكى طواف الصدر لانه وضع لختم أفعال الحج وهذا المعنى يوجد فى أهل مكة ولو نوى الآفاقى الاقامة بمكة أبدا بان توطن بها واتخذها دارا فهذا لا يخلو من أحد وجهين اما ان نوى الاقامة بها قبل ان يحل النفر الاول واما ان نوى بعد ما حل النفر الاول فان نوى الاقامة قبل ان يحل النفر الاول سقط عنه طواف الصدر أى لا يجب عليه بالاجماع وان نوى بعد ما حل النفر الاول لا يسقط وعليه طواف الصدر فى قول أبى حنيفة وقال أبو يوسف يسقط عنه الا اذا كان شرع فيه ووجه قوله انه لما نوى الاقامة صار كواحد من أهل مكة وليس على أهل مكة طواف الصدر الا اذا شرع فيه لانه وجب عليه بالشروع فلا يجوز له تركه بل يجب عليه المضى فيه ووجه قول أبى حنيفة انه اذا حل له النفر فقد وجب عليه الطواف لدخول وقته الا انه مرتب على طواف الزيارة كالوتر مع العشاء فنية الاقامة بعد ذلك لا تعمل كما اذا نوى الاقامة بعد خروج وقت الصلاة ومنها الطهارة من الحيض والنفاس فلا يجب على الحائض والنفساء حتى لا يجب عليهما الدم بالترك لما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص للحيض ترك هذا الطواف

لا الى بدل فدل أنه غير واجب عليهن اذ لو كان واجبا لما جاز تركه لا الى بدل وهو الدم فاما الطهارة عن الحدث والجنابة فليست بشرط للوجوب و يجب على المحدث والجنب لانه يمكنهما ازالة الحدث والجنابة فلم يكن ذلك عذرا والله أعلم

﴿فصل﴾ وأما شرائط جوازه فمنها النية لانه عبادة فلا بد له من النية فاما تعيين النية فليس بشرط حتى لو طاف بعد طواف الزيارة لا يعين شيأ أو نوى تطوعا كان للصدر لان الوقت تعين له فتنصرف مطلق النية اليه كما في صوم رمضان ومنها ان يكون بعد طواف الزيارة حتى اذا نفر في النفر الاول فطاف طوافا لا ينوى شيأ أو نوى تطوعا أو الصدر يقع عن الزيارة لا عن الصدر لان الوقت له طواف وطواف الصدر مرتب عليه فاما النفر على فور الطواف فليس من شرائط جوازه حتى لو طاف للصدر ثم تشاغل بمكة بعده لا يجب عليه طواف آخر فان قيل أليس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من حج هذا البيت فليكن آخر عهده به الطواف ▒د أمر ان يكون آخر عهده الطواف بالبيت ولما تشاغل بعده لم يقع الطواف آخر عهده به فيجب ان لا يجوز اذ لم يأت بالمأمور به فالجواب أن المراد منه آخر عهده بالبيت نسكا لا اقامة والطواف آخر مناسكه بالبيت وان تشاغل بغيره وروى عن أبي حنيفة انه قال اذا طاف للصدر ثم أقام الى العشاء فاحب الي ان يطوف طوافا آخر لئلا يحول بين طوافه وبين نفره حائل وكذا الطهارة عن الحدث والجنابة ليست بشرط لجوازه فيجوز طوافه اذا كان محدثا أو جنبا و يعتد به والافضل ان يعيد طاهرا فان لم يعد جاز وعليه شاة ان كان جنبا لان النقص كثير فيجبر بالشاة كما لو ترك أكثر الاشواط وان كان محدثا ففيه روايتان عن أبي حنيفة في رواية عليه صدقة وهي الرواية الصحيحة وهو قول أبي يوسف ومحمد لان النقص يسير فصار كشوط أو شوطين وفي رواية عليه شاة لأنه طواف واجب فاشبه طواف الزيارة وكذا ستر عورته ليس بشرط للجواز حتى لو طاف مكشوف العورة قدر ما لا تجوز به الصلاة جاز ولكن يجب عليه الدم وكذا الطهارة عن النجاسة الا انه يكره ولا شئ عليه والفرق ما ذكرنا في طواف الزيارة والله أعلم

﴿فصل﴾ وأما قدره وكيفيته فمثل سائر الاطوفة ونذكر السنن التي تتعلق به في بيان سنن الحج ان شاء الله تعالى

﴿فصل﴾ وأما وقته فقد روى عن أبي حنيفة انه قال ينبغي للانسان اذا أراد السفر ان يطوف طواف الصدر حين يريد ان ينفر وهذا بيان الوقت المستحب لا بيان أصل الوقت و يجوز في أيام النحر و بعدها و يكون أداء لا قضاء حتى لو طاف طواف الصدر ثم أطال الاقامة بمكة ولم ينو الاقامة بها ولم يتخذها دارا جاز طوافه وان أقام سنة بعد الطواف الا ان الافضل ان يكون طوافه عند الصدر لما قلنا ولا يلزمه شئ بالتأخير عن أيام النحر بالاجماع

﴿فصل﴾ وأما مكانه فحول البيت لا يجوز الا به لقول النبي صلى الله عليه وسلم من حج هذا البيت فليكن آخر عهده به الطواف والطواف بالبيت هو الطواف حوله فان نفر ولم يطف يجب عليه ان يرجع و يطوف ما لم يجاوز الميقات لانه ترك طوافا واجبا وأمكنه ان يأتي به من غير الحاجة الى تجديد الاحرام فيجب عليه ان يرجع و يأتي به وان جاوز الميقات لا يجب عليه الرجوع لانه لا يمكنه الرجوع الا بالتزام عمرة بالتزام احرامها ثم اذا أراد أن يمضي مضى وعليه دم وان أراد أن يرجع أحرم بعمرة ثم رجع واذا رجع يبتدئ بطواف العمرة ثم بطواف الصدر ولا شئ عليه لتأخيره عن مكانه وقالوا الأولى ان لا يرجع و يريق دما مكان الطواف لان هذا انفع للفقراء وأيسر عليه لما فيه من دفع مشقة السفر وضرر التزام الاحرام والله أعلم

﴿فصل﴾ وأما بيان سنن الحج وبيان الترتيب في أفعاله من الفرائض والواجبات والسنن فنقول وبالله التوفيق اذا أراد أن يحرم اغتسل أو توضأ والغسل أفضل لما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بلغ ذا الحليفة اغتسل لاحرامه وسواء كان رجلا أو امرأة والمرأة طاهرة عن الحيض والنفاس أو حائض أو نفساء لان المقصود من اقامة هذه السنة النظافة فيستوى فيها الرجل والمرأة وحال طهر المرأة وحيضها ونفاسها والدليل عليه أيضا ما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما نزل تحت الشجرة في بيعة الرضوان أتاه أبو بكر الصديق رضى الله عنه وقال

له ان أسماء قد نفست وكانت ولدت محمد بن أبي بكر رضى الله عنه فقال له النبي صلى الله عليه وسلم مرها فلتغتسل ولتحرم بالحج وكذا روى أن عائشة رضى الله عنها حاضت فامرها بالاغتسال والاهلال بالحج والامر بالاغتسال فى الحديثين على وجه الاستحباب دون الايجاب لان الاغتسال عن الحيض والنفاس لايجب حال قيام الحيض والنفاس وانما كان الاغتسال أفضل لان النبي صلى الله عليه وسلم اختاره على الوضوء لاحرامه وكان يختار من الاعمال أفضلها وكذا أمر به عائشة وأسماء رضى الله عنهما ولأن معنى النظافة فيه أتم وأوفر ويلبس ثوبين ازارا ورداء لانه روى أن النبي صلى الله عليه وسلم لبس ثوبين ازارا ورداء ولان المحرم ممنوع عن لبس المخيط ولابد من ستر العورة ومايتقى به الحر والبرد وهذه المعانى تحصل بازار ورداء جديدين كانا أو غسيلين لان المقصود يحصل بكل واحد منهما الا ان الجديد أفضل لانه أنظف وينبغى لولى من أحرم من الصبيان العقلاء ان يجرده ويلبسه ثوبين ازارا ورداء لان الصبى فى مراعاة السنن كالبالغ ويدهن باى دهن شاء ويتطيب باى طيب شاء سواء كان طيبا تبقى عينه بعد الاحرام أولا تبقى فى قول أبى حنيفة وأبى يوسف وهو قول محمد أولا ثم رجع وقال يكره له ان يتطيب بطيب تبقى عينه بعد الاحرام وحكى عن محمد فى سبب رجوعه انه قال كنت لا أرى به بأسا حتى رأيت قوما أحضروا طيبا كثيرا ورأيت أمرا شنيعا فكرهته وهو قول مالك احتج محمد بما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال للاعرابى اغسل عنك هذا الخلوف وروى عن عمر وعثمان رضى الله عنهما انهما كرها ذلك ولأنه اذا بقى عينه ينتقل من الموضع الذى طيبه الى موضع آخر فيصير كانه طيب ذلك الموضع ابتداء بعد الاحرام ولأبى حنيفة وأبى يوسف ماروى عن عائشة رضى الله عنها انها قالت طيبت رسول الله صلى الله عليه وسلم لاحرامه حين أحرم ولاحلاله حين أحل قبل ان يطوف بالبيت ولقد رأيت وبيص الطيب فى مفارق رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد احرامه ومعلوم ان وبيص الطيب انما يتبين مع بقاء عينه فدل أن الطيب كان بحيث تبقى عينه بعد الاحرام ولان التطيب بعد حصل مباحا فى الابتداء لحصوله فى غير حال الاحرام والبقاء على التطيب لا يسمى تطيبا فلا يكره كما اذا حلق رأسه ثم أحرم وأما حديث الاعرابى فهو محمول على ما اذا كان عليه ثوب مزعفر والرجل يمنع من المزعفر فى غير حال الاحرام ففى حال الاحرام أولى حملناه على هذا توفيقا بين الحديثين بقدر الامكان وأما حديث عمر وعثمان فقد روى عن ابن عمر وعائشة رضى الله عنهما بخلافه فوقع التعارض فسقط الاحتجاج بقولهما وماذكر من معنى الانتقال الى مكان آخر غير سديد لان اعتباره يوجب الجزاء لو انتقل وليس كذلك بالاجماع ولو ابتدأ الطيب بعد الاحرام فوجبت عليه الكفارة فكفر وبقى عليه هل يلزمه كفارة أخرى ببقاء الطيب عليه اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يلزمه كفارة أخرى لان ابتداء الاحرام كان محظور الوجود فى حال الاحرام فكذا البقاء عليه بخلاف المسئلة الاولى وقال بعضهم لا يلزمه كفارة أخرى لان حكم الابتداء قد سقط عنه بالكفارة والبقاء على الطيب لا يوجب الكفارة كما فى المسئلة الاولى ثم يصلى ركعتين لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال أتانى آت من ربى وأنا بالعقيق وقال لى صل فى هذا الوادى المبارك ركعتين وقل لبيك بعمرة وحجة لانه كان قارنا ثم ينوى الاحرام ويستحب له ان يتكلم بلسانه ما نوى بقلبه فيقول اذا أراد ان يحرم بالحج اللهم انى أريد الحج فيسره لى وتقبله منى واذا أراد أن يحرم بالعمرة يقول اللهم انى أريد العمرة فيسرها لي وتقبلها منى واذا أراد القران يقول اللهم انى أريد العمرة والحج فيسرهما لى وتقبلهما منى لان الحج عبادة عظيمة فيها كلفة ومشقة شديدة فيستحب الدعاء بالتيسير والتسهيل وبالقبول بعد التحصيل اذ لا كل عبادة تقبل الاترى ان ابراهيم واسماعيل عليهما الصلاة والسلام لما بنيا البيت على الوجه الذى أمرا به سألا ربهما قبول ما فعلا فقالا ربنا تقبل منا انك أنت السميع العليم ويستحب ان يذكر الحج والعمرة أوهما فى اهلاله ويقدم العمرة على الحج فى الذكر اذا أهل بهما فيقول لبيك بعمرة وحجة لما روينا عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال أتانى آت من ربى وأنا بالعقيق فقال صل فى هذا الوادى المبارك ركعتين وقل لبيك بعمرة وحجة وانما يقدم العمرة على الحج فى الذكر

لان النبي صلى الله عليه وسلم أمر ان يقول كذلك ولان العمرة تقدم على الحج فى الفعل فكذا فى الذكر ثم يلبى فى دبر كل صلاة وهو الافضل عندنا وقال الشافعى الافضل ان يلبى بعد ما استوى على راحلته وقال مالك بعد ما استوى على البيداء وانما اختلفوا فيه لاختلاف الرواية فى أول تلبية النبي صلى الله عليه وسلم روى عن ابن عباس رضى الله عنه انه لبى دبر صلاته وروى عن ابن عمر رضى الله عنه انه لبى حين ما استوى على راحلته وروى جابر بن عبد الله رضى الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم لبى حين استوى على البيداء وأصحابنا أخذوا برواية ابن عباس رضى الله عنه لانها محكمة فى الدلالة على الاولية ورواية ابن عمر وجابر رضى الله عنهما محتملة لجواز ان ابن عمر رضى الله عنه لم يشهد تلبية النبي صلى الله عليه وسلم دبر الصلاة وانما شهد تلبيته حال استوائه على الراحلة فظن أن ذلك أول تلبيته فروى ما رأى وجابر لم ير تلبيته الا عند استوائه على البيداء فظن أنه أول تلبيته فروى ما رأى والدليل على صحة هذا التأويل ما روى عن سعيد بن جبير انه قال قلت لابن عباس كيف اختلف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فى اهلاله فقال انا أعلم بذلك صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى مسجد ذى الحليفة ركعتين وأهل بالحج وكانت ناقته مسرجة على باب المسجد وابن عمر عندها فرآه قوم فقالوا أهل عقيب الصلاة ثم استوى على راحلته وأهل فكان الناس يأتونه ارسالا فادركه قوم فقالوا انما أهل حين استوى على راحلته ثم ارتفع على البيداء فاهل فادركه قوم فقالوا انما أهل حين ارتفع على البيداء وايم الله لقد أوجبه فى مصلاه ويكثر التلبية بعد ذلك فى أدبار الصلوات فرائض كانت أو نوافل وذكر الطحاوى انه يكثر فى ادبار المكتوبات دون النوافل والفوائت وأجراها مجرى التكبير فى أيام التشريق والمذكور فى ظاهر الرواية فى ادبار الصلوات عاما من غير تخصيص ولان فضيلة التلبية عقيب الصلاة لاتصالها بالصلاة التى هى ذكر الله عز وجل اذ الصلاة من أولها الى آخرها ذكر الله تعالى وهذا يوجد فى التلبية عقيب كل صلاة وكلما علا شرفا وكلما هبط واديا وكلما لقى ركبا وكلما استيقظ من منامه وبالاسحار لما روى أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا كانوا يفعلون ويرفع صوته بالتلبية لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال أفضل الحج العج والثج والعج هو رفع الصوت بالتلبية والثج هو سيلان الدم وعن خلاد بن السائب الانصارى عن أبيه رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال أتانى جبريل وأمرنى ان آمر أصحابى ومن معى ان يرفعوا أصواتهم بالتلبية فانها من شعائر الحج أمر برفع الصوت فى التلبية وأشار الى المعنى وهو انها من شعائر الحج والسبيل فى اذكار هى من شعائر الحج اشهارها واظهارها كالاذان ونحوه والسنة ان يأتى بتلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم وهى ان يقول لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك كذا روى عن ابن مسعود وابن عمر هذه الالفاظ فى تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم فالسنة ان يأتى بها ولا ينقص شيأ منها وان زاد عليها فهو مستحب عندنا وعند الشافعى لا يزيد عليها كما لا ينقص منها وهذا غير سديد لانه لو نقص منها ترك شيأ من السنة ولو زاد عليها فقد أتى بالسنة وزيادة والدليل عليه ما روى عن جماعة من الصحابة رضى الله عنهم انهم كانوا يزيدون على تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ابن مسعود رضى الله تعالى عنه يزيد لبيك عدد التراب لبيك لبيك ذا المعارج لبيك لبيك اله الحق لبيك وكان ابن عمر يزيد لبيك وسعديك والخير كله بيديك لبيك والرغباء اليك ويروى والعمل والرغباء اليك ولان هذا من باب الحمد لله تعالى والثناء عليه فالزيادة عليه تكون مستحبة لا مكروهة ثم اختلفت الرواية فى تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم فى هذه الكلمة وهى قوله لبيك ان الحمد والنعمة لك روبت بالكسر والفتح والكسر أصح وهكذا ذكر محمد فى الاصل أن الافضل أن يقول بالكسر وانما كان كذلك لان معنى الفتح فيها يكون على التفسير أو التعليل أى ألبى بان الحمد لك أو ألبى لان الحمد لك أى لاجل ان الحمد لك واذا كسرتها صار ما بعدها ثناء وذكرا مبتدأ لا تفسيرا ولا تعليلا فكان أبلغ فى الذكر والثناء فكان أفضل واذا قدم مكة فلا يضره ليلا دخلها أو نهارا لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم دخلها نهارا وروى أنه دخلها ليلا وكذا روى عن عائشة رضى الله تعالى عنها أنها دخلتها ليلا وروى أن

الحسن والحسين رضى الله تعالى عنهما دخلاها ليلا وما روى عن عمر رضى الله تعالى عنه أنه نهى عن دخول مكة ليلا فهو محمول على نهى الشفقة مخافة السرقة كذا أوله ابراهيم النخعى ولانه اذا دخل ليلا لا يعرف موضع النزول فلا يدرى أين ينزل وربما نزل فى غير موضع النزول فيتأذى به ويدخل المسجد الحرام والافضل أن يدخل من باب بنى شيبة ويقول اللهم افتح لى أبواب رحمتك وأعذنى من الشيطان الرجيم واذا وقع نظره على البيت يقول ويخفى سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله أكبر اللهم هذا بيتك عظمته وشرفته وكرمته فزده تعظيما وتشريفا وتكريما ويبدأ بالحجر الاسود فاذا استقبله كبر ورفع يديه كما يرفعهما فى الصلاة لكن حذو منكبيه لما روى عن مكحول أن النبى صلى الله عليه وسلم لما دخل المسجد بدأ بالحجر الأسود فاستقبله وكبر وهلل وروينا عن النبى صلى الله عليه وسلم فى كتاب الصلاة أنه قال لا ترفع الايدى الا فى سبع مواطن وذكر من جملتها عند استلام الحجر الاسود ثم يرسلهما ويستلم الحجر ان أمكنه ذلك من غير أن يؤذى أحدا والافضل أن يقبله لما روى أن عمر رضى الله تعالى عنه التزمه وقبله وقال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم بك حفيا وروى أنه قال والله انى لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا أنى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك ما قبلتك وفى رواية أخرى قال لولا انى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يستلمك ما استلمتك ثم استلمه وعن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استقبل الحجر فاستلمه ثم وضع شفتيه عليه فبكى طويلا ثم التفت فاذا هو بعمر يبكى فقال له ما يبكيك فقال يا رسول الله رأيتك تبكى فبكيت لبكائك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ههنا تسكب العبرات وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال طاف رسول الله صلى الله عليه وسلم فى حجة الوداع على بعير يستلم الركن بمحجن ثم يرده الى فيه وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال ليبعثن الحجر يوم القيامة وله عينان يبصر بهما وأذنان يسمع بهما ولسان ينطق به فيشهد لمن استلمه بالحق وروى أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يستلمون الحجر ثم يقبلونه فيلتزمه ويقبله ان أمكنه ذلك من غير أن يؤذى أحدا لما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لعمر يا أبا حفص انك رجل قوى وانك تؤذى الضعيف فاذا وجدت مسلكا فاستلم والا فدع وكبر وهلل ولان الاستلام سنة وايذاء المسلم حرام وترك الحرام أولى من الاتيان بالسنة واذا لم يمكنه ذلك من غير أن يؤذى استقبله وكبر وهلل وحمد الله وأثنى عليه وصلى على النبى صلى الله عليه وسلم كما يصلى عليه فى الصلاة ولم يذكر عن أصحابنا فيه دعاء بعينه لان الدعوات لا تحصى وعن مجاهد أنه كان يقول اذا أتيت الركن فقل اللهم انى أسألك اجابة دعوتك وابتغاء رضوانك واتباع سنة نبيك وعن عطاء رضى الله تعالى عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا مر بالحجر الاسود قال أعوذ برب هذا الحجر من الدين والفقر وضيق الصدر وعذاب القبر ولا يقطع التلبية عند استلام الحجر ويقطعها فى العمرة لما نذكر ان شاء الله ثم يفتتح الطواف وهذا الطواف يسمى طواف اللقاء وطواف التحية وطواف أول عهد بالبيت وانه سنة عند عامة العلماء وقال مالك انه فرض واحتج بظاهر قوله عز وجل وليطوفوا بالبيت العتيق أمر بالطواف بالبيت فدل على الوجوب والفرضية ولنا أنه لا يجب على أهل مكة بالاجماع ولو كان ركنا لوجب عليهم لان الاركان لا تختلف بين أهل مكة وغيرهم كطواف الزيارة فلما لم يجب على أهل مكة دل أنه ليس بركن والمراد من الآية طواف الزيارة لاجماع أهل التفسير ولانه خاطب الكل بالطواف بالبيت وطواف الزيارة هو الذى يجب على الكل فأما طواف اللقاء فانه لا يجب على أهل مكة دل على أن المراد هو طواف الزيارة وكذا سياق الآية دليل عليه لانه أمرنا بذبح الهدايا بقوله عز وجل ليذكروا اسم الله فى أيام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الانعام وأمر بقضاء التفث وهو الحلق والطواف بالبيت عقيب ذبح الهدى لان كلمة ثم للترتيب مع التعقيب فيقتضى أن يكون الحلق والطواف مرتبين على الذبح والذبح يختص بايام النحر لا يجوز قبلها فكذا الحلق والطواف وهو طواف الزيارة فأما طواف اللقاء فانه يكون سابقا على أيام

النحر فثبت أن المراد من الآية الكريمة طواف الزيارة وبه نقول انه ركن واذا افتتح الطواف يأخذ عن يمينه مما يلي الباب فيطوف بالبيت سبعة أشواط يرمل في الثلاثة الاول ويمشي على هينته في الاربعة الباقية والاصل فيه ماروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه استلم الحجر ثم أخذ عن يمينه مما يلي الباب فطاف بالبيت سبعة أشواط وأما الرمل فالاصل فيه أن كل طواف بعده سعي فمن سننه الاضطباع والرمل في الثلاثة الاشواط الاول منه وكل طواف ليس بعده سعي فلا رمل فيه وهذا قول عامة الصحابة رضي الله تعالى عنهم الا ماحكي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن الرمل في الطواف ليس بسنة وجه قوله ان النبي صلى الله عليه وسلم انما رمل وندب أصحابه اليه لاظهار الجلد للمشركين وابداء القوة لهم من أنفسهم فانه روى أنه دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه مكة وكفار قريش قد صفت عند دار الندوة ينظرون اليهم ويستضعفونهم ويقولون أوهنتهم حمى يثرب فلما دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم المسجد اضطبع بردائه ورمل ثم قال رحم الله امرأ أبدى من نفسه جلدا وروى أنه صلى الله عليه وسلم قال رحم الله امرأ أراهم اليوم من نفسه قوة وذلك المعنى قد زال فلم يبق الرمل سنة لكنا نقول الرواية عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما لا تكاد تصح لانه قد صح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رمل بعد فتح مكة وروى عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا طاف بالبيت الطواف الاول خب ثلاثا ومشى أربعا وكذا أصحابه رضي الله تعالى عنهم بعده رملوا وكذا المسلمون الى يومنا هذا فصار الرمل سنة متواترة فاما ان يقال ان أول الرمل كان لذلك السبب وهو اظهار الجلادة وابداء القوة للكفرة ثم زال ذلك السبب وبقيت سنة الرمل على الأصل المعهود ان بقاء السبب ليس بشرط لبقاء الحكم كالبيع والنكاح وغيرهما واما أن يقال لما رمل النبي صلى الله عليه وسلم بعد زوال ذلك السبب صار الرمل سنة مبتدأة فنتبع النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك وان كان لا نعقل معناه والى هذا أشار عمر رضي الله تعالى عنه حين رمل في الطواف وقال مالي أهز كتفي وليس ههنا أحد رأيته لكن اتبع رسول الله صلى الله عليه وسلم أو قال لكن أفعل مافعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ويرمل من الحجر الى الحجر وهذا قول عامة العلماء وقال سعيد بن جبير وعطاء ومجاهد وطاوس رضي الله تعالى عنهم لا يرمل بين الركن اليماني وبين الحجر الاسود وانما يرمل من الجانب الآخر وجه قولهم ان الرمل في الاصل كان لاظهار الجلادة للمشركين والمشركون انما كانوا يطلعون على المسلمين من ذلك الجانب فاذا صاروا الى الركن اليماني لم يطلعوا عليهم لصيرورة البيت حائلا بينهم وبين المسلمين ولنا ماروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رمل ثلاثا من الحجر الى الحجر والجواب عن قولهم ان الرمل كان لاظهار القوة والجلادة ان الرمل الاول كان لذلك وقد زال وبقي حكمه أو صار الرمل بعد ذلك سنة مبتدأة لا لما شرع له الاول بل لمعنى آخر لا نعقله وأما الاضطباع فلما روينا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يرمل مضطبعا بردائه وتفسير الاضطباع بالرداء هو أن يدخل الرداء من تحت ابطه الايمن ويرد طرفه على يساره ويبدي منكبه الايمن ويغطي الايسر سمي اضطباعا لما فيه من الضبع وهو العضد لما فيه من ابداء الضبعين وهما العضدان فان زوحم في الرمل وقف فاذا وجد فرجة رمل لانه ممنوع من فعله الا على وجه السنة فيقف الى أن يمكنه فعله على وجه السنة ويستلم الحجر في كل شوط يفتتح به ان استطاع من غير أن يؤذي أحدا لما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان كلما مر بالحجر الاسود استلمه ولان كل شوط طواف على حدة فكان استلام الحجر فيه مسنونا كالشوط الاول وان لم يستطع استقبله وكبر وهلل وأما الركن اليماني فلم يذكر في الاصل أن استلامه سنة ولكنه قال ان استلمه فحسن وان تركه لم يضره في قول أبي حنيفة رحمه الله وهذا يدل على أنه مستحب وليس بسنة وقال محمد رحمه الله يستلمه ولا يتركه وهذا يدل على أن استلامه سنة ولا خلاف في أن تقبيله ليس بسنة وقال الشافعي يستلمه ويقبل يده وجه قول محمد ماروى عن عمر رضي الله تعالى عنه أنه قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يستلم هذين الركنين ولا يستلم غيرهما وعن ابن عباس

رضى الله عنهما قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستلم الركن اليمانى ويضع خده عليه وجه ماذكر فى الاصل وهو أنه مستحب وليس بسنون أنه ليس من السنة تقبيله ولو كان مسنونا لسن تقبيله كالحجر الاسود وعن جابر رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم استلم الركن اليمانى ولم يقبله وهذا يدل على أنه مستحب وليس بسنة وأما الركنان الآخران وهما العراقى والشامى فلا يستلمهما عند عامة الصحابة رضى الله عنهم وهو قولنا وعن معاوية وزيد بن ثابت وسويد بن غفلة رضى الله عنهم أنه يستلم الاركان الاربعة وعن ابن عباس رضى الله عنهما أنه رأى معاوية وسويدا استلما جميع الاركان فقال ابن عباس لمعاوية انما يستلم هذين الركنين فقال معاوية ليس شئ من البيت مهجورا والصحيح قول العامة لان الاستلام انما عرف سنة بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ورسول الله صلى الله عليه وسلم ما استلم غير الركنين لما روينا عن عمر رضى الله عنه أنه قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يستلم هذين الركنين ولا يستلم غيرهما ولان الاستلام لاركان البيت والركن الشامى والعراقى ليسا من الاركان حقيقة لان ركن الشئ ناحيته وهما فى وسط البيت لان الحطيم من البيت وجعل طوافه من وراء الحطيم فلو لم يجعل طوافه من ورائه لصار تاركا الطواف ببعض البيت الا أنه لا يجوز التوجه اليه فى الصلاة لما ذكرنا فيما تقدم واذا فرغ من الطواف يصلى ركعتين عند المقام أو حيث تيسر عليه من المسجد وركعتا الطواف واجبة عندنا وقال الشافعى سنة بناء على أنه لا يعرف الواجب الا الفرض وليستا بفرض وقد واظب عليهما رسول الله صلى الله عليه وسلم فكانتا سنة ونحن نفرق بين الفرض والواجب ونقول الفرض ماثبت وجوبه بدليل مقطوع به والواجب ماثبت وجوبه بدليل غير مقطوع به ودليل الوجوب قوله عز وجل واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى قيل فى بعض وجوه التأويل ان مقام ابراهيم ماظهر فيه آثار قدميه الشريفين عليه الصلاة والسلام وهو حجارة كان يقوم عليها حين نزوله وركوبه من الابل حين كان يأتى الى زيارة هاجر وولده اسماعيل فامر النبى صلى الله عليه وسلم باتخاذ ذلك الموضع مصلى يصلى عنده صلاة الطواف مستقبلا الكعبة على ماروى ان النبى عليه السلام لما قدم مكة قام الى الركن اليمانى ليصلى فقال عمر رضى الله تعالى عنه ألا نتخذ مقام ابراهيم مصلى فانزل الله تعالى واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى ومطلق الامر لوجوب العمل وروى أن النبى صلى الله عليه وسلم لما فرغ من الطواف أتى المقام وصلى عنده ركعتين وتلا قوله تعالى واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى وروى عن عمر رضى الله عنه انه نسى ركعتى الطواف فقضاهما بذى طوى فدل انهما واجبة ثم يعود الى الحجر الاسود فيستلمه ليكون افتتاح السعى بين الصفا والمروة باستلام الحجر كما يكون افتتاح الطواف باستلام الحجر الاسود والأصل فيه ان كل طواف بعده سعى فانه يعود بعد الصلاة الى الحجر وكل طواف لاسعى بعده لا يعود الى الحجر كذا روى عن عمر وابن عمر وابن مسعود رضى الله عنهم وعن عائشة رضى الله عنها انه لا يعود وان كان بعده سعى وهو قول عمر بن عبد العزيز والصحيح انه يعود لما روى عن جابر رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم لما فرغ من طوافه صلى ركعتين خلف المقام وقرأ فيهما آيات من سورة البقرة وقرأ فيهما واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى ورفع صوته يسمع الناس ثم رجع الى الركن فاستلمه ولان السعى مرتب على الطواف لا يجوز قبله ويكره ان يفصل بين الطواف وبين السعى فصار كبعض أشواط الطواف والاستلام بين كل شوطين سنة وهذا المعنى لا يوجد فى طواف لا يكون بعده سعى لأنه اذا لم يكن بعده سعى لا يوجد الملحق له بالاشواط فلا يعود الى الحجر ثم يخرج الى الصفا لما روى جابر أن النبى صلى الله عليه وسلم استلم الركن وخرج الى الصفا فقال نبدأ بما بدأ الله به وتلا قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله ولم يذكر فى الكتاب انه من أى باب يخرج من باب الصفا أو من حيث تيسر له وماروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج من باب الصفا فذلك ليس على وجه السنة عندنا وانما خرج منه لقربه من الصفا أو لامر آخر ويصعد على الصفا الى حيث يرى الكعبة فيحول وجهه اليها ويكبر ويهلل ويحمد الله تعالى ويثنى عليه ويصلى على النبى صلى

الله عليه وسلم ويدعو الله تعالى بحوائجه ويرفع يديه ويجعل بطون كفيه الى السماء لما روى عن جابر رضي الله
عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم رقى على الصفا حتى بدا له البيت ثم كبر ثلاثا وقال لا اله الا الله وحده لا شريك له
له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو على كل شئ قدير لا اله الا الله أنجز وعده ونصر عبده وهزم الاحزاب وحده
وجعل يدعو بعد ذلك ثم يهبط نحو المروة فيمشي على هينته حتى ينتهي الى بطن الوادي فاذا كان عند الميل
الاخضر في بطن الوادي سعى حتى يجاوز الميل الاخضر فيسعى بين الميلين الاخضرين لحديث جابر أن النبي صلى
الله عليه وسلم لما فرغ من الدعاء مشى نحو المروة حتى اذا انتصبت قدماه في بطن الوادي سعى وقال في سعيه رب
اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم انك أنت الأعز الأكرم وكان عمر رضي الله عنه اذا رمل بين الصفا والمروة قال اللهم
استعملني بسنة نبيك وتوفني على ملته واعذني من عذاب القبر ثم يمشي على هينته حتى يأتي المروة فيصعد عليها
ويقوم مستقبل القبلة فيحمد الله تعالى ويثني عليه ويكبر ويهلل ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ويسأل
الله تعالى حوائجه فيفعل على المروة مثل ما فعل على الصفا لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم هكذا فعل
ويطوف بينهما سبعة أشواط هكذا يبدأ بالصفا ويختم بالمروة ويسعى في بطن الوادي في كل شوط ويعد البداية
شوطا والعود شوطا آخر خلافا لما قاله الطحاوي انهما يعدان جميعا شوطا واحدا وانه خلاف ظاهر الرواية لما بينا
فيما تقدم فاذا فرغ من السعي فان كان محرما بالعمرة ولم يسق الهدي يحلق أو يقصر فيحل لان أفعال العمرة هي
الطواف والسعي فاذا أتى بهما لم يبق عليه شئ من أفعال العمرة فيحتاج الى الخروج منها بالتحلل وذلك بالحلق أو
التقصير كالتسليم في باب الصلاة والحلق أفضل لما ذكرنا فيما تقدم فاذا حلق أو قصر حل له جميع محظورات الاحرام
وهذا الذي ذكرنا قول أصحابنا وقال الشافعي يقع التحلل من العمرة بالسعي ومن الحج بالرمي والمسئلة قد مرت في بيان
واجبات الحج وان كان قد ساق الهدي لا يحلق ولا يقصر للعمرة بل يقيم حراما الى يوم النحر لا يحل له التحلل
الا يوم النحر عندنا وعند الشافعي سوق الهدي لا يمنع من التحلل ونذكر المسئلة في التمتع ان شاء الله تعالى وان كان
محرما بالحج فان كان مفردا به يقيم على احرامه ولا يتحلل لان افعال الحج عليه باقية فلا يجوز له التحلل الى يوم
النحر ومن الناس من قال يجوز له ان يفتتح احرام الحج بفعل العمرة وهو الطواف والسعي والتحلل منها بالحلق
أو التقصير لما روى عن جابر رضي الله عنه ان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا أهلوا بالحج مفردين فقال
لهم النبي صلى الله عليه وسلم احلوا من احرامكم بطواف البيت وبين الصفا والمروة وقصروا ثم أقيموا احلالا حتى اذا
كان يوم التروية اهلوا بالحج فالجواب أن ذلك كان ثم نسخ وعن أبي ذر رضي الله عنه انه قال اشهد أن فسخ الاحرام
كان خاصا للركب الذين كانوا مع النبي صلى الله عليه وسلم وان كان قارنا فانه يطوف طوافين ويسعى سعيين عندنا
فيبدأ أولا بالطواف والسعي للعمرة فيطوف ويسعى للعمرة ثم يطوف ويسعى للحج كما وصفنا وعند الشافعي
يطوف لهما جميعا طوافا واحدا ويسعى لهما سعيا واحدا وهذا بناء على أن القارن عندنا محرم باحرامين باحرام
العمرة واحرام الحج ولا يدخل احرام العمرة في احرام الحج وعنده يحرم باحرام واحد ويدخل احرام العمرة في
احرام الحج لان نفس العمرة لا تدخل في الحجة ولان الاحرام على أصله ركن لما نذكر فكان من أفعال الحج
والافعال يجوز فيها التداخل كسجدة التلاوة والحدود وغيرها ولنا ما روى عن علي وعبد الله بن مسعود
وعمران بن الحصين رضي الله عنهم ان النبي صلى الله عليه وسلم فرق بين الحج والعمرة وطاف لهما طوافين وسعى
لهما سعيين ولان القارن محرم بالعمرة ومحرم بالحجة حقيقة لان قوله لبيك بعمرة وحجة معناه لبيك بعمرة ولبيك
بحجة كقوله جاءني زيد وعمرو ان معناه جاءني زيد وجاءني عمرو واذا كان محرما بكل واحد منهما يطوف ويسعى لكل
واحد منهما طوافا على حدة وسعيا على حدة وكذا تسمية القران يدل على ما قلنا اذ القران حقيقة يكون بين
شيئين اذ هو ضم شئ الى شئ ومعنى الضم حقيقة فيما قلنا الا فيما قاله واعتبار الحقيقة أصل في الشريعة وأما الحديث
فمعناه دخل وقت العمرة في وقت الحج لأن سبب ذلك انهم كانوا يعدون العمرة في وقت الحج من أفجر الفجور ثم

رخص لهم النبي صلى الله عليه وسلم فقال دخلت العمرة في الحج الى يوم القيامة أي دخل وقت العمرة في وقت الحجة وهو أشهر الحج ويحتمل ما قلنا ويحتمل ما قاله فلا يكون حجة مع الاحتمال ولو طاف القارن طوافين متواليين وسعى سعيين متواليين أجزأه وقد أساء اما الجواز فلانه أتى بوظيفة من الطوافين والسعيين وأما الاساءة فلتركه السنة وهي تقديم أفعال الحج على أفعال العمرة ولو طاف أولا بحجته وسعى لها ثم طاف لعمرته وسعى لها فنيته لغو وطوافه الاول وسعيه يكونان للعمرة لما مر ان أفعال العمرة تترتب على ما أوجبه احرامه واحرامه أوجب تقديم أفعال العمرة على أفعال الحج فلغت نيته واذا فرغ من أفعال العمرة لا يحلق ولا يقصر لانه بقي محرما باحرام الحج وان كان متمتعا فاذا قدم مكة فانه يطوف ويسعى لعمرته ثم يحرم بالحج في أشهر الحج ويلبس الازار والرداء ويلبي بالحج لان هذا ابتداء دخوله في الحج للاحرام بالحج وله ان يحرم من جوف مكة أو من الابطح أو من أي حرم شاء وله ان يحرم يوم التروية عند الخروج الى منى وقبل يوم التروية وكلما قدم الاحرام بالحج على يوم التروية فهو أفضل عندنا وقال الشافعي الأفضل ان يحرم يوم التروية واحتج بما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر أصحابه بالاحرام يوم التروية فدل ان ذلك أفضل ولنا ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من أراد الحج فليتعجل وأدنى درجات الأمر الندب ولأن التعجيل من باب المسارعة الى العبادة فكان أولى ولانه أشق على البدن لانه اذا أحرم بالحج يحتاج الى الاجتناب عن محظورات الاحرام وأفضل الاعمال أحمزها على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم وأما الحديث فانما ندب الى الاحرام بالحج يوم التروية لكن خاص اختار لهم الايسر على الأفضل ألا ترى انه أمرهم بفسخ احرام الحج وانه لا يفسخ اليوم واذا أحرم المتمتع بالحج فلا يطوف بالبيت ولا يسعى في قول أبي حنيفة ومحمد لأن طواف القدوم للحج لمن قدم مكة باحرام الحج والمتمتع انما قدم مكة باحرام العمرة لا باحرام الحج وانما يحرم للحج من مكة وطواف القدوم لا يكون بدون القدوم وكذلك لا يطوف ولا يسعى أيضا لان السعي بدون الطواف غير مشروع ولان المحل الاصلي للسعي ما بعد طواف الزيارة لان السعي واجب وطواف الزيارة فرض والواجب يصلح تبعا للفرض فأما طواف القدوم فسنة والواجب لا يتبع السنة الا أنه رخص تقديمه على محله الاصلي عقيب طواف القدوم فصار واجبا عقيبه بطريق الرخصة واذا لم يوجد طواف القدوم يؤخر السعي الى محله الاصلي فلا يجوز قبل طواف الزيارة وروى الحسن عن أبي حنيفة ان المتمتع اذا أحرم بالحج يوم التروية أو قبله فان شاء طاف وسعى قبل ان يأتي الى منى وهو أفضل وروى هشام عن محمد انه ان طاف وسعى لا بأس به ووجه ذلك ان هذا الطواف ليس بواجب بل هو سنة وقد ورد الشرع بوجوب السعي عقيبه وان كان واجبا رخصة وتيسيرا في حق المفرد بالحج والقارن فكذا المتمتع والجواب نعم انه سنة لكنه سنة القدوم للحج لمن قدم باحرام الحج والمتمتع لم يقدم مكة باحرام الحج فلا يكون سنة في حقه وعن الحسن بن زياد انه فرق بينهما قبل الزوال وبعده فقال اذا أحرم يوم التروية طاف وسعى الا أن يكون أحرم بعد الزوال ووجهه ان بعد الزوال يلزمه الخروج الى منى فلا يشتغل بغيره وقبل الزوال لا يلزمه الخروج فكان له ان يطوف ويسعى والجواب ما ذكرنا واذا فرغ المفرد بالحج أو القارن من السعي يقيم على احرامه ويطوف طواف التطوع ماشيا الى يوم التروية لان الطواف خير موضوع كالصلاة فمن شاء استقل ومن شاء استكثر وطواف التطوع أفضل من صلاة التطوع للغرباء واما لاهل مكة فالصلاة أفضل لان الغرباء يفوتهم الطواف اذ لا يمكنهم الطواف في كل مكان ولا تفوتهم الصلاة لانه يمكن فعلها في كل مكان وأهل مكة لا يفوتهم الطواف ولا الصلاة فعند الاجتماع الصلاة أفضل وعلى هذا الغازي الحارس في دار الحرب انه ان كان هناك من ينوب عنه في دار الحرب فصلاة التطوع أفضل له وان لم يكن فالحراسة أفضل ولا يرمل في هذا الطواف بل يمشي على هينته ولا يسعى بعده بين الصفا والمروة غير السعي الاول ويصلي لكل أسبوع ركعتين في الوقت الذي لا يكره فيه التطوع ويكره الجمع بين أسبوعين من غير صلاة بينهما عند أبي حنيفة ومحمد سواء انصرف

عن شفع أو وتر وقال أبو يوسف لا بأس به اذا انصرف عن وتر نحو أن ينصرف عن ثلاثة أسابيع أو عن خمسة أسابيع أو عن سبعة أسابيع واحتج بما روى عن عائشة رضى الله عنها انها كانت تجمع بين الطواف ثم تصلى بعده ثم فرق أبو يوسف بين انصرافه عن شفع أو عن وتر فقال اذا انصرف عن أسبوعين وذلك أربعة عشر أو أربعة أسابيع وذلك ثمانية وعشرون يكره ولو انصرف عن ثلاثة أو عن خمسة لا يكره لان الاول شفع والثانى وتر وأصل الطواف سبعة وهى وتر ولهما ان ترتيب الركعتين على الطواف كترتيب السعى عليه لان كل واحد منهما واجب ثم لو جمع بين أسبوعين من الطواف وأخر السعى يكره فكذا اذا جمع بين أسبوعين منه وأخر الصلاة وأما حديث عائشة رضى الله عنها فيحمل أنها فعلت ذلك لضرورة وعذر فاذا كان يوم التروية وهو اليوم الثامن من ذى الحجة يروح مع الناس الى منى فيصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر لما روى عن ابن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال جاء جبريل الى ابراهيم عليهما السلام يوم التروية فخرج به الى منى فصلى به الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر ثم غدا به الى عرفات وروى عن جابر رضى الله عنه أنه قال لما كان يوم التروية توجه النبى صلى الله عليه وسلم الى منى فصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح ثم مكث قليلا حتى طلعت الشمس وسار الى عرفات فان دفع منها قبل طلوع الشمس جاز والاول أفضل لما روينا فيخرج الى عرفات على السكينة والوقار فاذا انتهى اليها نزل بها حيث أحب الا فى بطن عرنة لما روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال عرفات كلها موقف الا بطن عرنة ويغتسل يوم عرفة وغسل يوم عرفة سنة كغسل يوم الجمعة والعيدين وعند الاحرام وذكر فى الاصل ان اغتسل فحسن وهذا يشير الى الاستحباب ثم غسل يوم عرفة لأجل يوم عرفة أو لاجل الوقوف فيجوز ان يكون على الاختلاف الذى ذكرنا فى غسل يوم الجمعة فى كتاب الطهارة فاذا زالت الشمس صعد الامام المنبر فاذن المؤذنون والامام على المنبر فى ظاهر الرواية فاذا فرغوا من الأذان قام الامام وخطب خطبتين وعن أبى يوسف ثلاث روايات روى عنه مثل قول أبى حنيفة ومحمد وروى عنه انه يؤذن المؤذن والامام فى الفسطاط ثم يخرج بعد فراغ المؤذن من الاذان فيصعد المنبر ويخطب وروى الطحاوى عنه فى باب خطب الحج أن الامام يبدأ بالخطبة قبل الاذان فاذا مضى صدر من خطبته أذن المؤذنون ثم يتم خطبته بعد الاذان اما تقديم الخطبة على الصلاة فلان النبى صلى الله عليه وسلم قدمها على الصلاة ولان المقصود من هذه الخطبة تعليم أحكام المناسك فلابد من تقديمها ليعلموا ولانه لو أخرها يتبادر القوم الى الوقوف ولا يستمعون فلا يحصل المقصود من هذه الخطبة ثم هذه الخطبة سنة وليست بفريضة حتى لو جمع بين الظهر والعصر فصلاهما من غير خطبة أجزأه بخلاف خطبة الجمعة لانه لا تجوز الجمعة بدونها والفرق ان هذه الخطبة لتعليم المناسك لا لجواز الجمع بين الصلاتين وفرضية خطبة الجمعة لقصر الصلاة وقيامها مقام البعض على ما قالت عائشة رضى الله عنها انما قصرت الجمعة لمكان الخطبة وقصر الصلاة ترك شطرها ولا يجوز ترك الفرض الا لاجل الفرض فكانت الخطبة فرضا ولا قصر ههنا لان كل واحد من الفرضين يؤدى على الكمال والتمام فلم تكن الخطبة فرضا الا انه يكون مسيأ بترك الخطبة لانه ترك السنة ولو خطب قبل الزوال أجزأه وقد أساء اما الجواز فلان هذه الخطبة ليست من شطر الصلاة فلا يشترط لها الوقت وأما الاساءة فلتركه السنة اذ السنة ان تكون الخطبة بعد الزوال بخلاف خطبة يوم الجمعة فانه اذا خطب قبل الزوال لا تجوز الجمعة لان الخطبة هناك من فرائض الجمعة ألا ترى انه قصرت الجمعة لمكانها ولا يترك بعض الفرض الا لاجل الفرض واما الكلام فى وقت صعود الامام على المنبر انه يصعد قبل الاذان أو بعده فوجه رواية أبى يوسف ان الصلاة التى تؤدى فى هذا الوقت هى صلاة الظهر والعصر فيكون الاذان فيهما قبل خروج الامام كما فى سائر الصلوات وكما فى الظهر والعصر فى غير هذا المكان والزمان وجه ظاهر الرواية ان هذه الخطبة لما كانت متقدمة على الصلاة كان هذا الاذان للخطبة فيكون بعد صعود الامام على المنبر كخطبة الجمعة وقد خرج الجواب عما قاله أبو يوسف ان

هذه صلاة الظهر والعصر لانا نقول نعم لكن نقدم عليها الخطبة فيكون وقت الاذان بعد ما صعد الامام المنبر للخطبة كما فى خطبة الجمعة فاذا فرغ المؤذنون من الاذان قام الامام وخطب خطبتين قائما يفصل بينهما بجلسة خفيفة كما يفصل فى خطبة الجمعة وصفة الخطبة هى ان يحمد الله تعالى و يثنى عليه و يكبر ويهلل و يعظ الناس فيأمرهم بما أمرهم الله عز وجل و ينهاهم عما نهاهم الله عنه و يعلمهم مناسك الحج لان الخطبة فى الاصل وضعت لما ذكرنا من الحمد والثناء والتهليل والتكبير والوعظ والتذكير و يزاد فى هذه الخطبة تعليم معالم الحج لحاجة الحجاج الى ذلك ليتعلموا الوقوف بعرفة والافاضة منها والوقوف بمزدلفة فاذا فرغ من الخطبة أقام المؤذنون فصلى الامام بهم صلاة الظهر ثم يقوم المؤذنون فيقيمون للعصر فيصلى بهم الظهر والعصر باذان واحد واقامتين ولا يشتغل الامام والقوم بالسنن والتطوع فيما بينهما الا ان النبى صلى الله عليه وسلم جمع بينهما بعرفة يوم عرفة باذان واحد واقامتين ولم يتنفل قبلهما ولا بعدهما مع حرصه على النوافل فان اشتغلوا فيما بينهما بتطوع أو غيره أعادوا الاذان للعصر لان الاصل ان يؤذن لكل مكتوبة وانما عرف ترك الاذان بفعل النبى صلى الله عليه وسلم وانه لم يشتغل فيما بين الظهر والعصر بالتطوع ولا بغيره فبقى الامر عند الاشتغال على الاصل و يخفى الامام القراءة فيهما بخلاف الجمعة والعيدين فانه يجهر فيهما بالقراءة لان الجهر بالقراءة هناك من الشعائر والسبيل فى الشعائر اشهارها وفى الجهر زيادة اشهار فشرعت تلك الصلاة كذلك فأما الظهر والعصر فهما على حالهما لم يتغيرا الا انهما كظهر سائر الايام وعصر سائر الايام والحادث ليس الا اجتماع الناس واجتماعهم للوقوف لا للصلاة وانما اجتماعهم فى حق الصلاة حصل اتفاقا ثم ان كان الامام مقيما من أهل مكة يتم كل واحدة من الصلاتين أربعا أربعا والقوم يتمون وان كانوا مسافرين لان المسافر اذا اقتدى بالمقيم فى الوقت يلزمه الاتمام لانه بالاقتداء بالامام صار تابعا له فى هذه الصلاة وان كان الامام مسافرا يصلى كل واحدة من الصلاتين ركعتين فاذا سلم يقول لهم أتموا صلاتكم يا أهل مكة فانا قوم سفر ثم لجواز الجمع أعنى تقديم العصر على وقتها واداءها فى وقت الظهر شرائط بعضها متفق عليه و بعضها مختلف فيه أما المتفق عليه فهو شرطان أحدهما أن يكون اداؤها عقيب الظهر لا يجوز تقديمها عليها الا انها شرعت مرتبة على الظهر فلا يسقط الترتيب الا بأسباب مسقطة ولم توجد فلا تسقط فلزم مراعاة الترتيب والثانى أن تكون مرتبة على ظهر جائزة استحسانا حتى لو صلى الامام بالناس الظهر والعصر فى يوم غيم ثم استبان لهم أن الظهر وقعت قبل الزوال والعصر بعد الزوال فعليهم اعادة الظهر والعصر جميعا استحسانا والقياس أن لا يكون هذا شرطا وليس عليه الا اعادة الظهر وجه القياس الاعتبار بسائر الايام فانه اذا صلى العصر فى سائر الايام على ظن أنه صلى الظهر ثم تبين أنه لم يصلها يعيد الظهر خاصة كذا ههنا والجامع أنه صلى العصر على ظن أنه ليس عليه الا اعادة الظهر فاشبه الناسى والنسيان عذر مسقط للترتيب وجه الاستحسان أن العصر مؤداة قبل وقتها حقيقة فالاصل أن لا يجوز اداء العبادة المؤقتة قبل وقتها وانما عرفنا جوازها بالنص مرتبة على ظهر جائزة فاذا لم تجز بقى الامر فيها على الاصل وأما المختلف فيه فمنها أن يكون اداء الصلاتين بالجماعة عند أبى حنيفة حتى لو صلى العصر وحده أو الظهر وحده لا تجوز العصر قبل وقتها عنده وعند أبى يوسف ومحمد هذا ليس بشرط و يجوز تقديمها على وقتها وجه قولهما أن جواز التقديم لصيانة الوقوف بعرفة لان اداء العصر فى وقتها يحول بينه و بين الوقوف وهذا المعنى لا يوجب الفصل بين الوحدان والجماعة ولابى حنيفة أن الجواز ثبت معدولا به عن الاصل لانها عبادة مؤقتة والعبادات المؤقتة لا يجوز تقديمها على أوقاتها الا أن جواز تقديم العصر على وقتها ثبت بالنص غير معقول المعنى فيراعى فيه عين ما ورد به النص والنص ورد بجواز اداء العصر كاملا مرتبا على ظهر كامل وهى المؤداة بالجماعة والمؤداة لا بجماعة لا تساويها فى الفضيلة فلا يكون فى معنى المنصوص عليه وقولهما ان الجواز ثبت لصيانة الوقوف ممنوع ولا يجوز أن يكون معلولا به لان الصلاة لا تنافى الوقوف لانها فى نفسها وقوف والشئ لا ينافى نفسه وانما ثبت نصا غير معقول المعنى فيتبع فيه مورد النص وهو ما ذكرنا ولم يوجد ولو أدرك

ركعة

ركعة من كل واحدة من الصلاتين مع الامام بأن أدرك ركعة من الظهر ثم قام الامام ودخل فى العصر فقام الرجل وقضى مافاته من الظهر فلما فرغ من الظهر دخل فى صلاة الامام فى العصر وأدرك شيأ من كل واحدة من الصلاتين مع الامام جازله تقديم العصر بلا خلاف لانه أدرك فضيلة الجماعة فتقع العصر مرتبة على ظهر كامل ومنها أن يكون اداء الصلاتين بامام وهو الخليفة أونائبه فى قول أبى حنيفة حتى لو صلى الظهر بجماعة لكن لامع الامام والعصر مع الامام لم تجز العصر عنده وعندهما هذا ليس بشرط والصحيح قول أبى حنيفة لماذكرنا أن جواز التقديم ثبت معدولا به عن الاصل مرتبا على ظهر كامل وهى المؤداة بالجماعة مع الامام أونائبه فالمؤداة بجماعة من غير امام أونائبه لاتكون مثلها فى الفضيلة فلا تكون فى معنى مورد النص ولو أحدث الامام بعد ماخطب فأمر رجلا بالصلاة جازله أن يصلى بهم الصلاتين جميعا سواء شهد المأمور الخطبة أولم يشهد بخلاف الجمعة لان الخطبة ليست هناك من شرائط جواز الجمعة وههنا الخطبة ليست بشرط لجواز الجمع بين الصلاتين والفرق مابينا فان لم يأمر الامام أحدا فتقدم واحد من عرض الناس وصلى بهم الصلاتين جميعا لم يجز الجمع فى قول أبى حنيفة لان الامام أونائبه شرط عنده ولم يوجد وعندهما يجوز وان كان المتقدم رجلا من ذى سلطان كالقاضى وصاحب الشرط جاز لانه نائب الامام فان كان الامام سبقه الحدث فى الظهر فاستخلف رجلا فانه يصلى بهم الظهر والعصر لانه قائم مقام الامام فان فرغ من العصر قبل أن يرجع الامام فان الامام لا يصلى العصر الافى وقتها لانه لما استخلف صار كواحد من المؤتمين والمؤتم اذا صلى الظهر مع الامام ولم يصل العصر معه لا يصلى العصر الافى وقتها كذا هذا ومنها أن يكون محرما بالحج حال اداء الصلاتين جميعا حتى لو صلى الظهر بجماعة مع الامام وهو حلال من أهل مكة ثم أحرم للحج لايجوزله أن يصلى العصر الافى وقتها كذا ذكر فى نوادر الصلاة وروى عن أبى حنيفة فى غير رواية الاصول أنه يجوز وهو قول زفر والصحيح رواية النوادر لان العصر شرعت مرتبة على ظهر كامل وهو ظهر المحرم وظهر الحلال لايكون مثل ظهر المحرم فى الفضيلة فلا يجوز ترتيب العصر على ظهر هى دون المنصوص عليه وعلى هذا اذا صلى الظهر بجماعة مع الامام وهو محرم لكن باحرام العمرة ثم أحرم بالحج لايجزئه العصر الافى وقتها وعند زفر يجوز كما فى المسئلة الاولى والصحيح قولنا لان ظهر المحرم بالعمرة لايكون مثل ظهر المحرم بالحج فى الفضيلة فلا يكون اداء العصر فى معنى مورد النص فلا تجوز الافى وقتها ولو نفر الناس عن الامام فصلى وحده الصلاتين أجزأه ودلت هذه المسئلة على أن الشرط فى الحقيقة هو الامام عند أبى حنيفة لا الجماعة فان الصلاتين جازتا للامام ولا جماعة فتبنى المسائل عليه اذهو أقرب الى الصيغة ولا يلزمه على هذا ما اذا سبق الامام الحدث فى صلاة الظهر فاستخلف رجلا وذهب الامام ليتوضأ فصلى الخليفة الظهر والعصر ثم جاء الامام أنه لايجوزله أن يصلى العصر الافى وقتها لان عدم الجواز هناك ليس لعدم الجماعة بل لعدم الامام لانه خرج عن ان يكون اماما فصار كواحد من المؤتمين أو يقال الجماعة شرط الجمع عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى لكن فى حق غير الامام لافى حق الامام والله تعالى الموفق فان مات الامام فصلى بالناس خليفته جاز لان موت الامام لايوجب بطلان ولاية خلفائه كولاية السلطنة والقضاء فاذا فرغ الامام من الصلاة راح الى الموقف عقيب الصلاة وراح الناس معه لان النبى صلى الله عليه وسلم راح اليه عقيب الصلاة ويرفع الايدى بسطا يستقبل كما يستقبل الداعى بيده ووجهه لما روى عن ابن عباس رضى الله عنه أنه قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يدعو بعرفات باسطا يديه فى نحره كاستطعام المسكين فيقف الامام والناس الى غروب الشمس يكبرون ويهللون ويحمدون الله تعالى ويثنون عليه ويصلون على النبى صلى الله عليه وسلم ويسألون الله تعالى حوائجهم ويتضرعون اليه بالدعاء لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال أفضل الدعاء دعاء أهل عرفة وأفضل ماقلت وقالت الانبياء قبلى عشية يوم عرفة لااله الاالله وحده لاشريك له له الملك وله الحمد يحيى ويميت وهو حى لايموت بيده الخير وهو على كل شئ قدير وعن على رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال ان أكثر دعائى ودعاء

الانبياء قبل عشية يوم عرفة لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو على كل شيء قدير اللهم اجعل في قلبي نورا وفي سمعي نورا وفي بصري نورا اللهم اشرح لي صدري ويسر لي أمري وأعوذ بك من وسواس الصدور وسيآت الامور وفتنة الفقر اللهم اني أعوذ بك من شر ما يلج في الليل وشر ما تهب به الرياح وليس عن أصحابنا فيه دعاء موقت لان الانسان يدعو بما شاء ولان توقيت الدعاء يذهب بالرقة لانه يجري على لسانه من غير قصده فيبعد عن الاجابة ويلبي في موقفه ساعة بعد ساعة ولا يقطع التلبية وهذا قول عامة العلماء وقال مالك اذا وقف بعرفة يقطع التلبية والصحيح قول العامة لما روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لبى حتى رمى جمرة العقبة وروي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنه لبى عشية يوم عرفة فقيل له ليس هذا موضع التلبية فقال أجهل الناس أم نسوا فو الذي بعث محمدا بالحق لقد حججت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فما ترك التلبية حتى رمى جمرة العقبة الا أن يخللها أو يخلطها بتكبير وتهليل ولان التلبية ذكر يؤتى به في ابتداء هذه العبادة وتكرر في اثنائها فاشبه التكبير في باب الصلاة وكان ينبغي أن يؤتى به الى آخر أركان هذه العبادة كالتكبير الا أنا تركنا القياس فيما بعد رمي جمرة العقبة أو ما يقوم مقام الرمي في القطع بالاجماع فبقي الامر فيما قبل ذلك على أصل القياس وسواء كان مفردا بالحج أو قارنا أو متمتعا بخلاف المفرد بالعمرة أنه يقطع التلبية اذا استلم الحجر حين يأخذ في طواف العمرة لان الطواف ركن في العمرة فاشبه طواف الزيارة في الحج وهناك يقطع التلبية قبل الطواف كذا ههنا والافضل أن يكون في الموقف مستقبل القبلة لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال خير المجالس ما استقبل به القبلة وروي عن جابر رضي الله عنه أنه قال ركب رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أتى الموقف فاستقبل به القبلة فلم يزل واقفا حتى غربت الشمس فان انحرف قليلا لم يضره لان الوقوف ليس بصلاة وكذا لو وقف وهو محدث أو جنب لم يضره لما مر أن الوقوف عبادة لا يتعلق بالبيت فلا يشترط له الطهارة كرمي الجمار والافضل للامام أن يقف على راحلته لان النبي صلى الله عليه وسلم وقف راكبا وكلما اقرب في وقوفه من الامام فهو أفضل لان الامام يعلم الناس ويدعو فكلما كان أقرب كان أمكن من السماع وعرفات كلها موقف الا بطن عرنة فانه يكره الوقوف فيه لما ذكرنا في بيان مكان الوقوف فيقف الى غروب الشمس فاذا غربت الشمس دفع الامام والناس معه ولا يدفع أحد قبل غروب الشمس لا الامام ولا غيره لما مر أن الوقوف الى غروب الشمس واجب وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه خطب عشية عرفة فقال أما بعد فان هذا يوم الحج الاكبر وان الجاهلية كانت تدفع من ههنا والشمس على رؤس الجبال مثل العمائم على رؤس الرجال فخالفوهم وأمر النبي صلى الله عليه وسلم بالدفع منه بعد الغروب فان خاف بعض القوم الزحام أو كانت به علة فيتقدم قبل الامام قليلا ولم يجاوز حد عرفة فلا بأس به لانه اذا لم يجاوز حد عرفة فهو في مكان الوقوف وقد دفع الضرر عن نفسه وان ثبت على مكانه حتى يدفع الامام فهو أفضل لقوله تعالى ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس وينبغي للناس أن يدفعوا وعليهم السكينة والوقار حتى يأتوا مزدلفة لما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم أفاض من عرفة وعليه السكينة حتى روي أنه كان يكبح ناقته وروي أنه لما دفع من عرفات فقال أيها الناس ان البر ليس في ايجاف الخيل ولا في ايضاع الابل بل على هينتكم ولان هذا مشي الى الصلاة لانهم يأتون مزدلفة ليصلوا بها المغرب والعشاء وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم اذا أتيتم الصلاة فأتوها وأنتم تمشون ولا تأتوها وأنتم تسعون وعليكم السكينة والوقار فان ابطأ الامام بالدفع وتبين للناس الليل دفعوا قبل الامام لانه اذا تبين الليل فقد جاء أوان الدفع والامام بالتأخير ترك السنة فلا ينبغي لهم أن يتركوها واذا أتى مزدلفة ينزل حيث شاء عن يمين الطريق أو عن يساره ولا ينزل على قارعة الطريق ولا في وادي محسر لقول النبي صلى الله عليه وسلم مزدلفة كلها موقف الا وادي محسر وانما لا ينزل على الطريق لانه يمنع الناس عن الجواز فيتأذون به فاذا دخل وقت العشاء يؤذن المؤذن ويقيم فيصلي الامام بهم صلاة المغرب في وقت صلاة العشاء ثم يصلي بهم صلاة العشاء بأذان واحد واقامة واحدة في قول أصحابنا الثلاثة وقال زفر بأذان واحد واقامتين وقال الشافعي

بأذانين واقامة واحدة احتج زفر بما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى المغرب والعشاء بمزدلفة باقامتين ولان هذا أحد نوعى الجمع فيعتبر بالنوع الآخر وهو الجمع بعرفة والجمع هنالك بأذان واحد واقامتين كذا ههنا ولنا ماروى عن عبد الله بن عمر وخزيمة بن ثابت رضى الله عنهما أن النبى صلى الله عليه وسلم صلى المغرب والعشاء بمزدلفة بأذان واحد واقامة واحدة وعن أبى أيوب الانصارى رضى الله عنه أنه قال صليتهما مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بأذان واحد واقامة واحدة وما احتج به زفر محمول على الأذان والاقامة فيسمى الاذان اقامة كما يقال سنة العمرين ويراد به سنة أبى بكر وعمر رضى الله عنهما وقال صلى الله عليه وسلم بين كل أذانين صلاة لمن شاء الا المغرب وأراد به الاذان والاقامة كذا ههنا والقياس على الجمع الآخر غير سديد لان هنالك الصلاة الثانية وهى العصر تؤدى فى غير وقتها فتقع الحاجة الى اقامة أخرى للاعلام بالشروع فيها والصلاة الثانية ههنا وهى العشاء تؤدى فى وقتها فيستغنى عن تجديد الاعلام كالوتر مع العشاء ولا يتشاغل بينهما بتطوع ولا بغيره لان النبى صلى الله عليه وسلم لم يتشاغل بينهما بتطوع ولا بغيره فان تطوع بينهما أو تشاغل بشئ أعاد الاقامة للعشاء لانها انقطعت عن الاعلام الاول فاحتاجت الى اعلام آخر فان صلى المغرب وحده والعشاء وحده أجزأه بخلاف الظهر والعصر بعرفة على قول أبى حنيفة أنه لا يجوز الا بجماعة عنده والفرق له أن المغرب تؤدى فيما هو وقتها فى الجملة ان لم يكن وقت أدائها فكان الجمع ههنا تأخير المغرب عن وقت أدائها فيجوز فعلها وحده كالو أخرت عنه بسبب آخر فقضاها فى وقت العشاء وحده والعصر هنالك تؤدى فيما ليس وقتها أصلا ورأسا فلا يجوز اذ لا جواز للصلاة قبل وقتها وانما عرفنا جوازها بالشرع وانما ورد الشرع بها بجماعة فيتبع مورد الشرع والأفضل أن يصليهما مع الامام بجماعة لان الصلاة بجماعة أفضل ولو صلى المغرب بعد غروب الشمس قبل أن يأتى مزدلفة فان كان يمكنه أن يأتى مزدلفة قبل طلوع الفجر لم تجزه لانه وعليه اعادتها مالم يطلع الفجر فى قول أبى حنيفة ومحمد وزفر والحسن وقال أبو يوسف تجزئه وقد أساء وعلى هذا الخلاف اذا صلى العشاء فى الطريق بعد دخول وقتها وجه قوله أنه أدى المغرب والعشاء فى وقتيهما لانه ثبت كون هذا الوقت وقتا لهما بالكتاب العزيز والسنن المشهورة المطلقة عن المكان على ما ذكرنا فى كتاب الصلاة فيجوز كالو أداها فى غير ليلة المزدلفة الا أن التأخير سنة وترك السنة لا يسلب الجواز بل يوجب الاساءة ولهما ماروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما دفع من عرفات وكان اسامة بن زيد رضى الله عنه رديف رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما بلغ الشعب الأيسر الذى دون المزدلفة اناخ فبال ثم جاء فصببت عليه الوضوء فتوضأ وضوأ خفيفا فقلت الصلاة يارسول الله فقال الصلاة أمامك وروى أنه صلى الله عليه وسلم قال المصلى امامك فجاء مزدلفة فتوضأ فاسبغ الوضوء فدل الحديث على اختصاص جوازها فى حال الاختيار والامكان بزمان ومكان وهو وقت العشاء بمزدلفة ولم يوجد فلا يجوز ويؤمر بالاعادة فى وقتها ومكانها مادام الوقت قائما فان لم يعد حتى طلع الفجر أعاد الى الجواز عندهما أيضا لان الكتاب الكريم والسنن المشهورة تقتضى الجواز لانها تقتضى كون الوقت وقتا لها وانها مطلقة عن المكان وحديث اسامة رضى الله عنه يقتضى عدم الجواز وانه من أخبار الآحاد ولا يجوز العمل بخبر الواحد على وجه يتضمن بطلان العمل بالكتاب والسنن المشهورة فيجمع بينهما فيعمل بخبر الواحد فيما قبل طلوع الفجر ويؤمر بالاعادة ويعمل بالكتاب العزيز والسنن المشهورة فيما بعد طلوعه فلا نأمره بالاعادة عملا بالدلائل بقدر الامكان هذا اذا كان يمكنه أن يأتى مزدلفة قبل طلوع الفجر فأما اذا خشى أن يطلع الفجر قبل أن يصل الى مزدلفة لاجل ضيق الوقت بان كان فى آخر الليل بحيث يطلع الفجر قبل أن يأتى مزدلفة فانه يجوز بلا خلاف هكذا روى الحسن عن أبى حنيفة لان بطلوع الفجر يفوت وقت الجمع فكان فى تقديم الصلاة صيانتها عن الفوات فان كان لا يخشى الفوات لاجل ضيق الوقت ولكنه ضل عن الطريق لا يصلى بل يؤخر الى أن يخاف طلوع الفجر لو لم يصل فعند ذلك يصلى لما ذكرنا والله الموفق ويبيت ليلة المزدلفة بمزدلفة لان رسول الله صلى الله عليه وسلم بات بها فان مر بها مارا بعد طلوع الفجر من غير أن يبيت بها فلا شئ عليه ويكون مسيأ وان لا يلزمه شئ لانه

أتى بالركن وهو كينونته بمزدلفة بعد طلوع الفجر لكنه يكون مسيأ لتركه السنة وهى البيتوتة بها فاذا طلع الفجر صلى الامام بهم صلاة الفجر بغلس لما روى عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه أنه قال ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلاة لغير ميقاتها الا صلاة العصر بعرفة وصلاة المغرب بجمع وصلاة الفجر يومئذ فانه صلاها قبل وقتها بغلس أى صلاها قبل وقتها المستحب بغلس ولان الفائت بالتغليس فضيلة الاسفار وانها يمكن الاستدراك فى كل يوم فاما فضيلة الوقوف فلا تستدرك فى غير ذلك اليوم فاذا صلى الامام بهم وقف بالناس ووقفوا وراءه أو معه والافضل أن يكون موقفهم على الجبل الذى يقال له قزح وهو تأويل ابن عباس للمشعر الحرام أنه الجبل وما حوله وعند عامة أهل التأويل المشعر الحرام هو مزدلفة فيقفون الى أن يسفر جدا يدعون الله تعالى ويكبرون ويهللون ويحمدون الله تعالى ويثنون عليه ويصلون على النبى صلى الله عليه وسلم ويسألون حوائجهم ثم يدفع منها الى منى قبل طلوع الشمس لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال ان الجاهلية كانت تنفر من هذا المقام والشمس على رؤس الجبال فخالفوهم فافاض قبل طلوع الشمس وقد كانت الجاهلية تقول بمزدلفة أشرق ثبير كيما نغير وهو جبل عال تطلع عليه الشمس قبل كل موضع فخالفهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فدفع قبل طلوع الشمس وان دفع بعد طلوع الشمس قبل ان يصلى الناس الفجر فقد أساء ولا شئ عليه أما الاساءة فلان السنة ان يصلى الفجر ويقف ثم يفيض فاذا لم يفعل فقد ترك السنة فيكون مسيأ واما عدم لزوم شئ فلانه وجد منه الركن وهو الوقوف ولو ساعة واذا أفاض من جمع دفع على هيئته لان النبى صلى الله عليه وسلم كذا فعل ويأخذ حصى الجمار من مزدلفة أو من الطريق لما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم أمر ابن عباس رضى الله عنهما ان يأخذ الحصى من مزدلفة وعليه فعل المسلمين وهو أحد نوعى الاجماع وان رمى بحصاة أخذها من الجمرة أجزأه وقد أساء وقال مالك لا تجزئه لانها حصى مستعملة ولنا قوله صلى الله عليه وسلم ارم ولا حرج مطلقا وتعليل مالك لا يستقيم على أصله لأن الماء المستعمل عنده طاهر وطهور حتى يجوز الوضوء به فالحجارة المستعملة أولى وانما كره ذلك عندنا لما روى انه سئل ابن عباس فقيل له ان من عهد ابراهيم الى يومنا هذا فى الجاهلية والاسلام يرمى الناس وليس ههنا الا هذا القدر فقال كل حصاة تقبل فانها ترفع وما لا يقبل فانه يبقى ومثل هذا لا يعرف الا سماعا من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيكره ان يرمى بحصاة لم تقبل فيأتى منى فيرمى جمرة العقبة سبع حصيات لما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أتى منى لم يعرج على شئ حتى رمى جمرة العقبة سبع حصيات ويقطع التلبية مع أول حصاة يرمى بها جمرة العقبة لما روى أسامة بن زيد والفضل ابن عباس أن النبى صلى الله عليه وسلم قطع التلبية عند أول حصاة رمى بها جمرة العقبة وكان اسامة رديف رسول الله صلى الله عليه وسلم من عرفات الى مزدلفة والفضل كان رديفه من مزدلفة الى منى وروى ان ابن عباس سئل عن ذلك فقال أخبرنى أخى الفضل ان النبى صلى الله عليه وسلم قطع التلبية عند اول حصاة رمى بها جمرة العقبة وكان رديف رسول الله صلى الله عليه وسلم وسواء كان فى الحج الصحيح أو فى الحج الفاسد انه يقطع التلبية مع أول حصاة يرمى بها جمرة العقبة لان أعمالهما لا تختلف فلا يختلف وقت قطع التلبية وسواء كان مفردا بالحج أو قارنا أو متمتعا لان القارن والمتمتع كل واحد منهما محرم بالحج فكان كالمفرد به ولا يقطع القارن التلبية اذا أخذ فى طواف العمرة لانه محرم باحرام الحج وانما يقطع عندما يقطع المفرد بالحجة لانه بعد اتيانه بالعمرة كالمفرد بالحج فاما المحرم بالعمرة المفردة فانه يقطع التلبية اذا استلم الحجر وأخذ فى طواف العمرة والفرق بين المحرم بالحج وبين المحرم بالعمرة المفردة ذكرناه فيما تقدم وقال مالك فى المفرد بالعمرة يقطع التلبية اذا رأى البيت وهذا غير سديد لان قطع التلبية يتعلق بفعل هو نسك كالرمى فى حق المحرم بالحج ورؤية البيت ليس بنسك فلا يقطع عندنا فاما استلام الحجر فنسك كالرمى فيقطع عنده لا عند الرؤية قال محمد ان فائت الحج اذا تحلل بالعمرة يقطع التلبية حين يأخذ فى الطواف كذا هذا والقارن اذا فاته الحج يقطع التلبية فى الطواف الثانى الذى يتحلل به من حجته لان العمرة

مافاته اذ ليس لها وقت معين فيأتي بها فيطوف ويسعى كما كان يفعل لو لم يفته الحج وانما فاته الحج فيفعل ما يفعله فائت الحج وهو ان يتحلل بافعال العمرة وهي الطواف والسعي كالمقيم فيقطع التلبية اذا أخذ في طواف الحج والمحصر يقطع التلبية اذا ذبح عنه هديه لانه اذا ذبح هديه فقد تحلل ولا تلبية بعد التحلل فان حلق الحاج قبل ان يرمي جمرة العقبة يقطع التلبية لانه بالحلق تحلل من الاحرام لما روينا عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لمن حلق قبل الرمي ارم ولا حرج فثبت أن التحلل من الاحرام يحصل بالحلق قبل الرمي ولا تلبية بعد التحلل فان زار البيت قبل ان يرمي ويحلق ويذبح قطع التلبية في قول أبي حنيفة . وروى عن أبي يوسف انه يلبي ما لم يحلق أو تزول الشمس من يوم النحر وعن محمد ثلاث روايات في رواية مثل قول أبي حنيفة وروى هشام عنه وروى ابن سماعة عنه أن من لم يرم قطع التلبية اذا غربت الشمس من يوم النحر وروى هشام عنه رواية أخرى انه يقطع التلبية اذا مضت أيام النحر فظاهر روايته مع أبي حنيفة وجه قول أبي يوسف انه وان طاف فاحرامه قائم لم يتحلل بهذا الطواف اذا لم يحلق بدليل انه لا يباح له الطيب واللبس فالتحق الطواف بالعدم وصار كانه لم يطف فلا يقطع التلبية الا اذا زالت الشمس لان من أصله ان هذا الرمي مؤقت بالزوال فاذا زالت الشمس يفوت وقته ويفعل بعده قضاء فصار فواته عن وقته بمنزلة فعله في وقته وعند فعله في وقته يقطع التلبية كذا عند فواته عن وقته بخلاف ما اذا حلق قبل الرمي لانه تحلل بالحلق وخرج عن احرامه حتى يباح له الطيب واللبس لذلك افترقا ولهما أن الطواف وان كان قبل الرمي والحلق والذبح فقد وقع التحلل به في حق النساء بدليل انه لو جامع بعده لا يلزمه بدنة فكان التحلل بالطواف كالتحلل بالحلق فيقطع التلبية به كما يقطع بالحلق وقد خرج الجواب عن قوله ان احرامه قائم بعد الطواف لانا نقول نعم لكن في حق الطيب واللبس لا في حق النساء فلم يكن قائما مطلقا والتلبية لم تشرع الا في الاحرام المطلق ولو ذبح قبل الرمي يقطع التلبية في قول أبي حنيفة اذا كان قارنا أو متمتعا وهو احدى الروايتين عن محمد وان كان مفردا بالحج لا يقطع لان الذبح من القارن والمتمتع محلل كالحلق ولا تلبية بعد التحلل فاما المفرد فتحلله لا يقف على ذبحه الا ترى انه ليس بواجب عليه فلا يقطع عنده التلبية وروى ابن سماعة عن محمد انه لا يقطع التلبية والتحلل لا يقع بالذبح على هذه الرواية عنده وانما يقع بالرمي أو بالحلق ويرمي سبع حصيات مثل حصى الخزف لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لعبد الله بن عباس رضي الله عنهما ائتني بسبع حصيات مثل حصى الخزف فأتاه بهن فجعل يقلبهن بيده ويقول مثلهن بمثلهن لا تغلوا فانما هلك من كان قبلكم بالغلو في الدين وقد قالوا لا يزيد على ذلك لما روى عن معاذ رضي الله عنه انه قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بمنى وعلمنا المناسك وقال ارموا بسبع حصيات مثل حصى الخزف ووضع احدى سبابتيه على الاخرى كانه يخذف ولانه لو كان أكبر من ذلك فلا يؤمن ان يصيب غيره لازدحام الناس فيتأذى به ويرمي من بطن الوادي ويكبر مع كل حصاة يرميها لما روى عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنه رمى جمرة العقبة بسبع حصيات من بطن الوادي يكبر مع كل حصاة يرميها فقيل له ان ناسا يرمون من فوقها فقال عبد الله رضي الله عنه هذا والذي لا اله غيره مقام الذي أنزلت عليه سورة البقرة وكذا روى عن ابن عمر رضي الله عنهما انه كان يرمي جمرة العقبة بسبع حصيات يتبع كل حصاة بتكبيرة ويقول ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يفعل ذلك وعن ابنه سالم بن عبد الله انه استبطن الوادي فرمى الجمرة بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة الله أكبر الله أكبر اللهم اجعله حجا مبرورا وذنبا مغفورا وعملا مشكورا وقال حدثني أبي أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يرمي جمرة العقبة من هذا المكان ويقول كلما رمى بحصاة مثل ما قلت وان رمى من فوق العقبة أجزأه لكن السنة ما ذكرنا وكذا لو جعل بدل التكبير تسبيحا أو تهليلا جاز ولا يكون مسيئا وقد قالوا اذا رمى للعقبة يجعل الكعبة عن يساره ومنى عن يمينه ويقوم فيها حيث يرى موقع حصاه لما روى عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنه لما انتهى الى الجمرة الكبرى جعل الكعبة عن يساره ومنى عن يمينه وبأي شيء رمى أجزأه حجرا كان أو طينا أو غيرهما مما هو من جنس الارض وهذا عندنا

وقال الشافعي لا يجوز الا بالحجر وجه قوله ان هذا أمر عرف بالتوقيف والتوقيف ورد بالحصى والحصى هي الاحجار الصغار ولنا ما روينا عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ارم ولا حرج وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال أول نسكنا في يومنا هذا الرمي ثم الذبح ثم الحلق وروي عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال من رمى وذبح وحلق فقد حل له كل شئ الا النساء مطلقا عن صفة الرمي والرمي بالحصى من النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضي الله عنهم محمول على الافضلية لا الجواز توفيقا بين الدلائل لما صح من مذهب أصحابنا أن المطلق لا يحمل على المقيد بل يجري المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده ما أمكن وههنا أمكن بأن يحمل المطلق على أصل الجواز والمقيد على الافضلية ولا يقف عند هذه الجمرة للدعاء بل ينصرف الى رحله والاصل أن كل رمي ليس بعده رمي في ذلك اليوم لا يقف عنده وكل رمي بعده رمي في ذلك اليوم يقف عنده لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يقف عند جمرة العقبة ووقف عند الجمرتين ثم الرمي ماشيا أفضل أو راكبا فقد روي عن أبي يوسف انه فصل في ذلك تفصيلا فانه حكي ان ابراهيم بن الجراح دخل على أبي يوسف وهو مريض في المرض الذي مات فيه فسأله أبو يوسف فقال أيهما أفضل الرمي ماشيا أو راكبا فقال ماشيا فقال أخطأت ثم قال راكبا فقال أخطأت وقال كل رمي بعده رمي فالماشي أفضل وكل رمي لا رمي بعده فالراكب أفضل قال فخرجت من عنده فسمعت الناعي بموته قبل ان أبلغ الباب ذكرنا هذه الحكاية ليعلم انه بلغ حرصه في التعليم حتى لم يسكت عنه في رمقه فيقتدى به في التحريض على التعليم وهذا لما ذكرنا ان كل رمي بعده رمي فالسنة فيه هو الوقوف للدعاء والماشي أمكن للوقوف والدعاء وكل رمي لا رمي بعده فالسنة فيه هو الانصراف لا الوقوف والراكب أمكن من الانصراف فان قيل أليس انه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه رمى راكبا وقال صلى الله عليه وسلم خذوا عني مناسككم لا أدري لعلي لا أحج بعد عامي هذا فالجواب ان ذلك محمول على رمي لا رمي بعده أو على التعليم ليراه الناس فيتعلموا منه مناسك الحج فان رمى احدى الجمار بسبع حصيات جملة دفعة واحدة فهي عن واحدة ويرمي ستة أخرى لان التوقيف ورد بتفريق الرميات فوجب اعتباره وهذا بخلاف الاستنجاء انه اذا استنجى بحجر واحد وانقاه كفاه ولا يراعى فيه العدد عندنا لان وجوب الاستنجاء ثبت معقولا بمعنى التطهير فاذا حصلت الطهارة بواحد اكتفى به فاما الرمي فانما وجب تعبدا محضا فيراعى فيه مورد التعبد وانه ورد بالتفريق فيقتصر عليه فان رمى أكثر من سبع حصيات لم تضره الزيادة لانه أتى بالواجب وزيادة والسنة ان يرمي بعد طلوع الشمس من يوم النحر قبل الزوال لما روى جابر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يرم يوم النحر ضحى ورمى بعد ذلك بعد الزوال ولو رمى قبل طلوع الشمس بعد انفجار الصبح أجزأه خلافا لسفيان والمسئلة ذكرناها فيما تقدم ولا يرمي يومئذ غيرها لما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يرم يوم النحر الا جمرة العقبة فاذا فرغ من هذا الرمي لا يقف وينصرف الى رحله فان كان منفردا بالحج يحلق أو يقصر والحلق أفضل لما ذكرنا فيما تقدم ولا ذبح عليه وان كان قارنا أو متمتعا يجب عليه ان يذبح ويحلق ويقدم الذبح على الحلق لقوله تعالى ليذكروا اسم الله على ما رزقهم من بهيمة الانعام فكلوا منها واطعموا البائس الفقير ثم ليقضوا تفثهم رتب قضاء التفث وهو الحلق على الذبح وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال أول نسكنا في يومنا هذا الرمي ثم الذبح ثم الحلق وروي عنه صلى الله عليه وسلم انه رمى ثم ذبح ثم دعا بالحلاق فان حلق قبل الذبح من غير احصار فعليه لحلقه قبل الذبح دم في قول أبي حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد وجماعة من أهل العلم انه لا شئ عليه وأجمعوا على أن المحصر اذا حلق قبل الذبح أنه تجب عليه الفدية احتج من خالفه بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه سئل عن رجل حلق قبل ان يذبح فقال اذبح ولا حرج ولو كان الترتيب واجبا لكان في تركه حرج ولابي حنيفة الاستدلال بالمحصر اذا حلق قبل الذبح لاذى في رأسه انه تلزمه الفدية بالنص فالذي يحلق رأسه بغير أذى به أولى ولهذا قال أبو حنيفة بزيادة التغليظ في حق من حلق رأسه قبل الذبح بغير أذى حيث قال لا يجزئه غير الدم وصاحب الاذى مخير بين الدم والطعام والصيام كما خيره

الله تعالى وهذا هو المعقول لان الضرورة سبب لتخفيف الحكم وتيسيره فالمعقول ان يجب فى حال الاختيار بذلك السبب زيادة غلظ لم يكن فى حال العذر فاما ان يسقط من الاصل فى غير حالة العذر و يجب فى حالة العذر فممتنع ولا حجة لهم فى الحديث لان قوله لا حرج المراد منه الاثم لا الكفارة وليس من ضرورة انتفاء الاثم انتفاء الكفارة ألا ترى ان الكفارة تجب على من حلق رأسه لاذى به ولا اثم عليه وكذا يجب على الخاطئ فاذا حلق الحاج أو قصر حل له كل شئ حظر عليه الاحرام الا النساء عند عامة العلماء لما ذكرنا فيما تقدم ثم يزور البيت من يومه ذلك أو من الغد أو بعد الغد ولا يؤخرها عنها وأفضلها أولها لما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم طاف فى أول أيام النحر فيطوف أسبوعا لان النبى صلى الله عليه وسلم هكذا طاف وعليه عمل المسلمين ولا يرمل فى هذا الطواف لانه لا سعى عقيبه لانه قد طاف طواف اللقاء وسعى عقيبه حتى لو لم يكن طاف طواف اللقاء ولا سعى فانه يرمل فى طواف الزيارة و يسعى بين الصفا والمروة عقيب طواف الزيارة ولو أخره عن أيام النحر فعليه دم فى قول أبى حنيفة وعند أبى يوسف ومحمد لا شئ عليه والمسئلة قد مضت فاذا طاف طواف الزيارة كله أو أكثره حل له النساء أيضا لانه قد خرج من العبادة وما بقى عليه شئ من أركانها والاصل ان فى الحج احلالين الاحلال الاول بالحلق أو بالتقصير و يحل به كل شئ الا النساء والاحلال الثانى بطواف الزيارة و يحل به النساء أيضا ثم يرجع الى منى ولا يبيت بمكة ولا فى الطريق هو السنة لان النبى صلى الله عليه وسلم هكذا فعل و يكره ان يبيت فى غير منى فى أيام منى فان فعل لا شئ عليه و يكون مسيأ لان البيتوتة بها ليست بواجبة بل هى سنة وعند الشافعى يجب عليه الدم لانها واجبة عنده واحتج بفعل النبى صلى الله عليه وسلم وأفعاله على الوجوب فى الاصل ولنا ما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ارخص للعباس ان يبيت بمكة للسقاية ولو كان ذلك واجبا لم يكن العباس يترك الواجب لاجل السقاية ولا كان النبى صلى الله عليه وسلم يرخص له فى ذلك وفعل النبى صلى الله عليه وسلم محمول على السنة توفيقا بين الدليلين واذا بات بمنى فاذا كان من الغد وهو اليوم الاول من أيام التشريق والثانى من أيام الرمى فانه يرمى الجمار الثلاث بعد الزوال فى ثلاث مواضع أحدها المسمى بالجمرة الاولى وهى التى تلى مسجد الخيف وهو مسجد ابراهيم عليه الصلاة والسلام فيرمى عندها سبع حصيات مثل حصى الخزف يكبر مع كل حصاة فاذا فرغ منها يقف عندها فيكبر و يهلل و يحمد الله تعالى و يثنى عليه و يصلى على النبى صلى الله عليه وسلم و يسأل الله تعالى حوائجه ثم يأتى الجمرة الوسطى فيفعل بها مثل ما فعل بالاولى و يرفع يديه عند الجمرتين بسطا ثم يأتى جمرة العقبة فيفعل مثل ما فعل بالجمرتين الاولتين الا انه لا يقف للدعاء بعد هذه الجمرة بل ينصرف الى رحله لما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رمى الجمار الثلاث فى أيام التشريق وابتدأ بالتى تلى مسجد الخيف ووقف عند الجمرتين ولم يقف عند الثالثة واما رفع اليدين فلقول النبى صلى الله عليه وسلم لا ترفع الايدى الا فى سبع مواطن وذكر من جملتها وعند المقامين عند الجمرتين فاذا كان اليوم الثانى من أيام التشريق وهو اليوم الثالث من أيام الرمى رمى الجمار الثلاث بعد الزوال ففعل مثل ما فعل أمس فاذا رمى فان أراد ان ينفر من منى و يدخل مكة نفر قبل غروب الشمس ولا شئ عليه لقوله تعالى فمن تعجل فى يومين فلا اثم عليه وان أقام ولم ينفر حتى غربت الشمس يكره له أن ينفر حتى تطلع الشمس من اليوم الثالث من أيام التشريق وهو اليوم الرابع من أيام الرمى و يرمى الجمار الثلاث ولو نفر قبل طلوع الفجر لا شئ عليه وقد اساء اما الجواز فلانه نفر فى وقت لم يجب فيه الرمى بعد بدليل انه لو رمى فيه عن اليوم الرابع لم يجز فجاز فيه النفر كما لو رمى الجمار فى الايام كلها ثم نفر واما الاساءة فلانه ترك السنة فاذا طلع الفجر من اليوم الثالث من أيام التشريق رمى الجمار الثلاث ثم ينفر فان نفر قبل الرمى فعليه دم لانه ترك الواجب واذا أراد ان ينفر فى النفر الاول أو فى النفر الثانى فانه يحمل ثقله معه و يكره تقديمه لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال المرء من حيث رحله وروى المرء من حيث أهله ولانه لو فعل ذلك يشتغل قلبه بذلك ولا يخلو من ضرر وقد روى عن عمر رضى الله عنه انه كان يضرب على ذلك وحكى عن ابراهيم النخعى ان عمر رضى الله عنه

انما كان يضرب على تقديم الثقل مخافة السرقة ثم يأتي الابطح ويسمى المحصب وهو موضع بين منى و بين مكة فينزل به ساعة فانه سنة عندنا لما روى عن نافع عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهم أن النبي صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم نزلوا بالابطح ثم يدخل مكة فيطوف طواف الصدر توديعا للبيت ولهذا يسمى طواف الوداع وانه واجب على أهل الآفاق عندنا لما ذكرنا فيما تقدم فيطوف سبعة أشواط لا رمل فيها لانه طواف لا سعى بعده و يصلى ركعتين ثم يرجع الى أهله لانه لم يبق عليه شئ من الاركان والواجبات كذا ذكر في الاصل وذكر الطحاوى في مختصره عن أبي حنيفة انه اذا فرغ من طواف الصدر يأتي المقام فيصلى عنده ركعتين ثم يأتي زمزم فيشرب من مائها و يصب على وجهه ورأسه ثم يأتي الملتزم وهو ما بين الحجر الاسود والباب فيضع صدره وجبهته عليه و يتشبث باستار الكعبة ويدعو ثم يرجع وذكر في العيون كذلك الا انه قال في آخره و يستلم الحجر و يكبر ثم يرجع وروى عن أبي حنيفة انه قال ان دخل البيت فحسن وان لم يدخل لم يضره و يقول عند رجوعه آيبون تائبون عابدون لربنا حامدون صدق الله وعده ونصر عبده وهزم الاحزاب وحده والله الموفق

﴿فصل﴾ وأما شرائط أركانه فمنها الاسلام فانه كما هو شرط الوجوب فهو شرط جواز الاداء لان الحج عبادة والكافر ليس من أهل أداء العبادة ومنها العقل فلا يجوز أداء الحج من المجنون والصبي الذى لا يعقل كما لا يجب عليهما فاما البلوغ والحرية فليسا من شرائط الجواز فيجوز حج الصبي العاقل باذن وليه والعبد الكبير باذن مولاه لكنه لا يقع عن حجة الاسلام لعدم الوجوب ومنها الاحرام عندنا والكلام في الاحرام يقع في مواضع في بيان انه شرط وفي بيان ما يصير به محرما وفي بيان زمان الاحرام وفي بيان مكانه وفي بيان ما يحرم به وفي بيان حكم المحرم اذا منع عن المضى في موجب الاحرام وفي بيان ما يحظره الاحرام وما لا يحظره وفي بيان ما يجب بفعل المحظور منه اما الاول فالاحرام شرط جواز أداء أفعال الحج عندنا وعند الشافعى ركن وعنى به أنه جزء من أفعال الحج وهو على الاختلاف في تحريمة الصلاة و يتضمن الكلام في هذا الفصل بيان زمان الاحرام انه جميع السنة عندنا وعنده أشهر الحج حتى يجوز الاحرام قبل أشهر الحج عندنا لكنه يكره وعنده لا يجوز رأسا و ينعقد احرامه للعمرة لا للحجة عنده وعندنا ينعقد للحجة ووجه البناء على هذا الاصل ان الاحرام لما كان شرط الجواز أداء افعال الحج عندنا جاز وجوده قبل هجوم وقت أداء الافعال كما تجوز الطهارة قبل دخول وقت الصلاة ولما كان ركنا عنده لم يجز سابقا على وقته لان أداء أفعال العبادة المؤقتة قبل وقتها لا يجوز كالصلاة وغيرها فنتكلم في المسئلة بناء وابتداء اما البناء فوجه قول الشافعى ان الذى أحرم بالحج يؤمر باتمامه وكذا المحرم للصلاة يؤمر باتمامها الا بالابتداء فلو لم يكن الاحرام من أفعال الحج لا امر بالابتداء لا بالاتمام فدل انه ركن في نفسه وشرط لجواز أداء ما بقى من الافعال ولنا ان ركن الشئ ما يأخذ الاسم منه ثم قد يكون بمعنى واحد كالامساك في باب الصوم وقد يكون معانى مختلفة كالقيام والقراءة والركوع والسجود في باب الصلاة والايجاب والقبول في باب البيع ونحو ذلك وشرطه ما يأخذ الاعتبار منه كالطهارة للصلاة والشهادة في النكاح وغير ذلك والحج يأخذ الاسم من الوقوف بعرفة وطواف الزيارة لا من الاحرام قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وحج البيت هو زيارة البيت وقال النبي صلى الله عليه وسلم الحج عرفة أى الوقوف بعرفة ولم يطلق اسم الحج على الاحرام وانما به اعتبار الركنين فكان شرطا لا ركنا ولهذا جعله الشافعى شرطا لاداء ما بقى من الافعال واما قوله انه يؤمر بالاتمام بعد الاحرام ممنوع بل لا يؤمر به ما لم يؤد بعد الاحرام شيأ من أفعال الحج واما الابتداء فالشافعى احتج بقوله تعالى الحج أشهر معلومات أى وقت الحج أشهر معلومات اذ الحج نفسه لا يكون أشهرا لانه فعل والاشهر أزمنة فقد عين الله أشهرا معلومة وقتا للحج والحج في عرف الشرع اسم لجملة من الافعال مع شرائطها منها الاحرام فلا يجوز تقديمه على وقته ولنا قوله تعالى يسألونك عن الاهلة قل هى مواقيت للناس والحج ظاهر الآية يقتضى ان تكون الأشهر كلها وقتا للحج فيقتضى جواز الاحرام باداء أفعال الحج في الاوقات

كلها الا انا عرفنا تعيين هذه الاشهر لاداء الافعال بدليل آخر وهو قوله الحج أشهر معلومات فيعمل بالنصين فيحمل ما تلونا على الاحرام الذي هو شرط ويحمل ما تلوتم على نفس الاعمال عملا بالنص بالقدر الممكن ولان الحج يختص بالمكان والزمان ثم يجوز الاحرام من غير مكان الحج بالاجماع فيجوز في غير زمان الحج الا انه يكره لما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال من سنة الحج ان لا يحرم بالحج الا في أشهر الحج ومخالفة السنة مكروهة ثم اختلفوا في أن الكراهة لاجل الوقت أم لغيره منهم من قال الكراهة ليست لاجل الوقت بل لمخافة الوقوع في محظورات الاحرام حتى ان من أمن ذلك لا يكره له ومنهم من قال ان الكراهة لنفس الوقت فان ابن سماعة روى عن محمد انه قال أكره الاحرام قبل الاشهر ويجوز احرامه وهو لابس أو جالس في خلوق أو طيب وهذا الاطلاق يدل على أن الكراهة لنفس الوقت والله عز وجل أعلم

﴿ فصل ﴾ واما بيان ما يصير به محرما فنقول وبالله التوفيق لا خلاف في انه اذا نوى وقرن النية بقول وفعل هو من خصائص الاحرام أو دلائله انه يصير محرما بان لبى ناويا به الحج ان أراد به الافراد بالحج أو العمرة ان أراد الافراد بالعمرة أو العمرة والحج ان أراد القران لان التلبية من خصائص الاحرام وسواء تكلم بلسانه ما نوى بقلبه أولا لان النية عمل القلب لا عمل اللسان لكن يستحب أن يقول بلسانه ما نوى بقلبه فيقول اللهم انى أريد كذا فيسره لى وتقبله منى لما ذكرنا في بيان سنن الحج وذكرنا التلبية المسنونة ولو ذكر مكان التلبية التهليل أو التسبيح أو التحميد أو غير ذلك مما يقصد به تعظيم الله تعالى مقرونا بالنية يصير محرما وهذا على أصل أبى حنيفة ومحمد في باب الصلاة أنه يصير شارعا في الصلاة بكل ذكر هو ثناء خالص لله تعالى يراد به تعظيمه لا غيره وظاهر الرواية عن أبى يوسف ههنا وفرق بين الحج والصلاة وروى عنه أنه لا يصير محرما الا بلفظ التلبية كما لا يصير شارعا في الصلاة الا بلفظ التكبير فابو حنيفة ومحمد مرا على أصلهما أن الذكر الموضوع لافتتاح الصلاة لا يختص بلفظ دون لفظ ففى باب الحج أولى ووجه الفرق لابى يوسف على ظاهر الرواية عنه أن باب الحج أوسع من باب الصلاة فان أفعال الصلاة لا يقوم بعضها مقام بعض وبعض الافعال يقوم مقام البعض كالهدى فانه يقوم مقام كثير من أفعال الحج في حق المحصر وسواء كان بالعربية أو غيرها وهو يحسن العربية أولا يحسنها وهذا على أصل أبى حنيفة وأبى يوسف في الصلاة ظاهر وهو ظاهر الرواية عن محمد في الحج وروى عنه أنه لا يصير محرما الا اذا كان لا يحسن العربية كما في باب الصلاة فهما مرا على أصلهما ومحمد على ظاهر الرواية عنه فرق بين الصلاة والحج ووجه الفرق له على نحو ما ذكرنا لابى يوسف في المسئلة الاولى وتجوز النيابة في التلبية عند العجز بنفسه بأمره بلا خلاف حتى لو توجه يريد حجة الاسلام فاغمى عليه فلبى عنه أصحابه وقد كان أمرهم بذلك حتى لو عجز عنه بنفسه يجوز بالاجماع فان لم يأمرهم بذلك نصا فاهلوا عنه جاز أيضا في قول أبى حنيفة وعند أبى يوسف ومحمد لا يجوز فلا خلاف في أنه تجوز النيابة في أفعال الحج عند عجزه عنها بنفسه من الطواف والسعى والوقوف حتى لو طيف به وسعى ووقف جاز بالاجماع وجه قولهما قوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى ولم يوجد منه السعى في التلبية لان فعل غيره لا يكون فعله حقيقة وانما يجعل فعلا له تقديرا بأمره ولم يوجد بخلاف الطواف ونحوه فان الفعل هناك ليس بشرط بل الشرط حصوله في ذلك الموضع على ما ذكرنا وقد حصل والشرط ههنا هو التلبية وقول غيره لا يصير قولا له الا بأمره ولم يوجد ولابى حنيفة أن الامر ههنا موجود دلالة وهى دلالة عقد المرافقة لان كل واحد من رفقائه المتوجهين الى الكعبة يكون آذنا للآخر باعانته فيما يعجز عنه من أمر الحج فكان الامر موجودا دلالة وسعى الانسان جاز أن يجعل سعيا لغيره بأمره فقلنا بموجب الآية بحمد الله تعالى ولو قلد بدنة يريد به الاحرام بالحج أو بالعمرة أو بهما وتوجه معها يصير محرما لقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام ولا الهدى ولا القلائد ثم ذكر تعالى بعده واذا حللتم فاصطادوا والحل يكون بعد الاحرام ولم يذكر الاحرام في الاول وانما ذكر التقليد بقوله عز وجل ولا القلائد فدل أن التقليد منهم مع التوجه كان احراما الا انه زيد عليه النية بدليل آخر وعن جماعة

من الصحابة رضى الله عنهم منهم على وابن مسعود وابن عمر وجابر رضى الله عنهم انهم قالوا اذا قلد فقد أحرم
وكذا روى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال اذا قلد وهو يريد الحج أو العمرة فقد أحرم ولان التقليد مع
التوجه من خصائص الاحرام فالنية اقترنت بما هو من خصائص الاحرام فاشبه التلبية فان قيل اليس أنه روى عن
عائشة رضى الله عنها انها قالت لا يحرم الا من اهل ولبى فهذا يقتضى أنه لا يصير محرما بالتقليد فالجواب أن ذلك
محمول على ما اذا قلد ولم يخرج معها توفيقا بين الدلائل وبه نقول ان بمجرد التقليد لا يصير محرما على ما روى عن
عائشة رضى الله عنها أنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يبعث بهديه ويقيم فلا يحرم عليه شئ والتقليد
هو تعليق القلادة على عنق البدنة من عروة مزادة أو شراك نعل من أدم أو غير ذلك من الجلود وان قلد ولم يتوجه
ولم يبعث على يد غيره لم يصر محرما وان بعث على يد غيره فكذلك عند عامة العلماء وعامة الصحابة رضى الله عنهم
وعن ابن عباس رضى الله عنه أنه يصير محرما بنفس التوجيه من غير توجه والصحيح قول عامة العلماء لما روى
عن عائشة رضى الله عنها انها قالت انى كنت لافتل قلائد بدن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيبعثها ويمكث عندنا
حلالا بالمدينة لا يجتنب ما يجتنبه المحرم ولان التوجيه من غير توجه ليس الا امر بالفعل فلا يصير به محرما كما لو أمر
غيره بالتلبية ولو توجه بنفسه بعد ما قلد وبعث لا يصير محرما ما لم يلحقها ويتوجه معها فاذا لحقها وتوجه معها عند
ذلك يصير محرما الا فى هدى المتعة فان هناك يصير محرما بنفس التوجه قبل أن يلحقه والقياس أن لا يصير محرما ثم
أيضا ما لم يلحق ويتوجه معه لان السير بنفسه بدون البدنة ليس من خصائص الاحرام ولا دليل أنه يريد الاحرام
فلا يصير به محرما الا انا تركنا القياس واستحسنا فى هدى المتعة لما ان لهدى فضل تأثير فى البقاء على الاحرام ما ليس
لغيره بدليل انه لو ساق الهدى لا يجوز له أن يتحلل وان لم يسق جاز له التحلل فاذا كان له فضل تأثير فى البقاء على الاحرام
جاز ان يكون له تأثير فى الابتداء وقد قالوا انه يصير محرما بنفس التوجه فى اثر هدى المتعة وان لم يلحق الهدى اذا كان فى
أشهر الحج فاما فى غير أشهر الحج فلا يصير محرما حتى يلحق الهدى لان أحكام التمتع لا تثبت قبل أشهر الحج فلا يصير
هذا الهدى للمتعة قبل أشهر الحج فكان هدى التطوع ولو جلل البدنة ونوى الحج لا يصير محرما وان توجه معها لان
التجليل ليس من خصائص الحج لانه انما يفعل ذلك لدفع الحر والبرد عن البدنة أو للتزيين ولو قلد الشاة ينوى به الحج
وتوجه معها لا يصير محرما وان نوى الاحرام لان تقليد الغنم ليس بسنة عندنا فلم يكن من دلائل الاحرام فضلا عن
أن يكون من خصائصه والدليل على أن الغنم لا تقلد قوله تعالى ولا الهدى ولا القلائد عطف القلائد على الهدى
والعطف يقتضى المغايرة فى الاصل واسم الهدى يقع على الغنم والابل والبقر جميعا فهذا يدل على أن الهدى نوعان ما
يقلد وما لا يقلد ثم الابل والبقر يقلدان بالاجماع فتعين ان الغنم لا تقلد ليكون عطف القلائد على الهدى عطف الشئ
على غيره فيصح ولو أشعر بدنته وتوجه معها لا يصير محرما لان الاشعار مكروه عند أبى حنيفة لانه مثلة وايلام
الحيوان من غير ضرورة لحصول المقصود بالتقليد وهو الاعلام بكون المشعر هديا لئلا يتعرض له لو ضل والاتيان
بفعل مكروه لا يصلح دليل الاحرام واختلف المشايخ على قول أبى يوسف ومحمد قال بعضهم ان أشعر وتوجه معها
يصير محرما عندهما لان الاشعار سنة عندهما كالتقليد فيصلح ان يكون دليل الاحرام كالتقليد وقال بعضهم لا يصير
محرما عندهما أيضا لان الاشعار ليس بسنة عندهما بل هو مباح فلم يكن قربة فلا يصلح دليل الاحرام وذكر فى
الجامع الصغير أن الاشعار عندهما حسن ولم يسمه سنة لانه من حيث انه اكمال لما شرع له التقليد وهو اعلام المقلد
بانه هدى لما ان تمام الاعلام تحصل به سنة ومن حيث انه مثلة بدعة فتردد بين السنة والبدعة فسماه حسنا وعند
الشافعى الاشعار سنة واحتج بما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أشعر والجواب أن ذلك كان فى الابتداء
حين كانت المثلة مشروعة ثم لما نهى عن المثلة انتسخ بنسخ المثلة وذلك أن النبى صلى الله عليه وسلم فعل ذلك
قطعا لايدى المشركين عن التعرض للهدايا لو ضلت لانهم كانوا ما يتعرضون للهدايا والتقليد ما كان يدل دلالة تامة
انها هدى فكان يحتاج الى الاشعار ليعلموا انها هدى وقد زال هذا المعنى فى زماننا فانتسخ بانتساخ المثلة ثم الاشعار

هو

هو الطعن في أسفل السنام وذلك من قبل اليسار عند أبي يوسف وعند الشافعي من قبل اليمين وكل ذلك مروي عن النبي صلى الله عليه وسلم فانه كان يدخل بين بعيرين من قبل الرؤس وكان يضرب أولا الذي عن يساره من قبل يسار سنامه ثم يعطف على الآخر فيضرب من قبل يمينه اتفاقا للاول لا قصدا فصار الطعن على الجانب الايسر أصليا والآخر اتفاقيا بل الاعتبار الاصلي أولى والله عز وجل أعلم هذا الذي ذكرنا في أن الاحرام لا يثبت بمجرد النية مالم يقترن بها قول او فعل هو من خصائص الاحرام أو دلائله ظاهر مذهب أصحابنا وروى عن أبي يوسف أنه يصير محرما بمجرد النية وبه أخذ الشافعي وهذا يناقض قوله ان الاحرام ركن لانه جعل نية الاحرام احراما والنية ليست بركن بل هي شرط لانها عزم على الفعل والعزم على فعل ليس ذلك الفعل بل هو عقد على ادائه وهو أن تعقد قلبك عليه انك فاعله لا محالة قال الله تعالى فاذا عزم الامر أي جد الامر وفي الحديث خير الامور عوازمها أي ما وكدت رأيك عليه وقطعت التردد عنه وكونه ركنا يشعر بكونه من أفعال الحج فكان تناقضا ثم جعل الاحرام عبارة عن مجرد النية مخالف للغة فان الاحرام في اللغة هو الاهلال يقال احرم أي أهل بالحج وهو موافق لمذهبنا أي الاهلال لابد منه اما بنفسه أو بما يقوم مقامه على ما بينا والدليل على ان الاهلال شرط ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لعائشة رضي الله عنها وقد رآها حزينة مالك فقالت انا قضيت عمرتي والقاني الحج عاركا فقال النبي صلى الله عليه وسلم ذلك شئ كتبه الله تعالى على بنات آدم حجي وقولي مثل ما يقول الناس في حجهم فدل قوله قولي ما يقول الناس في حجهم على لزوم التلبية لان الناس يقولونها وفيه اشارة الى ان اجماع المسلمين حجة يجب اتباعها حيث أمرها باتباعهم بقوله قولي ما يقول الناس في حجهم وروينا عن عائشة رضي الله عنها انها قالت لا يحرم الا من أهل ولبى ولم يرو عن غيرها خلافه فيكون اجماعا ولان مجرد النية لا عبرة به في أحكام الشرع عرفنا ذلك بالنص والمعقول أما النص ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ان الله تعالى عفا عن أمتي ما تحدثت به أنفسهم ما لم يتكلموا أو يفعلوا وأما المعقول فهو أن النية وضعت لتعيين جهة الفعل في العبادة وتعيين المعدوم محال ولو أحرم بالحج ولم يعين حجة الاسلام وعليه حجة الاسلام يقع عن حجة الاسلام استحسانا والقياس أن لا يقع عن حجة الاسلام الا بتعيين النية وجه القياس أن الوقت يقبل الفرض والنفل فلا بد من التعيين بالنية بخلاف صوم رمضان أنه يتأدى بمطلق النية لان الوقت هناك لا يقبل صوما آخر فلا حاجة الى التعيين بالنية والاستحسان ان الظاهر من حال من عليه حجة الاسلام انه لا يريد باحرام الحج حجة التطوع ويبقى نفسه في عهدة الفرض فيحمل على حجة الاسلام بدلالة حاله فكان الاطلاق فيه تعيينا كما في صوم رمضان ولو نوى التطوع يقع عن التطوع لانا انما أوقعناه عن الفرض عند اطلاق النية بدلالة حاله والدلالة لا تعمل مع النص بخلافه ولو لبى ينوي الاحرام ولا نية له في حج ولا عمرة مضى في أيهما شاء ما لم يطف بالبيت شوطا فان طاف شوطا كان احرامه عن العمرة والاصل في انعقاد الاحرام بالمجهول ما روى ان عليا وأبا موسى الاشعري رضي الله عنهما لما قدما من اليمن في حجة الوداع قال لهما النبي صلى الله عليه وسلم بماذا أهللتما فقالا باهلال كاهلال رسول الله صلى الله عليه وسلم فصار هذا أصلا في انعقاد الاحرام بالمجهول ولان الاحرام شرط جواز الاداء عندنا وليس باداء بل هو عقد على الاداء فجاز ان ينعقد مجملا ويقف على البيان واذا انعقد احرامه جاز له ان يؤدي به حجة أو عمرة وله الخيار في ذلك يصرفه الى أيهما شاء ما لم يطف بالبيت شوطا واحدا فاذا طاف بالبيت شوطا واحدا كان احرامه للعمرة لان الطواف ركن في العمرة وطواف اللقاء في الحج ليس بركن بل هو سنة فايقاعه عن الركن أولى وتتعين العمرة بفعله كما تتعين بقصده قال الحاكم في الاصل وكذلك لو لم يطف حتى جامع أو أحصر كانت عمرة لان القضاء قد لزمه فيجب عليه الاقل اذ الاقل متيقن به وهو العمرة والله أعلم

﴿فصل﴾ وأما بيان مكان الاحرام فمكان الاحرام هو المسمى بالميقات فنحتاج الى بيان المواقيت وما يتعلق بها من الاحكام فنقول وبالله التوفيق المواقيت تختلف باختلاف الناس والناس في حق المواقيت أصناف ثلاثة

صنف منهم يسمون أهل الآفاق وهم الذين منازلهم خارج المواقيت التي وقت لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي خمسة كذا روى في الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت لاهل المدينة ذا الحليفة ولاهل الشام الجحفة ولاهل نجد قرن ولاهل اليمن يلملم ولاهل العراق ذات عرق وقال صلى الله عليه وسلم هن لاهلهن ولمن مر بهن من غير أهلهن ممن أراد الحج أو العمرة وصنف منهم يسمون أهل الحل وهم الذين منازلهم داخل المواقيت الخمسة خارج الحرم كاهل بستان بني عامر وغيرهم وصنف منهم أهل الحرم وهم أهل مكة اما الصنف الاول فميقاتهم ما وقت لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يجوز لاحد منهم أن يجاوز ميقاته اذا أراد الحج أو العمرة الا محرما لانه لما وقت لهم ذلك فلا بد وان يكون الوقت مقيدا وذلك اما المنع من تقديم الاحرام عليه واما المنع من تأخيره عنه والاول ليس بمراد لاجماعنا على جواز تقديم الاحرام عليه فتعين الثاني وهو المنع من تأخير الاحرام عنه وروى عن ابن عباس رضي الله عنهما ان رجلا سأله وقال اني أحرمت بعد الميقات فقال له ارجع الى الميقات فلب والا فلا حج لك فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يجاوز أحد الميقات الا محرما وكذلك لو أراد بمجاوزة هذه المواقيت دخول مكة لا يجوز له ان يجاوزها الا محرما سواء أراد بدخول مكة النسك من الحج أو العمرة أو التجارة أو حاجة أخرى عندنا وقال الشافعي ان دخلها للنسك وجب عليه الاحرام وان دخلها لحاجة جاز دخوله من غير احرام وجه قوله انه تجوز السكنى بمكة من غير احرام فالدخول أولى لانه دون السكنى ولنا ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ألا ان مكة حرام منذ خلقها الله تعالى لم تحل لاحد قبلي ولا تحل لأحد بعدي وانما أحلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراما الى يوم القيامة الحديث والاستدلال به من ثلاثة أوجه أحدها بقوله صلى الله عليه وسلم ألا ان مكة حرام والثاني بقوله لا تحل لاحد بعدي والثالث بقوله ثم عادت حراما الى يوم القيامة مطلقا من غير فصل وروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا يحل دخول مكة بغير احرام ولان هذه بقعة شريفة لها قدر وخطر عند الله تعالى فالدخول فيها يقتضي التزام عبادة اظهارا لشرفها على سائر البقاع وأهل مكة يسكنونها فيها حاجة لو امعظمين لها بقيامهم بعمارتها وسدانتها وحفظها وحمايتها فلذلك أبيح لهم السكنى وكلما قدم الاحرام على المواقيت هو أفضل وروى عن أبي حنيفة ان ذلك أفضل اذا كان يملك نفسه ان يمنعها مما يمنع منه الاحرام وقال الشافعي الاحرام من الميقات أفضل بناء على أصله ان الاحرام ركن فيكون من أفعال الحج ولو كان كما زعم لما جاز تقديمه على الميقات لان أفعال الحج لا يجوز تقديمها على أوقاتها وتقديم الاحرام على الميقات جائز بالاجماع اذا كان في أشهر الحج والخلاف في الافضلية دون الجواز ولنا قوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله وروى عن علي وابن مسعود رضي الله عنهما انهما قالا اتمامهما أن تحرم بهما من دويرة أهلك وروى عن أم سلمة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من أحرم من المسجد الاقصى الى المسجد الحرام بحج أو عمرة غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر ووجبت له الجنة هذا اذا قصد مكة من هذه المواقيت فأما اذا قصدها من طريق غير مسلوك فانه يحرم اذا بلغ موضعا يحاذي ميقاتا من هذه المواقيت لانه اذا حاذى ذلك الموضع ميقاتا من المواقيت صار في حكم الذي يحاذيه في القرب من مكة ولو كان في البحر فصار في موضع لو كان مكان البحر بر لم يكن له ان يجاوزه الا باحرام فانه يحرم كذا قال أبو يوسف ولو حصل في شئ من هذه المواقيت من ليس من أهلها فاراد الحج أو العمرة أو دخول مكة فحكمه حكم أهل ذلك الميقات الذي حصل فيه لقول النبي صلى الله عليه وسلم هن لاهلهن ولمن مر بهن من غير أهلهن ممن أراد الحج أو العمرة وروى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال من وقتنا له وقتا فهو له ولمن مر به من غير أهله ممن أراد الحج أو العمرة ولانه اذا مر به صار من أهله فكان حكمه في المجاوزة حكمهم ولو جاوز ميقاتا من هذه المواقيت من غير احرام الى ميقات آخر جاز له لان الميقات الذي صار اليه صار ميقاتا له لما روينا من الحديثين الا أن المستحب أن يحرم من الميقات الاول هكذا روى عن أبي حنيفة أنه قال في غير أهل المدينة اذا مروا على المدينة

جاوزوها الى الجحفة فلا بأس بذلك وأحب الىّ أن يحرموا من ذى الحليفة لانهم اذا حصلوا فى الميقات الأول لزمهم محافظة حرمته فيكره لهم تركها ولو جاوز ميقاتا من المواقيت الخمسة يريد الحج أو العمرة فجاوزه بغير احرام ثم عاد قبل أن يحرم وأحرم من الميقات وجاوزه محرما لا يجب عليه دم بالاجماع لانه لما عاد الى الميقات قبل أن يحرم واحرم التحقت تلك المجاوزة بالعدم وصار هذا ابتداء احرام منه ولو أحرم بعد ما جاوز الميقات قبل أن يعمل شيأ من أفعال الحج ثم عاد الى الميقات ولبى سقط عنه الدم وان لم يلب لا يسقط وهذا قول أبى حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد يسقط لبى أو لم يلب وقال زفر لا يسقط لبى أو لم يلب وجه قول زفر أن وجوب الدم بجنايته على الميقات بمجاوزته اياه من غير احرام وجنايته لا تنعدم بعوده فلا يسقط الدم الذى وجب وجه قولهما أن حق الميقات فى مجاوزته اياه محرما لا فى انشاء الاحرام منه بدليل أنه لو أحرم من دويرة أهله وجاوز الميقات ولم يلب لا شئ عليه فدل أن حق الميقات فى مجاوزته اياه محرما لا فى انشاء الاحرام منه وبعد ما عاد اليه محرما فقد جاوزه محرما فلا يلزمه الدم ولابى حنيفة ما روينا عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال للذى أحرم بعد الميقات ارجع الى الميقات فلب والا فلا حج لك أوجب التلبية من الميقات فلزم اعتبارها ولان الفائت بالمجاوزة هو التلبية فلا يقع تدارك الفائت الا بالتلبية بخلاف ما اذا أحرم من دويرة أهله ثم جاوز الميقات من غير انشاء الاحرام لانه اذا أحرم من دويرة أهله صار ذلك ميقاتا له وقد لبى منه فلا يلزمه تلبية واذا لم يحرم من دويرة أهله كان ميقاته المكان الذى تجب التلبية منه وهو الميقات المعهود وما قاله زفر ان الدم انما وجب عليه بجنايته على الميقات مسلم لكن لما عاد قبل دخوله فى أفعال الحج فما جنى عليه بل ترك حقه فى الحال فيحتاج الى التدارك وقد تداركه بالعود الى التلبية ولو جاوز الميقات بغير احرام فاحرم ولم يعد الى الميقات حتى طاف شوطا أو شوطين أو وقف بعرفة أو كان احرامه بالحج ثم عاد الى الميقات لا يسقط عنه الدم لانه لما اتصل الاحرام بافعال الحج تأكد عليه الدم فلا يسقط بالعود ولو عاد الى ميقات آخر غير الذى جاوزه قبل ان يفعل شيأ من أفعال الحج سقط عنه الدم وعوده الى هذا الميقات والى ميقات آخر سواء وعلى قول زفر لا يسقط على ما ذكرنا وروى عن أبى يوسف انه فصل فى ذلك تفصيلا فقال ان كان الميقات الذى عاد اليه يحاذى الميقات الاول أو أبعد من الحرم يسقط عنه الدم والا فلا والصحيح جواب ظاهر الرواية لما ذكرنا ان كل واحد من هذه المواقيت الخمسة ميقات لاهله ولغير أهله بالنص مطلقا عن اعتبار المحاذاة ولو لم يعد الى الميقات لكنه أفسد احرامه بالجماع قبل طواف العمرة ان كان احرامه بالعمرة أو قبل الوقوف بعرفة ان كان احرامه بالحج سقط عنه ذلك الدم لانه يجب عليه القضاء وانجبر ذلك كله بالقضاء كمن سها فى صلاته ثم أفسدها فقضاها انه لا يجب عليه سجود السهو وكذلك اذا فاته الحج فانه يتحلل بالعمرة وعليه قضاء الحج وسقط عنه ذلك الدم عند اصحابنا الثلاثة وعند زفر لا يسقط ولو جاوز الميقات يريد دخول مكة أو الحرم من غير احرام يلزمه اما حجة واما عمرة لان مجاوزة الميقات على قصد دخول مكة أو الحرم بدون الاحرام لما كان حراما كانت المجاوزة التزاما للاحرام دلالة كانه قال لله تعالى على احرام ولو قال ذلك يلزمه حجة أو عمرة كذا اذا فعل ما يدل على الالتزام كمن شرع فى صلاة التطوع ثم أفسدها يلزمه قضاء ركعتين كما اذا قال لله تعالى على ان أصلى ركعتين فان أحرم بالحج أو بالعمرة قضاء لما عليه من ذلك لمجاوزته الميقات ولم يرجع الى الميقات فعليه دم لانه جنى على الميقات لمجاوزته اياه من غير احرام ولم يتداركه فيلزمه الدم جبرا فان أقام بمكة حتى تحولت السنة ثم أحرم يريد قضاء ما وجب عليه بدخوله مكة بغير احرام أجزأه فى ذلك ميقات أهل مكة فى الحج بالحرم وفى العمرة بالحل لانه لما أقام بمكة صار فى حكم أهل مكة فيجزئه احرامه من ميقاتهم فان كان حين دخل مكة عاد فى تلك السنة الى الميقات فاحرم بحجة عليه من حجة الاسلام أو حجة نذر أو عمرة نذر سقط ما وجب عليه لدخوله مكة بغير احرام استحسانا والقياس ان لا يسقط الا ان ينوى ما وجب عليه لدخول مكة وهو قول زفر ولا خلاف فى انه اذا تحولت السنة ثم عاد الى الميقات ثم أحرم بحجة الاسلام انه لا يجزئه عما لزمه الا بتعيين النية وجه القياس انه قد وجب عليه حجة أو

عمرة بسبب المجاوزة فلا يسقط عنه بواجب آخر كالو نذر بحجة انه لا تسقط عنه بحجة الاسلام وكذا لو فعل ذلك بعد ما تحولت السنة وجه الاستحسان أن لزوم الحجة أو العمرة ثبت تعظيما للبقعة والواجب عليه تعظيمها بمطلق الاحرام لا باحرام على حدة بدليل أنه يجوز دخولها ابتداء باحرام حجة الاسلام فانه لو أحرم من الميقات ابتداء بحجة الاسلام أجزأه ذلك عن حجة الاسلام وعن حرمة الميقات وصار كمن دخل المسجد وأدى فرض الوقت قام ذلك مقام تحية المسجد وكذا لو نذر أن يعتكف شهر رمضان فصام رمضان معتكفا جاز وقام صوم رمضان مقام الصوم الذى هو شرط الاعتكاف بخلاف ما اذا تحولت السنة لانه لما لم يقض حق البقعة حتى تحولت السنة صار مفوتا حقها فصار ذلك دينا عليه وصار أصلا ومقصودا بنفسه فلا يتأدى بغيره كمن نذر أن يعتكف شهر رمضان فلم يصم ولم يعتكف حتى قضى شهر رمضان مع الاعتكاف جاز فان صام رمضان ولم يعتكف فيه حتى دخل شهر رمضان القابل فاعتكف فيه قضاء عما عليه لا يجوز لان الصوم صار أصلا ومقصودا بنفسه كذا هذا وكذلك لو أحرم بعمرة منذورة فى السنة الثانية لم يجزه لانه يكره تأخير العمرة الى يوم النحر وأيام التشريق فاذا صار الى وقت يكره تأخير العمرة اليه صار تأخيرها كتفويتها فان دخل مكة بغير احرام ثم خرج فعاد الى أهله ثم عاد الى مكة فدخلها بغير احرام وجب عليه لكل واحد من الدخولين حجة أو عمرة لان كل واحد من الدخولين سبب الوجوب فان احرم بحجة الاسلام جاز عن الدخول الثانى اذا كان فى سنته ولم يجز عن الدخول الاول لان الواجب قبل الدخول الثانى صار دينا فلا يسقط الا بتعيين النية هذا اذا جاوز أحد هذه المواقيت الخمسة يريد الحج أو العمرة أو دخول مكة أو الحرم بغير احرام فاما اذا لم يرد ذلك وانما أراد أن يأتى بستان بنى عامر أو غيره لحاجة فلا شئ عليه لان لزوم الحج أو العمرة بالمجاوزة من غير احرام لحرمة الميقات تعظيما للبقعة وتمييزا لها من بين سائر البقاع فى الشرف والفضيلة فيصير ملتزما للاحرام منه فاذا لم يرد البيت لم يصر ملتزما للاحرام فلا يلزمه شئ فان حصل فى البستان أو ما وراءه من الحل ثم بدا له ان يدخل مكة لحاجة من غير احرام فله ذلك لانه بوصوله الى أهل البستان صار كواحد من أهل البستان ولاهل البستان أن يدخلوا مكة لحاجة من غير احرام فكذا له وقيل ان هذا هو الحيلة فى اسقاط الاحرام عن نفسه وروى عن أبى يوسف أنه لا يسقط عنه الاحرام ولا يجوز له أن يدخل مكة بغير احرام ما لم يجاوز الميقات بنية أن يقيم بالبستان خمسة عشر يوما فصاعدا الا انه لا يثبت للبستان حكم الوطن فى حقه الا بنية مدة الاقامة وأقل مدة الاقامة خمسة عشر يوما وأما الصنف الثانى فميقاتهم للحج أو العمرة دويرة أهلهم أو حيث شاؤا من الحل الذى بين دويرة أهلهم وبين الحرم لقوله عز وجل وأتموا الحج والعمرة لله روينا عن على وابن مسعود رضى الله عنهما أنهما قالا حين سئلا عن هذه الآية تمامهما ان تحرم بهما من دويرة أهلك فلا يجوز لهم ان يجاوزوا ميقاتهم للحج أو العمرة الا محرمين والحل الذى بين دويرة أهلهم وبين الحرم كشئ واحد فيجوز احرامهم الى آخر أجزاء الحل كما يجوز احرام الآفاقى من دويرة أهله الى آخر أجزاء ميقاته فلو جاوز أحد منهم ميقاته يريد الحج أو العمرة فدخل الحرم من غير احرام فعليه دم ولو عاد الى الميقات قبل أن يحرم أو بعد ما أحرم فهو على التفصيل والاتفاق والاختلاف الذى ذكرنا فى الآفاقى اذا جاوز الميقات بغير احرام وكذلك الآفاقى اذا حصل فى البستان أو المكى اذا خرج اليه فاراد أن يحج أو يعتمر فحكمه حكم أهل البستان وكذلك البستانى أو المكى اذا خرج الى الآفاق صار حكمه حكم أهل الآفاق لا تجوز مجاوزته ميقات أهل الآفاق وهو يريد الحج أو العمرة الا محرما لما روينا من الحديثين ويجوز لمن كان من أهل هذا الميقات وما بعده دخول مكة لغير الحج أو العمرة بغير احرام عندنا ولا يجوز ذلك فى أحد قولى الشافعى وذكر فى قوله الثالث اذا تكرر دخولهم يجب عليهم الاحرام فى كل سنة مرة والصحيح قولنا لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه رخص للحطابين أن يدخلوا مكة بغير احرام وعادة الحطابين انهم لا يتجاوزن الميقات وروى عن ابن عمر رضى الله عنهما أنه خرج من مكة الى قديد فبلغه خبر فتنة بالمدينة فرجع ودخل مكة بغير احرام ولان البستان من توابع الحرم فيلحق به ولان مصالح أهل البستان

تتعلق بمكة فيحتاجون الى الدخول فى كل وقت فلو منعوا من الدخول الا باحرام لوقعوا فى الحرج وانه منفى شرعا
وأما الصنف الثالث فميقاتهم للحج الحرم وللعمرة الحل فيحرم المكى من دويرة أهله للحج أو حيث شاء من الحرم
ويحرم للعمرة من الحل وهو التنعيم أو غيره أما الحج فلقوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله وروينا عن على وابن
مسعود رضى الله عنهما أنهما قالا اتمامهما أن تحرم بهما من دويرة أهلك الا أن العمرة صارت مخصوصة فى حق
أهل الحرم فبقى الحج مرادا فى حقهم وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أمر أصحابه بفسخ احرام
الحج بعمل العمرة أمرهم يوم التروية أن يحرموا بالحج من المسجد وفسخ احرام الحج بعمل العمرة وان نسخ
فالاحرام من المسجد لم ينسخ وان شاء أحرم من الابطح أو حيث شاء من الحرم لكن من المسجد أولى لان الاحرام
عبادة واتيان العبادة فى المسجد أولى كالصلاة وأما العمرة فلما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أراد
الافاضة من مكة دخل على عائشة رضى الله عنها وهى تبكى فقالت أكل نسائك يرجعن بنسكين وأنا أرجع بنسك
واحد فامر اخاها عبد الرحمن بن أبى بكر رضى الله عنه أن يعمر بها من التنعيم ولان من شأن الاحرام أن يجتمع فى
أفعاله الحل والحرم فلو أحرم المكى بالعمرة من مكة وأفعال العمرة تؤدى بمكة لم يجتمع فى أفعالها الحل والحرم بل
يجتمع كل أفعالها فى الحرم وهذا خلاف عمل الاحرام فى الشرع والافضل أن يحرم من التنعيم لان رسول الله صلى
الله عليه وسلم أحرم منه وكذا أصحابه رضى الله عنهم كانوا يحرمون لعمرتهم منه وكذلك من حصل فى الحرم من
غير أهله فاراد الحج أو العمرة فحكمه حكم أهل الحرم لانه صار منهم فاذا أراد أن يحرم للحج أحرم من دويرة أهله
أو حيث شاء من الحرم واذا أراد أن يحرم بالعمرة يخرج الى التنعيم ويهل بالعمرة فى الحل ولو ترك المكى ميقاته
فاحرم للحج من الحل وللعمرة من الحرم يجب عليه الدم الا اذا عاد وجدد التلبية أو لم يجدد على التفصيل
والاختلاف الذى ذكرنا فى الآفاقى ولو خرج من الحرم الى الحل ولم يجاوز الميقات ثم أراد أن يعود الى مكة له أن
يعود اليها من غير احرام لان أهل مكة يحتاجون الى الخروج الى الحل للاحتطاب والاحتشاش والعود اليها فلو
ألزمناهم الاحرام عند كل خروج لوقعوا فى الحرج

﴿فصل﴾ وأما بيان ما يحرم به فما يحرم به فى الاصل ثلاثة أنواع الحج وحده والعمرة وحدها والعمرة مع الحج
وعلى حسب تنوع المحرم به يتنوع المحرمون وهم فى الاصل أنواع ثلاثة مفرد بالحج ومفرد بالعمرة وجامع بينهما
فالمفرد بالحج هو الذى يحرم بالحج لا غير والمفرد بالعمرة هو الذى يحرم بالعمرة لا غير وأما الجامع بينهما فنوعان
قارن ومتمتع فلا بد من بيان معنى القارن والمتمتع فى عرف الشرع وبيان ما يجب عليهما بسبب القران والتمتع
وبيان الافضل من أنواع ما يحرم به أنه الافراد أو القران أو التمتع أما القارن فى عرف الشرع فهو اسم لآفاقى يجمع
بين احرام العمرة واحرام الحج قبل وجود ركن العمرة وهو الطواف كله أو أكثره فيأتى بالعمرة أولا ثم يأتى بالحج قبل
أن يحل من العمرة بالحلق أو التقصير سواء جمع بين الاحرامين بكلام موصول أو مفصول حتى لو أحرم بالعمرة
ثم أحرم بالحج بعد ذلك قبل الطواف للعمرة أو أكثره كان قارنا لوجود معنى القران وهو الجمع بين الاحرامين
وشرطه ولو كان احرامه للحج بعد طواف العمرة أو أكثره لا يكون قارنا بل يكون متمتعا لوجود معنى التمتع
وهو أن يكون احرامه بالحج بعد وجود ركن العمرة كله وهو الطواف سبعة أشواط أو أكثره وهو أربعة
أشواط على ما نذكر فى تفسير المتمتع ان شاء الله تعالى وكذلك لو أحرم بالحجة أولا ثم بعد ذلك أحرم بالعمرة يكون
قارنا لاتيانه بمعنى القران الا أنه يكره له ذلك لانه مخالفة السنة اذ السنة تقديم احرام العمرة على احرام الحج ألا ترى
أنه يقدم العمرة على الحجة فى الفعل فكذا فى القول ثم اذا فعل ذلك ينظر ان أحرم بالعمرة قبل أن يطوف لحجته
عليه أن يطوف أولا لعمرته ويسعى لها ثم يطوف لحجته ويسعى لها مراعاة للترتيب فى الفعل فان لم يطف للعمرة
ومضى الى عرفات ووقف بها صار رافضا لعمرته لان العمرة تحتمل الارتفاض لاجل الحجة فى الجملة لما روى عن
عائشة رضى الله عنها أنها قدمت مكة معتمرة فحاضت فقال لها النبى صلى الله عليه وسلم ارفضى عمرتك وأهلى

بالحج واصنعي في حجتك ما يصنع الحاج وههنا وجد دليل الارتفاض وهو الوقوف بعرفة لانه اشتغال بالركن الاصلي للحج فيتضمن ارتفاض العمرة ضرورة لفوات الترتيب في الفعل وهل يرتفض بنفس التوجه الى عرفات ذكر في الجامع الصغير أنه لا يرتفض وذكر في كتاب المناسك فيه القياس والاستحسان فقال القياس أن يرتفض وفي الاستحسان لا يرتفض عنى به القياس على أصل أبي حنيفة في باب الصلاة فيمن صلى الظهر يوم الجمعة في منزله ثم خرج الى الجمعة أنه يرتفض ظهره عنده كذا ههنا ينبغي ان ترتفض عمرته بالقياس على ذلك الا انه استحسن وقال لا يرتفض ما لم يقف بعرفات وفرق بين العمرة وبين الصلاة ووجه الفرق له أن السعي الى الجمعة من ضرورات اداء الجمعة وأداء الجمعة ينافي بقاء الظهر فكذا ما هو من ضروراته اذ الثابت ضرورة شئ ملحق به وههنا التوجه الى عرفات وان كان من ضرورات الوقوف بها لكن الوقوف لا ينافي بقاء العمرة صحيحة فان عمرة القارن والمتمتع تبقى صحيحة مع الوقوف بعرفة وانما الحاجة ههنا الى مراعاة الترتيب في الافعال فالم توجد أركان الحج قبل أركان العمرة لا يوجد فوات الترتيب وذلك هو الوقوف بعرفة فاما التوجه فليس بركن فلا يوجب فوات الترتيب في الافعال وان كان طاف للحج ثم أحرم بالعمرة فالمستحب له أن يرفض عمرته لمخالفته السنة في الفعل اذ السنة هي تقديم أفعال العمرة على أفعال الحج فاذا ترك التقديم فقد تحققت البدعة فيستحب له أن يرفض لكن لا يؤمر بذلك حتما لان المؤدى من أفعال الحج وهو طواف اللقاء ليس بركن ولو مضى عليها أجزأه لانه اتى بأصل النسك وانما ترك السنة بترك الترتيب في الفعل وانه يوجب الاساءة دون الفساد وعليه دم القران لانه قارن لجمعه بين احرام الحجة والعمرة والقران جائز مشروع ولو رفضها يقضيها لانها لزمته بالشروع فيها وعليه دم لرفضها لان رفض العمرة فسخ للاحرام بها وانه أعظم من ادخال النقص في الاحرام وذا يوجب الدم فهذا أولى والله تعالى أعلم وأما المتمتع في عرف الشرع فهو اسم لآفاقي يحرم بالعمرة ويأتي بافعالها من الطواف والسعي أو يأتي بأكثر ركنها وهو الطواف أربعة أشواط أو أكثر في أشهر الحج ثم يحرم بالحج في أشهر الحج ويحج من عامه ذلك قبل أن يلم بأهله فيما بين ذلك الماما صحيحا فيحصل له النسكان في سفر واحد سواء حل من احرام العمرة بالحلق أو التقصير أو لم يحل اذا كان ساق الهدى لمتعته فانه لا يجوز التحلل بينهما ويحرم بالحج قبل أن يحل من احرام العمرة وهذا عندنا وقال الشافعي سوق الهدى لا يمنع من التحلل فصار المتمتع نوعين متمتع لم يسق الهدى ومتمتع ساق الهدى فالذي لم يسق الهدى يجوز له التحلل اذا فرغ من أفعال العمرة بلا خلاف واذا تحلل صار حلالا كسائر المتحللين الى أن يحرم بالحج لانه اذا تحلل من العمرة فقد خرج منها ولم يبق عليه شئ فيقيم بمكة حلالا أي لا يلم بأهله لان الالمام بالاهل يفسد التمتع وأما الذي ساق الهدى فانه لا يحل له التحلل الا يوم النحر بعد الفراغ من الحج عندنا وعند الشافعي يحل له التحلل وسوق الهدى لا يمنع من التحلل والصحيح قولنا لما روى عن أنس رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم لما قدم مكة أمر أصحابه أن يحلقوا الا من كان معه الهدى وفي حديث اسماء أن النبي صلى الله عليه وسلم قال من كان معه هدى فليقم على احرامه ومن لم يكن معه هدى فليحلق وروى انه لما أمر أصحابه ان يحلوا قالوا له انك لم تحل فقال اني سقت الهدى فلا أحل من احرامي الى يوم النحر وقال صلى الله عليه وسلم لو استقبلت من أمري ما استدبرت لما سقت الهدى وتحللت كما أحلوا فقد أخبر النبي صلى الله عليه وسلم ان الذي منعه من الحل سوق الهدى ولان لسوق الهدى أثرا في الاحرام حتى يصير به داخلا في الاحرام فجاز أن يكون له أثر في حال البقاء حتى يمنع من التحلل وسواء كان احرامه للعمرة في أشهر الحج أو قبلها عندنا بعد أن يأتي بافعال العمرة أو ركنها أو باكثر الركن في الاشهر أنه يكون متمتعا وعند الشافعي شرط كونه متمتعا الاحرام بالعمرة في الاشهر حتى لو أحرم بها قبل الاشهر لا يكون متمتعا وان أتى بافعالها في الاشهر والكلام فيه بناء على أصل قد ذكرناه فيما تقدم وهو ان الاحرام عنده ركن فكان من أفعال العمرة فلابد من وجود افعال العمرة في أشهر الحج ولم يوجد بل وجد بعضها في الاشهر وعندنا ليس بركن بل هو شرط فتوجد

افعال

افعال العمرة فى الاشهر فيكون متمتعا وليس لاهل مكة ولا لاهل داخل المواقيت التى بينها و بين مكة قران ولا تمتع وقال الشافعى يصح قرانهم وتمتعهم وجه قوله قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى من غير فصل بين أهل مكة وغيرهم ولنا قوله تعالى ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام جعل التمتع لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام على الخصوص لان اللام للاختصاص ثم حاضرو المسجد الحرام هم أهل مكة وأهل الحل الذين منازلهم داخل المواقيت الخمسة وقال مالك هم أهل مكة خاصة لان معنى الحضور لهم وقال الشافعى هم أهل مكة ومن كان بينه و بين مكة مسافة لا تقصر فيها الصلاة لانه اذا كان كذلك كان من توابع مكة والا فلا والصحيح قولنا لان الذين هم داخل المواقيت الخمسة منازلهم من توابع مكة بدليل أنه يحل لهم أن يدخلوا مكة لحاجة بغير احرام فكانوا فى حكم حاضرى المسجد الحرام وروى عن ابن عمر رضى الله عنه أنه قال ليس لاهل مكة تمتع ولا قران ولان دخول العمرة فى أشهر الحج ثبت رخصة لقوله تعالى الحج أشهر معلومات قيل فى بعض وجوه التأويل أى للحج أشهر معلومات واللام للاختصاص فيقتضى اختصاص هذه الاشهر بالحج وذلك بان لا يدخل فيها غيره الا أن العمرة دخلت فيها رخصة للآفاقى ضرورة تعذر انشاء السفر للعمرة نظرا له باسقاط أحد السفرين وهذا المعنى لا يوجد فى حق أهل مكة ومن بمعناهم فلم تكن العمرة مشروعة فى أشهر الحج فى حقهم وكذا روى عن ذلك الصحابى انه قال كنا نعد العمرة فى أشهر الحج من أكبر الكبائر ثم رخص والثابت بطريق الرخصة يكون ثابتا بطريق الضرورة والضرورة فى حق أهل الآفاق لا فى حق أهل مكة على ما بينا فبقيت العمرة فى اشهر الحج فى حقهم معصية ولان من شرط التمتع أن تحصل العمرة والحج للمتمتع فى أشهر الحج من غير أن يلم بأهله فيما بينهما وهذا لا يتحقق فى حق المكى لانه يلم بأهله فيما بينهما لا محالة فلم يوجد شرط التمتع فى حقه ولو جمع المكى بين العمرة والحج فى أشهر الحج فعليه دم لكن دم كفارة الذنب لا دم نسك شكر النعمة عندنا حتى لا يباح له أن يأكل منه ولا يقوم الصوم مقامه اذا كان معسرا وعنده هو دم نسك يجوز له أن يأكل منه و يقوم الصوم مقامه اذا لم يجد الهدى ولو أحرم الآفاقى بالعمرة قبل أشهر الحج فدخل مكة محرما بالعمرة وهو يريد التمتع فينبغى أن يقيم محرما حتى تدخل أشهر الحج فيأتى بافعال العمرة ثم يحرم بالحج و يحج من عامه ذلك فيكون متمتعا فان أتى بافعال العمرة أو باكثرها قبل أشهر الحج ثم دخل أشهر الحج فاحرم بالحج وحج من عامه ذلك لم يكن متمتعا لانه لم يتم له الحج والعمرة فى أشهر الحج ولو أحرم بعمرة أخرى بعدما دخل أشهر الحج لم يكن متمتعا فى قولهم جميعا لانه صار فى حكم أهل مكة بدليل أنه صار ميقاته ميقاتهم فلا يصح له التمتع الا أن يعود الى أهله ثم يعود الى مكة محرما بالعمرة فى قول أبى حنيفة وفى قولهما الا أن يعود الى أهله أو الى موضع يكون لاهله التمتع والقران على ما ذكر ولو أحرم من لا تمتع له من المكى ونحوه بعمرة ثم احرم بحجة يلزمه رفض أحدهما لان الجمع بينهما معصية والنزوع عن المعصية لازم ثم ينظر ان أحرم بعمرة ثم احرم بحجة قبل أن يطوف لعمرته رأسا فانه يرفض العمرة لانها أقل عملا والحج أكثر عملا فكانت العمرة أخف مؤنة من الحجة فكان رفضها أيسر ولان المعصية حصلت بسببها لانها هى التى دخلت فى وقت الحج فكانت أولى بالرفض و يمضى على حجته وعليه لرفض عمرته دم وعليه قضاء العمرة لما ذكر وان كان طاف لعمرته جميع الطواف أو أكثره لا يرفض العمرة بل يرفض الحج لان العمرة مؤداة والحج غير مؤدى فكان رفض الحج امتناعا عن الاداء ورفض العمرة ابطالا للعمل والامتناع عن العمل دون ابطال العمرة فكان أولى وان كان طاف لها شوطا أو شوطين أو ثلاثة يرفض الحج فى قول أبى حنيفة وفى قول أبى يوسف ومحمد يرفض العمرة وجه قولهما ان رفض العمرة أدنى وأخف مؤنة الا ترى انها سميت الحجة الصغرى فكانت أولى بالرفض ولا عبرة بالقدر المؤدى منها لانه أقل والاكثر غير مؤدى والاقل بمقابلة الاكثر ملحق بالعدم فكانه لم يؤد شيأ منها والله أعلم ولابى حنيفة أن رفض الحجة امتناع من العمل ورفض العمرة ابطال للعمل والامتناع دون الابطال فكان أولى [illegible] بيان ذلك انه لم يوجد للحج [illegible] لانه لم يوجد له الا الاحرام وانه ليس من

الاداء فى شئ لانه شرط وليس بركن عندنا على ما بينا فيما تقدم فلا يكون رفض الحج ابطالا للعمل بل يكون امتناعا
فاما العمرة فقد أدى منها شيأ وان قل وكان رفضها ابطالا لذلك القدر من العمل فكان الامتناع أولى لما قلنا واذا
رفض الحجة عنه فعليه لرفضها دم وقضاء حجة وعمرة واذا رفض العمرة عندهما فعليه لرفضها دم وقضاء عمرة
والاصل فى جنس هذه المسائل ان كل من لزمه رفض عمرة فرفضها فعليه لرفضها دم لانه تحلل منها قبل وقت التحلل
فيلزمه الدم كالمحصر وعليه [illegible]رة مكانها قضاء لانها قد وجبت عليه بالشروع فاذا أفسدها يقضيها وكل من لزمه
رفض حجة فرفضها فعليه لرفضها دم وعليه حجة وعمرة أما لزوم الدم لرفضها فلما ذكرنا فى العمرة وأما لزوم الحجة
والعمرة فاما الحجة فلوجوبها بالشروع وأما العمرة فلعدم اتيانه بافعال الحجة فى السنة التى أحرم فيها فصار
كفائت الحج فيلزمه العمرة كما يلزم فائت الحج فان احرم بالحجة من سنته فلا عمرة عليه وكل من لزمه رفض
أحدهما فمضى فيهما فعليه دم لان الجمع بينهما معصية فقد أدخل النقص فى أحدهما فيلزمه دم لكنه يكون دم
كفارة لا دم متعة حتى لا يجوز له أن يأكل منه ولا يجزئه الصوم ان كان معسرا ومما يتصل بهذه المسائل ما اذا
أحرم بحجتين معا أو بعمرتين معا قال أبو حنيفة وأبو يوسف لزمتاه جميعا وقال محمد لا يلزمه الا احداهما وبه أخذ
الشافعى وجه قول محمد انه اذا أحرم بعبادتين لا يمكنه المضى فيهما جميعا فلا ينعقد احرامه بهما جميعا كما لو احرم
بصلاتين أو صومين بخلاف ما اذا أحرم بحجة وعمرة لان المضى فيهما ممكن فيصح احرامه بهما كما لو نوى صوما
وصلاة ولابى حنيفة وأبى يوسف انه أحرم بما يقدر عليه فى وقتين فيصح احرامه كما لو أحرم بحجة وعمرة معا
وثمرة هذا الاختلاف تظهر فى وجوب الجزاء اذا قتل صيدا عندهما يجب جزاآن لانعقاد الاحرام بهما جميعا
وعنده يجب جزاء واحد لانعقاد الاحرام باحداهما ثم اختلف أبو حنيفة وأبو يوسف فى وقت ارتفاض احداهما
عند أبى يوسف يرتفض عقيب الاحرام بلا فصل وعن أبى حنيفة روايتان فى الرواية المشهورة عنه يرتفض اذا
قصد مكة وفى رواية لا يرتفض حتى يبتدئ بالطواف ولو أحرم الآفاقى بالعمرة فاداها فى أشهر الحج وفرغ منها
وحل من عمرته ثم عاد الى أهله حلالا ثم رجع الى مكة وأحرم بالحج وحج من عامه ذلك لم يكن متمتعا حتى لا يلزمه
الهدى بل يكون مفردا بعمرة ومفردا بحجة لانه ألم بأهله بين الاحرامين الماما صحيحا وهذا يمنع التمتع وقال
الشافعى لا أعرف الالمام ونحن نقول ان كنت لا تعرف معناه لغة فمعناه فى اللغة القرب يقال ألم به أى قرب منه
وان كنت لا تعرف حكمه شرعا فحكمه أن يمنع التمتع لما روى عن عمر وابن عمر رضى الله عنهما أن المتمتع اذا أقام
بمكة صح تمتعه وان عاد الى أهله بطل تمتعه وكذا روى عن جماعة من التابعين مثل سعيد بن المسيب وسعيد بن
جبير وابراهيم النخعى وطاوس وعطاء رضى الله عنهم انهم قالوا كذلك ومثل هذا لا يعرف رأيا واجتهادا فالظاهر
سماعهم ذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولان التمتع فى حق الآفاقى ثبت رخصة ليجمع بين النسكين
و يصل أحدهما بالآخر فى سفر واحد من غير أن يتخلل بينهما ما ينافى النسك وهو الارتفاق ولما ألم بأهله فقد حصل
له مرافق الوطن فبطل الاتصال والله تعالى أعلم ولو رجع الى مكة بعمرة أخرى وحج كان متمتعا لان حكم العمرة
الاولى قد سقط بالمامه بأهله فيتعلق الحكم بالثانية وقد جمع بينهما وبين الحجة فى أشهر الحج من غير المام فكان
متمتعا ولو كان المامه بأهله بعد ما طاف لعمرته قبل أن يحلق أو يقصر ثم حج من عامه ذلك قبل أن يحل من العمرة
فى أهله فهو متمتع لان العود مستحق عليه لاجل الحلق لان من جعل الحرم شرطا لجواز الحلق وهو أبو حنيفة
ومحمد لا بد من العود وعند من لم يجعله شرطا وهو أبو يوسف كان العود مستحبا ان لم يكن مستحقا وأما الالمام
الفاسد الذى لا يمنع صحة التمتع فهو أن يسوق الهدى فاذا فرغ من العمرة عاد الى وطنه فلا يبطل تمتعه فى قول أبى
حنيفة وأبى يوسف حتى لو عاد الى مكة فاحرم بالحج وحج من عامه ذلك كان متمتعا فى قولهما وعند محمد يبطل
تمتعه حتى لو حج من عامه ذلك لم يكن متمتعا وجه قول محمد ان المانع من صحة التمتع وهو الالمام بالاهل قد
وجد والعود غير مستحق عليه بدليل أنه لو بدا له من التمتع جاز له ذبح الهدى ههنا واذا لم يستحق عليه العود

صار كان لم يسق الهدى ولو لم يسق الهدى يبطل تمتعه كذا هذا ولهما أن العود مستحق عليه ما دام على نية التمتع فيمنع صحة الالمام فلا يبطل تمتعه كالقارن اذا عاد الى أهله ثم ما ذكرنا من بطلان التمتع بالالمام الصحيح اذا عاد الى أهله فأما اذا عاد الى غير أهله بأن خرج من الميقات ولحق بموضع لاهل القران والتمتع كالبصرة مثلا أو نحوها واتخذ هناك دارا أو لم يتخذ توطن بها أو لم يتوطن ثم عاد الى مكة وحج من عامه ذلك فهل يكون متمتعا ذكر فى الجامع الصغير أنه يكون متمتعا ولم يذكر الخلاف وذكر القاضى أيضا أنه يكون متمتعا فى قولهم وذكر الطحاوى أنه يكون متمتعا فى قول أبى حنيفة وهذا وما اذا أقام بمكة ولم يبرح منها سواء وأما فى قول ابى يوسف ومحمد فلا يكون متمتعا ولحوقه بموضع لاهل التمتع والقران ولحوقه بأهله سواء وجه قولهما أنه لما جاوز الميقات ووصل الى موضع لاهل التمتع والقران فقد بطل حكم السفر الاول وخرج من أن يكون من أهل مكة لوجود انشاء سفر آخر فلا يكون متمتعا كما لو رجع الى أهله ولابى حنيفة أن وصوله الى موضع لاهل القران والتمتع لا يبطل السفر الاول ما لم يعد الى منزله لان المسافر ما دام يتردد فى سفره يعد ذلك كله منه سفرا واحدا ما لم يعد الى منزله ولم يعد ههنا فكان السفر الاول قائما فصار كأنه لم يبرح من مكة فيكون متمتعا ويلزمه هدى المتعة ولو أحرم بالعمرة فى أشهر الحج ثم أفسدها وأتمها على الفساد وحل منها ثم أحرم بالحج وحج من عامه ذلك قبل أن يقضيها لم يكن متمتعا لانه لا يصير متمتعا الا بحصول العمرة والحجة ولما أفسد العمرة فلم تحصل له العمرة والحجة فلا يكون متمتعا ولو قضى عمرته وحج من عامه ذلك فهذا لا يخلو من ثلاثة أوجه فان فرغ من عمرته الفاسدة وحل منها ورجع الى أهله ثم عاد الى مكة وقضى عمرته وأحرم بالحج وحج من عامه ذلك فانه يكون متمتعا بالاجماع لانه لما لحق بأهله صار من أهل التمتع وقد أتى به فكان متمتعا واذا فرغ من عمرته الفاسدة وحل منها لكنه لم يخرج من الحرم أو خرج منه لكنه لم يجاوز الميقات حتى قضى عمرته وأحرم بالحج لا يكون متمتعا بالاجماع لانه لما حل من عمرته الفاسدة صار كواحد من أهل مكة ولا تمتع لأهل مكة ويكون مسيأ وعليه لاساءته دم وان فرغ من عمرته الفاسدة وحل منها وخرج من الحرم وجاوز الميقات حتى قضى عمرته ولحق بموضع لاهل التمتع والقران كالبصرة وغيرها ثم رجع الى مكة وقضى عمرته الفاسدة ثم أحرم بحج وحج من عامه ذلك لم يكن متمتعا فى قول أبى حنيفة كأنه لم يبرح من مكة وفى قول أبى يوسف ومحمد يكون متمتعا كأنه لحق باهله وجه قولهما انه لما حصل فى موضع لاهل التمتع والقران صار من أهل ذلك الموضع وبطل حكم ذلك السفر ثم اذا قدم مكة كان هذا انشاء سفر وقد حصل له نسكان فى هذا السفر وهو عمرة وحجة فيكون متمتعا كما لو رجع الى أهله ثم عاد الى مكة وقضى عمرته فى أشهر الحج وأحرم بالحج وحج من عامه ذلك انه يكون متمتعا كذا هذا بخلاف ما اذا اتخذ مكة دارا لانه صار من أهل مكة ولا تمتع لاهل مكة ولابى حنيفة ان حكم السفر الاول باق لان الانسان اذا خرج من وطنه مسافرا فهو على حكم السفر ما لم يعد الى وطنه واذا كان حكم السفر الاول باقيا فلا عبرة بقدومه البصرة واتخاذه دارا بها فصار كأنه أقام بمكة لم يبرح منها حتى قضى عمرته الفاسدة واذا كان كذلك لم يكن متمتعا ولم يلزمه الدم لانه لما أفسد العمرة لزمه أن يقضيها من مكة وهو ان يحرم بالعمرة من ميقات أهل مكة للعمرة وذلك دليل الحاقه باهل مكة فصارت عمرته وحجته مكيتين لصيرورة ميقاته للحج والعمرة ميقات أهل مكة فلا يكون متمتعا لوجود الالمام بمكة كما فرغ من عمرته وصار كالمكى اذا خرج الى أقرب الآفاق وأحرم بالعمرة ثم عاد الى مكة وأتى بالعمرة ثم أحرم بالحج وحج من عامه ذلك لم يكن متمتعا كذا هذا بخلاف ما اذا رجع الى وطنه لانه اذا رجع الى وطنه فقد قطع حكم السفر الاول بابتداء سفر آخر فانقطع حكم كونه بمكة فبعد ذلك اذا أتى مكة وقضى العمرة وحج فقد حصل له النسكان فى سفر واحد فصار متمتعا هذا اذا أحرم بالعمرة فى أشهر الحج ثم أفسدها وأتمها على الفساد فأما اذا أحرم بها قبل أشهر الحج ثم أفسدها وأتمها على الفساد فان لم يخرج من الميقات حتى دخل أشهر الحج وقضى عمرته فى أشهر الحج ثم أحرم بالحج وحج من عامه ذلك فانه لا يكون متمتعا بالاجماع وحكمه كمكى تمتع لانه صار كواحد من

أهل مكة لما ذكرنا ويكون مسيئا وعليه لاساءته دم وان عاد الى أهله ثم عاد الى مكة محرما باحرام العمرة وقضى عمرته فى أشهر الحج ثم أحرم بالحج وحج من عامه ذلك يكون متمتعا بالاجماع لما مر وان عاد الى غير أهله ولحق بموضع لاهله التمتع والقران ثم عاد الى مكة محرما باحرام العمرة وقضى عمرته فى أشهر الحج ثم أحرم بالحج وحج من عامه ذلك فهذا على وجهين فى قول أبى حنيفة فى وجه يكون متمتعا وهو ما اذا رأى هلال شوال خارج الميقات ثم عاد الى مكة محرما باحرام العمرة وقضى عمرته فى أشهر الحج ثم أحرم بالحج وحج من عامه ذلك وفى وجه لا يكون متمتعا وهو ما اذا رأى هلال شوال داخل الميقات وعند أبى يوسف ومحمد يكون متمتعا فى الوجهين جميعا لهما أن لحوقه بذلك الموضع بمنزلة لحوقه باهله ولو لحق باهله يكون متمتعا فكذا هذا ولابى حنيفة ان فى الوجه الاول أدركته أشهر الحج وهو من أهل التمتع لانها أدركته خارج الميقات وفى الوجه الثانى أدركته وهو ليس من أهل التمتع لكونه ممنوعا شرعا عن التمتع ولا يزول المنع حتى يلحق باهله ولو اعتمر فى أشهر الحج ثم عاد الى أهله قبل ان يحل من عمرته وألم باهله وهو محرم ثم عاد الى مكة بذلك الاحرام وأتم عمرته ثم حج من عامه ذلك فهذا على ثلاثة أوجه فان كان طاف لعمرته شوطا أو شوطين أو ثلاثة أشواط ثم عاد الى أهله وهو محرم ثم رجع الى مكة بذلك الاحرام وأتم عمرته وحج من عامه ذلك فانه يكون متمتعا بالاجماع وان اعتمر وحل من عمرته ثم عاد الى أهله حلالا ثم عاد الى مكة وحج من عامه ذلك لا يكون متمتعا بالاجماع لان المامه باهله صحيح وانه يمنع التمتع وان رجع الى أهله بعد ما طاف أكثر طواف عمرته أو كله ولم يحل بعد ذلك وألم باهله محرما ثم عاد وأتم بقية عمرته وحج من عامه ذلك فانه يكون متمتعا فى قول أبى حنيفة وأبى يوسف وفى قول محمد لا يكون متمتعا وجه قوله انه أدى العمرة بسفرين وأكثرها حصل فى السفر الاول وهذا يمنع التمتع ولهما ان المامه باهله لم يصح بدليل انه يباح له العود الى مكة بذلك الاحرام من غير ان يحتاج الى احرام جديد فصار كانه أقام بمكة وكذا لو اعتمر فى أشهر الحج ومن نيته التمتع وساق الهدى لاجل تمتعه فلما فرغ منها عاد الى أهله محرما ثم عاد وحج من عامه ذلك فانه يكون متمتعا فى قولهما لان المامه باهله لم يصح فصار كانه أقام بمكة وعند محمد لا يكون متمتعا ولو خرج المكى الى الكوفة فاحرم بها للعمرة ثم دخل مكة فاحرم بها للحج لم يكن متمتعا لانه حصل له الالمام باهله بين الحجة والعمرة فمنع التمتع كالكوفى اذا رجع الى أهله وسواء ساق الهدى أو لم يسق يعنى اذا أحرم بالعمرة بعد ما خرج الى الكوفة وساق الهدى لم يكن متمتعا وسوقه الهدى لا يمنع صحة المامه بخلاف الكوفى لان الكوفى انما يمنع سوق الهدى صحة المامه لان العود مستحق عليه فاما المكى فلا يستحق عليه العود فصح المامه مع السوق كما يصح مع عدمه ولو خرج المكى الى الكوفة فقرن صح قرانه لان القران يحصل بنفس الاحرام فلا يعتبر فيه الالمام فصار بعوده الى مكة كالكوفى اذا قرن ثم عاد الى الكوفة وذكر ابن سماعة عن محمد أن قران المكى بعد خروجه الى الكوفة انما يصح اذا كان خروجه من مكة قبل اشهر الحج فاما اذا دخلت عليه أشهر الحج وهو بمكة ثم خرج الى الكوفة فقرن لم يصح قرانه لانه حين دخول الاشهر عليه كان على صفة لا يصح له التمتع ولا القران فى هذه السنة لانه فى أهله فلا يتغير ذلك بالخروج الى الكوفة وفى نوادر ابن سماعة عن محمد فيمن أحرم بعمرة فى رمضان وأقام على احرامه الى شوال من قابل ثم طاف لعمرته فى العام القابل من شوال ثم حج فى ذلك العام انه متمتع لانه باق على احرامه وقد أتى بافعال العمرة والحج فى أشهر الحج فصار كانه ابتدأ الاحرام بالعمرة فى أشهر الحج وحج من عامه ذلك ولو فعل ذلك كان متمتعا كذا هذا وبمثله من وجب عليه ان يتحلل من الحج بعمرة فاخر الى العام القابل فتحلل بعمرة فى شوال وحج من عامه ذلك لا يكون متمتعا لانه ما أتى بافعال العمرة لها بل للتحلل عن احرام الحج فلم تقع هذه الافعال معتدا بها عن العمرة فلم يكن متمتعا بخلاف الفصل الاول

﴿فصل﴾ وأما بيان ما يجب على المتمتع والقارن بسبب التمتع والقران اما المتمتع فيجب عليه الهدى بالاجماع والكلام فى الهدى فى مواضع فى تفسير الهدى وفى بيان وجوبه وفى بيان شرط الوجوب وفى بيان صفة الواجب

وفى بيان مكان اقامته وفى بيان زمان الاقامة أما الاول فالهدى المذكور فى آية التمتع اختلف فيه الصحابة رضى الله عنهم روى عن على وابن عباس وابن مسعود رضى الله عنهم انهم قالوا هو شاة وعن ابن عمر وعائشة رضى الله عنهم انه بدنة أو بقرة والحاصل ان اسم الهدى يقع على الابل والبقر والغنم لكن الشاة ههنا مرادة من الآية الكريمة باجماع الفقهاء حتى أجمعوا على جوازها عن المتعة والدليل عليه أيضا ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه سئل عن الهدى فقال صلى الله عليه وسلم أدناه شاة الا أن البدنة أفضل من البقرة والبقرة أفضل من الشاة لقول النبى صلى الله عليه وسلم فى تفسير الهدى أدناه شاة ففيه اشارة الى أن اعلاه البدنة والبقرة وروى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال المبكر الى الجمعة كالمهدى بدنة ثم كالمهدى بقرة ثم كالمهدى شاة وكذا النبى صلى الله عليه وسلم ساق البدن ومعلوم أنه كان يختار من الاعمال أفضلها ولان البدنة أكثر لحما وقيمة من البقرة والبقرة أكثر لحما وقيمة من الشاة فكان انفع للفقراء فكان أفضل وأما وجوبه فانه واجب بالاجماع وبقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى أى فعليه ذبح ما استيسر من الهدى كما فى قوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية الآية أى فحلق فعليه فدية وقوله عز وجل فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر معناه فافطر فليصم فى عدة من أيام أخر وأما شرط وجوبه فالقدرة عليه لان الله تعالى أوجب ما استيسر من الهدى ولا وجوب الا على القادر فان لم يقدر نصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة اذا رجع الى أهله لقوله عز وجل فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة معناه فمن لم يجد الهدى فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة اذا رجعتم ولا يجوز له أن يصوم ثلاثة أيام فى أشهر الحج قبل أن يحرم بالعمرة بلا خلاف وهل يجوز له بعد ما أحرم بالعمرة فى أشهر الحج قبل أن يحرم بالحج قال أصحابنا يجوز سواء طاف لعمرته أو لم يطف بعد ان أحرم بالعمرة وقال الشافعى لا يجوز حتى يحرم بالحج كذا ذكر الفقيه أبو الليث الخلاف وذكر امام الهدى الشيخ أبو منصور الماتريدى رحمه الله القياس أن لا يجوز ما لم يشرع فى الحج وهو قول زفر له قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج وانما يكون فى الحج بعد الشروع فيه وذلك بالاحرام ولان على أصل الشافعى دم المتعة دم كفارة وجب جبرا للنقص وما لم يحرم بالحج لا يظهر النقص ولنا ان الاحرام بالعمرة سبب لوجود الاحرام بالحجة فكان الصوم تعجيلا بعد وجود السبب فجاز وقبل وجود العمرة لم يوجد السبب فلم يجز ولان السنة فى المتمتع ان يحرم بالحج عشية التروية كذا روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر أصحابه بذلك واذا كانت السنة فى حقه الاحرام بالحج عشية التروية فلا يمكنه صيام الثلاثة الايام بعد ذلك وانما بقى له يوم واحد لان أيام النحر والتشريق قد نهى عن الصيام فيها فلا بد من الحكم بجواز الصوم بعد احرام العمرة قبل الشروع فى الحج وأما الآية فقد قيل فى تأويلها ان المراد منها وقت الحج وهو الصحيح اذ الحج لا يصلح ظرفا للصوم والوقت يصلح ظرفا له فصار تقدير الآية الشريفة فصيام ثلاثة أيام فى وقت الحج كما فى قوله تعالى الحج أشهر معلومات أى وقت الحج أشهر معلومات وعلى هذا صارت الآية الشريفة حجة لنا عليه لان الله تعالى أوجب على المتمتع صيام ثلاثة أيام فى وقت الحج وهو أشهر الحج وقد صام فى أشهر الحج فجاز الا أن زمان ما قبل الاحرام صار مخصوصا من النص والافضل أن يصوم ثلاثة أيام آخرها يوم عرفة بان يصوم قبل يوم التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة لان الله تعالى جعل صيام ثلاثة أيام بدلا عن الهدى وأفضل أوقات البدل وقت اليأس عن الاصل لما يحتمل القدرة على الاصل قبله ولهذا كان الافضل تأخير التيمم الى آخر وقت الصلاة لاحتمال وجود الماء قبله وهذه الايام آخر وقت هذا الصوم عندنا فاذا مضت ولم يصم فيها فقد فات الصوم وسقط عنه وعاد الهدى فان لم يقدر عليه تحلل وعليه دمان دم التمتع ودم التحلل قبل الهدى وعند الشافعى لا يفوت بمضى هذه الايام ثم له قولان فى قول يصومها فى أيام التشريق وفى قول يصومها بعد أيام التشريق والصحيح قولنا لقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج أى فى وقت الحج لما بينا عين وقت الحج لصوم هذه الايام الا أن يوم النحر خرج من أن

يكون وقتا لهذا الصوم بالاجماع وما رواه ليس وقت الحج فلا يكون محلا لهذا الصوم وعن ابن عباس رضى الله
عنه أنه قال المتمتع انما يصوم قبل يوم النحر وعن عمر رضى الله عنه أن رجلا أتاه يوم النحر وهو متمتع لم يصم
فقال له عمر رضى الله عنه اذبح شاة فقال الرجل ما أجدها فقال له عمر سل قومك فقال ليس ههنا منهم أحد فقال عمر
رضى الله عنه يا مغيث أعطه عنى ثمن شاة والظاهر أنه قال ذلك سماعا من رسول الله صلى الله عليه وسلم لان مثل
ذلك لا يعرف رأيا واجتهادا وأما صوم السبعة فلا يجوز قبل الفراغ من أفعال الحج بالاجماع وهل يجوز بعد الفراغ
من أفعال الحج بمكة قبل الرجوع الى الاهل قال أصحابنا يجوز وقال الشافعى لا يجوز الا بعد الرجوع الى الاهل الا
اذا نوى الاقامة بمكة فيصومها بمكة فيجوز واحتج بقوله تعالى وسبعة اذا رجعتم أى اذا رجعتم الى أهليكم ولنا هذه
الآية بعينها لانه قال عز وجل اذا رجعتم مطلقا فيقتضى أنه اذا رجع من منى الى مكة وصامها يجوز وهكذا قال بعض
أهل التأويل اذا رجعتم من منى وقال بعضهم اذا فرغتم من أفعال الحج وقيل اذا أتى وقت الرجوع ولو وجد الهدى
قبل أن يشرع فى صوم ثلاثة أيام أو فى خلال الصوم أو بعد ما صام فوجده فى أيام النحر قبل أن يحلق أو يقصر
يلزمه الهدى ويسقط حكم الصوم عندنا وقال الشافعى لا يلزمه الهدى ولا يبطل حكم الصوم والصحيح قولنا لان
الصوم بدل عن الهدى وقد قدر على الاصل قبل حصول المقصود بالبدل فبطل حكم البدل كما لو وجد الماء فى
خلال التيمم ولو وجد الهدى فى أيام الذبح أو بعد ما حلق أو قصر حل قبل أن يصوم السبعة صح صومه ولا يجب عليه
الهدى لان المقصود من البدل وهو التحلل قد حصل فالقدرة على الاصل بعد ذلك لا تبطل حكم البدل كما لو صلى
بالتيمم ثم وجد الماء واختلف أبو بكر الرازى وأبو عبد الله الجرجانى فى صوم السبعة قال الجرجانى انه ليس ببدل
بدليل أنه يجوز مع وجود الهدى بالاجماع ولا جواز للبدل مع وجود الاصل كما فى التراب مع الماء ونحو ذلك وقال
الرازى انه بدل لانه لا يجب الا حال العجز عن الاصل وجوازه حال وجود الاصل لا يخرجه عن كونه بدلا ولو صام
ثلاثة أيام ولم يحل حتى مضت أيام الذبح ثم وجد الهدى فصومه ماض ولا هدى عليه كذا روى الحسن بن زياد
عن أبى حنيفة ذكره الكرخى فى مختصره لان الذبح يتوقت بايام الذبح عندنا فاذا مضت فقد حصل المقصود وهو
اباحة التحلل فكأنه تحلل ثم وجد الهدى وأما صفة الواجب فقد اختلف فيها قال أصحابنا انه دم نسك وجب شكرا
لما وفق للجمع بين النسكين بسفر واحد فله أن يأكل منه ويطعم من شاء غنيا كان المطعم أو فقيرا ويستحب له أن
يأكل الثلث ويتصدق بالثلث ويهدى الثلث لاقربائه وجيرانه سواء كانوا فقراء أو أغنياء كدم الاضحية لقوله
عز وجل فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير وقال الشافعى انه دم كفارة وجب جبرا للنقص بترك احدى السفرتين
لان الافراد أفضل عنده لا يجوز للغنى أن يأكل منه وسبيله سبيل دماء الكفارات وأما القارن فحكمه حكم المتمتع
فى وجوب الهدى عليه ان وجد والصوم ان لم يجد واباحة الاكل من لحمه للغنى والفقير لانه فى معنى المتمتع فيما
لاجله وجب الدم وهو الجمع بين الحجة والعمرة فى سفر واحد وقد روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان قارنا
فنحر البدن وأمر عليا رضى الله عنه فأخذ من كل بدنة قطعة فطبخها وأكل رسول الله صلى الله عليه وسلم من لحمها
وحسا من مرقها وأما مكان هذا الدم فالحرم لا يجوز فى غيره لقوله تعالى والهدى معكوفا أن يبلغ محله ومحله الحرم
والمراد منه هدى المتعة لقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى والهدى اسم لما يهدى الى بيت
الله الحرام أى يبعث وينقل اليه وأما زمانه فأيام النحر حتى لو ذبح قبلها لم يجز لانه دم نسك عندنا فيتوقت بأيام
النحر كالاضحية وأما بيان أفضل أنواع ما يحرم به فظاهر الرواية عن أصحابنا أن القران أفضل ثم التمتع ثم
الافراد وروى عن أبى حنيفة أن الافراد أفضل من التمتع وبه أخذ الشافعى وقال مالك التمتع أفضل وذكر محمد
فى كتاب الرد على أهل المدينة أن حجة كوفية وعمرة كوفية أفضل احتج الشافعى بما روى أن رسول الله صلى
الله عليه وسلم أفرد بالحج عام حجة الوداع فدل أن الافراد أفضل اذ هو صلى الله عليه وسلم كان يختار من
الاعمال أفضلها ولنا أن المشهور أن النبى صلى الله عليه وسلم قرن بين الحج والعمرة رواه عمر وعلى وابن عباس

وجابر وأنس رضى الله عنهم وروى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال أتانى آت من ربى وأنا بالعقيق فقال قم فصل فى هذا الوادى المبارك ركعتين وقل لبيك بعمرة فى حجة حتى روى عن أنس رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يصرخ بهما صراخا ويقول لبيك بعمرة فى حجة فدل أنه صلى الله عليه وسلم كان قارنا وروى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال تابعوا بين الحج والعمرة فان المتابعة بينهما تزيد فى العمر وتنفى الفقر ولان القران والتمتع جمع بين عبادتين باحرامين فكان أفضل من اتيان عبادة واحدة باحرام واحد وانما كان القران أفضل من التمتع لان القارن حجته وعمرته آفاقيتان لانه يحرم بكل واحدة منهما من الآفاق والمتمتع عمرته آفاقية وحجته مكية لانه يحرم بالعمرة من الآفاق وبالحجة من مكة والحجة الآفاقية أفضل من الحجة المكية لقوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله وروينا عن على وابن مسعود رضى الله عنهما انهما قالا اتمامهما أن تحرم بهما من دويرة أهلك وما كان أتم فهو أفضل وأما ما رواه الشافعى فالمشهور ما روينا والعمل بالمشهور أولى مع ما أن فيما روينا زيادة ليست فى روايته والزيادة برواية العدل مقبولة على انا نجمع بين الروايتين على ما هو الاصل عند تعارض الدليلين أنه يعمل بهما بالقدر الممكن فنقول كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قارنا لكنه كان يسمى العمرة والحجة فى التلبية بهما مرة وكان صلى الله عليه وسلم يلبى بهما لكنه كان يسمى باحداهما مرة اذ تسمية ما يحرم به فى التلبية ليس بشرط لصحة التلبية فراوى الافراد سمعه يسمى الحجة فى التلبية فبنى الامر على الظاهر فظنه مفردا فروى الافراد وراوى القران وقف على حقيقة الحال فروى القران

﴿فصل﴾ وأما بيان حكم المحرم اذا منع عن المضى فى الاحرام وهو المسمى بالمحصر فى عرف الشرع فالكلام فى الاحصار فى الاصل فى ثلاث مواضع فى تفسير الاحصار انه ما هو ومم يكون وفى بيان حكم الاحصار وفى بيان حكم زوال الاحصار أما الاول فالمحصر فى اللغة هو الممنوع والاحصار هو المنع وفى عرف الشرع هو اسم لمن أحرم ثم منع عن المضى فى موجب الاحرام سواء كان المنع من العدو أو المرض أو الحبس أو الكسر أو العرج وغيرها من الموانع من اتمام ما أحرم به حقيقة أو شرعا وهذا قول أصحابنا وقال الشافعى لا احصار الا من العدو ووجه قوله أن آية الاحصار وهى قوله تعالى فان أحصرتم فما استيسر من الهدى نزلت فى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أحصروا من العدو وفى آخر الآية الشريفة دليل عليه وهو قوله عز وجل فاذا أمنتم والامان من العدو يكون وروى عن ابن عباس وابن عمر رضى الله عنهما انهما قالا لا حصر الا من عدو ولنا عموم قوله تعالى فان أحصرتم فما استيسر من الهدى والاحصار هو المنع والمنع كما يكون من العدو يكون من المرض وغيره والعبرة بعموم اللفظ عندنا لا بخصوص السبب اذ الحكم يتبع اللفظ لا السبب وعن الكسائى وأبى معاذ ان الاحصار من المرض والحصر من العدو فعلى هكذا كانت الآية خاصة فى الممنوع بسبب المرض وأما قوله عز وجل فاذا أمنتم فالجواب عن التعلق به من وجهين أحدهما أن الامن كما يكون من العدو يكون من زوال المرض لانه اذا زال مرض الانسان أمن الموت منه أو أمن زيادة المرض وكذا بعض الامراض قد تكون أمانا من البعض كما قال النبى صلى الله عليه وسلم الزكام أمان من الجذام والثانى أن هذا يدل على ان المحصر من العدو مراد من الآية الشريفة وهذا لا ينفى كون المحصر من المرض مرادا منها وما روى عن ابن عباس وابن عمر رضى الله عنهما انه ان ثبت فلا يجوز ان ينسخ به مطلق الكتاب كيف وانه لا يرى نسخ الكتاب بالسنة وقد روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من كسر أو عرج فقد حل وعليه الحج من قابل وقوله حل أى جاز له أن يحل بغير دم لانه لم يؤذن له بذلك شرعا وهو كقول النبى صلى الله عليه وسلم اذا أقبل الليل من ههنا وأدبر النهار من ههنا فقد أفطر الصائم ومعناه أى حل له الافطار فكذا ههنا معناه حل له ان يحل ولانه انما ارخص المحصر من العدو ومن خصاله التحلل لمعنى هو موجود فى المرض وغيره وهو الحاجة الى الترفيه والتيسير لما يلحقه من الضرر والحرج بابقائه على الاحرام مدة مديدة والحاجة الى الترفيه والتيسير متحققة فى المريض ونحوه فيتحقق الاحصار ويثبت موجبه بل أولى لانه ملك دفع

شر العدو عن نفسه بالقتال فيدفع الاحصار عن نفسه ولا يمكنه دفع المرض عن نفسه فلما جعل ذلك عذرا فلان يجعل هذا عذرا أولى والله أعلم وسواء كان العدو والمانع كافرا أو مسلما لتحقق الاحصار منهما وهو المنع عن المضى فى موجب الاحرام فيدخل تحت عموم الآية وكذا ما ذكرنا من المعنى الموجب لثبوت حكم الاحصار وهو اباحة التحلل وغيره لا يوجب الفصل بين الاحصار من المسلم ومن الكافر ولو سرقت نفقته أو هلكت راحلته فان كان لا يقدر على المشى فهو محصر لانه منع من المضى فى موجب الاحرام فكان محصرا كما لو منعه المرض وان كان يقدر على المشى فليس بمحصر لانه قادر على المضى فى موجب الاحرام فلا يجوز له التحلل ويجب عليه المشى الى الحج ان كان محرما بالحج ويجوز ان لا يجب على الانسان المشى الى الحج ابتداء ويجب عليه بعد الشروع فيه كالفقير الذى لا زاد له ولا راحلة شرع فى الحج انه يجب عليه المشى وان كان لا يجب عليه ابتداء قبل الشروع كذا هذا قال أبو يوسف فان قدر على المشى فى الحال وخاف ان يعجز جاز له التحلل لان المشى الذى لا يوصله الى المناسك وجوده والعدم بمنزلة واحدة فكان محصرا فيجوز له التحلل كما لو لم يقدر على المشى اصلا وعلى هذا يخرج المرأة اذا احرمت ولا زوج لها ومعها محرم فمات محرمها أو أحرمت ولا محرم معها ولكن معها زوجها فمات زوجها انها محصرة لانها ممنوعة شرعا من المضى فى موجب الاحرام بلا زوج ولا محرم وعلى هذا يخرج ما اذا أحرمت بحجة التطوع ولها محرم وزوج فمنعها زوجها انها محصرة لان للزوج أن يمنعها من حجة التطوع كما أن له أن يمنعها عن صوم التطوع فصارت ممنوعة شرعا بمنع الزوج فصارت محصرة كالممنوع حقيقة بالعدو وغيره وان أحرمت ومعها محرم وليس لها زوج فليست بمحصرة لانها غير ممنوعة عن المضى فى موجب الاحرام حقيقة وشرعا وكذلك اذا كان لها محرم ولها زوج فاحرمت باذن الزوج انها لا تكون محصرة وتمضى فى احرامها لان الزوج اسقط حق نفسه بالاذن وان أحرمت وليس لها محرم فان لم يكن لها زوج فهى محصرة لانها ممنوعة عن المضى فى موجب الاحرام بغير زوج ولا محرم وان كان لها زوج فان احرمت بغير اذنه فكذلك لانها ممنوعة من المضى بغير اذن الزوج وان احرمت باذنه لا تكون محصرة لانها غير ممنوعة وان احرمت بحجة الاسلام ولا محرم لها ولا زوج فهى محصرة لانها ممنوعة عن المضى فى موجب الاحرام لحق الله تعالى وهذا المنع أقوى من منع العباد وان كان لها محرم وزوج ولها استطاعة عند خروج أهل بلدها فليست بمحصرة لانه ليس للزوج ان يمنعها من الفرائض كالصلوات المكتوبة وصوم رمضان وان كان لها زوج ولا محرم معها فمنعها الزوج فهى محصرة فى ظاهر الرواية لان الزوج لا يجبر على الخروج ولا يجوز لها الخروج بنفسها ولا يجوز للزوج أن يأذن لها بالخروج ولو أذن لا يعمل اذنه فكانت محصرة وهل للزوج أن يحللها روى عن أبى حنيفة أن له أن يحللها لانها لما صارت محصرة ممنوعة عن الخروج والمضى بمنع الزوج صار هذا كحج التطوع وهناك للزوج أن يحللها فكذا هذا ولو أحرم العبد والامة بغير اذن المولى فهو محصر لانه ممنوع عن المضى بغير اذنه وللمولى أن يحلله وان كان باذنه فللمولى أن يمنعه الا أنه يكره له ذلك لانه خلف فى الوعد ولا يكون الحاج محصرا بعد ما وقف بعرفة ويبقى محرما عن النساء الى أن يطوف طواف الزيارة وانما قلنا انه لا يكون محصرا لقوله تعالى فان أحصرتم فما استيسر من الهدى أى فان أحصرتم عن اتمام الحج والعمرة لانه مبنى على قوله وأتموا الحج والعمرة لله وقد تم حجه بالوقوف لقوله صلى الله عليه وسلم الحج عرفة فمن وقف بعرفة فقد تم حجه وبعد تمام الحج لا يتحقق الاحصار ولان المحصر اسم لفائت الحج وبعد وجود الركن الاصلى وهو الوقوف لا يتصور الفوات فلا يكون محصرا ولكنه يبقى محرما عن النساء الى أن يطوف طواف الزيارة لان التحلل عن النساء لا يحصل بدون طواف الزيارة فان منع حتى مضى أيام النحر والتشريق ثم خلى سبيله يسقط عنه الوقوف بمزدلفة ورمى الجمار وعليه دم لترك الوقوف بمزدلفة ودم لترك الرمى لان كل واحد منهما واجب وعليه أن يطوف طواف الزيارة وطواف الصدر وعليه لتأخير طواف الزيارة عن أيام النحر دم عند أبى حنيفة وكذا عليه لتأخير الحلق عن أيام النحر دم عنده وعندهما لا شئ عليه والمسئلة مضت فى

موضعها ولا احصار بعد ما قدم مكة أو الحرم ان كان لا يمنع من الطواف ولم يذكر فى الاصل أنه ان منع من الطواف ماذا حكمه وذكر الجصاص انه ان قدر على الوقوف والطواف جميعا أو قدر على أحدهما فليس بمحصر وان لم يقدر على واحد منهما فهو محصر وروى عن أبى يوسف أنه لا يكون الرجل محصرا بعد ما دخل الحرم الا أن يكون بمكة عدو غالب يحول بينه وبين الدخول الى مكة كما حال المشركون بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين دخول مكة فاذا كان كذلك فهو محصر وروى عن أبى يوسف أنه قال سألت أبا حنيفة هل على أهل مكة احصار فقال لا فقلت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أحصر بالحديبية فقال كانت مكة اذ ذاك حربا وهى اليوم دار اسلام وليس فيها احصار والصحيح ما ذكره الجصاص من التفصيل انه ان كان يقدر على الوقوف أو على الطواف لا يكون محصرا وان لم يقدر على واحد منهما يكون محصرا أما اذا كان يقدر على الوقوف فلما ذكرنا وأما اذا كان يصل الى الطواف فلان التحلل بالدم انما رخص للمحصر لتعذر الطواف قائما مقامه بدلا عنه بمنزلة فائت الحج أنه يتحلل بعمل العمرة وهو الطواف فاذا قدر على الطواف فقد قدر على الاصل فلا يجوز التحلل وأما اذا لم يقدر على الوصول الى أحدهما فلانه فى حكم المحصر فى الحل فيجوز له أن يتحلل والله عز وجل أعلم ثم الاحصار كما يكون عن الحج يكون عن العمرة عند عامة العلماء وقال بعضهم لا احصار عن العمرة وجه قوله أن الاحصار لخوف الفوت والعمرة لا تحتمل الفوت لان سائر الاوقات وقت لها فلا يخاف فوتها بخلاف الحج فانه يحتمل الفوت فيتحقق الاحصار عنه ولنا قوله تعالى فان أحصرتم فما استيسر من الهدى عقيب قوله عز وجل وأتموا الحج والعمرة لله فكان المراد منه والله أعلم فان أحصرتم عن اتمامهما فما استيسر من الهدى وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضى الله عنهم حصروا بالحديبية فحال كفار قريش بينهم وبين البيت وكانوا معتمرين فنحروا هديهم وحلقوا رؤسهم وقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه عمرتهم فى العام القابل حتى سميت عمرة القضاء ولان التحلل بالهدى فى الحج لمعنى هو موجود فى العمرة وهو ما ذكرنا من التضرر بامتداد الاحرام والله أعلم

﴿فصل﴾ وأما حكم الاحصار فالاحصار يتعلق به أحكام لكن الاصل فيه حكمان أحدهما جواز التحلل عن الاحرام والثانى وجوب قضاء ما أحرم به بعد التحلل أما جواز التحلل فالكلام فيه فى مواضع فى تفسير التحلل وفى بيان جوازه وفى بيان ما يتحلل به وفى بيان مكانه وفى بيان زمانه وفى بيان حكم التحلل أما الاول فالتحلل هو فسخ الاحرام والخروج منه بالطريق الموضوع له شرعا وأما دليل جوازه فقوله تعالى فان أحصرتم فما استيسر من الهدى وفيه اضمار ومعناه والله أعلم فان أحصرتم عن اتمام الحج والعمرة وأردتم أن تحلوا فاذبحوا ما تيسر من الهدى اذ الاحصار نفسه لا يوجب الهدى ألا ترى أن له أن لا يتحلل ويبقى محرما كما كان الى أن يزول المانع فيمضى فى موجب الاحرام وهو كقوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية معناه فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه فحلق ففدية والا فكون الاذى فى رأسه لا يوجب الفدية وكذا قوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر معناه فأفطر فعدة من أيام أخر والا فنفس المرض والسفر لا يوجب الصوم فى عدة من أيام أخر وكذا قوله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه معناه فأكل فلا اثم عليه والا فنفس الاضطرار لا يوجب الاثم كذا ههنا ولان المحصر محتاج الى التحلل لانه منع عن المضى فى موجب الاحرام على وجه لا يمكنه الدفع فلو لم يجز له التحلل لبقى محرما لا يحل له ما حظره الاحرام الى أن يزول المانع فيمضى فى موجب الاحرام وفيه من الضرر والحرج ما لا يخفى فمست الحاجة الى التحلل والخروج من الاحرام دفعا للضرر والحرج وسواء كان الاحصار عن الحج أو عن العمرة أو عنهما عند عامة العلماء لما ذكرنا والله عز وجل أعلم وأما بيان ما يتحلل به فالمحصر نوعان نوع لا يتحلل الا بالهدى ونوع يتحلل بغير الهدى أما الذى لا يتحلل الا بالهدى فكل من منع من المضى فى موجب الاحرام حقيقة أو منع منه شرعا حقا لله تعالى لا لحق العبد على ما ذكرنا فهذا لا يتحلل

الا بالهدى وهو أن يبعث بالهدى أو بثمنه ليشترى به هديا فيذبح عنه ومالم يذبح لا يحل وهذا قول عامة العلماء
سواء كان شرط عند الاحرام الاحلال بغير ذبح عند الاحصار أو لم يشترط وقال بعض الناس المحصر يحل بغير
هدى الا اذا كان معه هدى فيذبحه و يحل وقيل انه قول مالك وقال بعضهم ان كان لم يشترط عند الاحرام الاحلال
عند الاحصار من غير هدى لا يحل الا بالهدى وان كان شرط عند الاحرام الاحلال عند الاحصار من غير هدى
لا يحل الا بالهدى احتج من قال بالتحلل من غير هدى بما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حل
عام الحديبية عن احصاره بغير هدى لان الهدى الذى نحره كان هديا ساقه لعمرته لا لاحصاره فنحر هديه
على النية الاولى وحل من احصاره بغير دم فدل أن المحصر يحل بغير هدى يحقق ما قلنا انه ليس فى حديث صلح
الحديبية أنه نحر دمين وانما نحر دما واحدا ولو كان المحصر لا يحل الا بدم لنحر دمين وانه غير منقول ولنا
قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله معناه حتى يبلغ الهدى محله فيذبح نهى عز وجل عن حلق
الرأس قبل ذبح الهدى فى محله وهو الحرم من غير فصل بين ما اذا كان معه هدى وقت الاحصار أم لا شرط المحصر
عند الاحرام الاحلال عند الاحصار أو لم يشرط فيجرى على اطلاقه ولان شرع التحلل ثبت بطريق الرخصة
لما فيه من فسخ الاحرام والخروج منه قبل أوانه فكان ثبوته بطريق الضرورة والضرورة تندفع بالتحلل
بالهدى فلا يثبت التحلل بدونه وأما الحديث فليس فيه ما يدل على أن النبى صلى الله عليه وسلم حل عام الحديبية
عن احصاره بغير هدى اذ لا يتوهم على النبى صلى الله عليه وسلم ان يكون حل من احصاره بغير هدى والله تعالى أمر
المحصر أن لا يحل حتى ينحر هديه بنص الكتاب العزيز ولكن وجه ذلك والله أعلم وهو معنى المروى فى حديث صلح
الحديبية انه نحر دما واحدا ان الهدى الذى كان ساقه النبى صلى الله عليه وسلم كان هدى متعة أو قران فلما منع
عن البيت سقط عنه دم القران فجاز له ان يجعله من دم الاحصار فان قيل كيف قلتم ان النبى صلى الله عليه وسلم
صرف الهدى عن سبيله وأنتم تزعمون ان من باع هدية التطوع فهو مسىء لما انه صرفه عن سبيله فالجواب انه
لا مشابهة بين الفصلين لان الذى باعه صرفه عن سبيل التقرب به الى الله تعالى رأسا فاما النبى صلى الله عليه وسلم
فلم يصرف الهدى عن سبيل التقرب أصلا ورأسا بل صرفه الى ما هو أفضل وهو الواجب وهو دم الاحصار ومما
يدل على أن النبى صلى الله عليه وسلم جعل الهدى لاحصاره ما روى انه لم يحلق حتى نحر هديه وقال أيها الناس
انحروا وحلوا والله عز وجل أعلم واذا لم يتحلل الا بالهدى وأراد التحلل يجب ان يبعث الهدى أو ثمنه ليشترى به
الهدى فيذبح عنه و يجب أن يواعدهم يوما معلوما يذبح فيه فيحل بعد الذبح ولا يحل قبله بل يحرم عليه كما يحرم
على المحرم غير المحصر فلا يحلق رأسه ولا يفعل شيأ من محظورات الاحرام حتى يكون اليوم الذى واعدهم فيه
و يعلم ان هديه قد ذبح لقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله حتى لو فعل شيأ من محظورات الاحرام
قبل ذبح الهدى يجب عليه ما يجب على المحرم اذا لم يكن محصرا وسنذكر ذلك ان شاء الله تعالى فى موضعه حتى لو
حلق قبل الذبح تجب عليه الفدية سواء حلق لغير عذر أو لعذر لقوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه
ففدية من صيام أو صدقة أو نسك أى فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه فحلق ففدية من صيام أو صدقة
أو نسك كقوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر أى فأفطر فعدة من أيام أخر وعن كعب
ابن عجرة قال فىّ نزلت الآية وذلك أن النبى صلى الله عليه وسلم مر بى والقمل يتناثر على وجهى فقال صلى الله عليه
وسلم أيؤذيك هوام رأسك فقلت نعم يا رسول الله فقال صلى الله عليه وسلم احلق واطعم ستة مساكين لكل مسكين
نصف صاع من حنطة أو صم ثلاثة أيام أو انسك نسيكة فنزلت الآية والنسك جمع نسيكة والنسيكة الذبيحة
والمراد منه الشاة لاجماع المسلمين على ان الشاة مجزئة فى الفدية وفى بعض الروايات أن رسول الله صلى الله عليه
وسلم قال لكعب بن عجرة انسك شاة واذا وجبت الفدية عليه اذا حلق رأسه لاذى بالنص فيجب عليه اذا حلق
لا لاذى بدلالة النص لان العذر سبب تخفيف الحكم فى الجملة فلما وجب فى حال الضرورة ففى حال الاختيار

أولى ولا يجزئ دم الفدية الا فى الحرم كدم الاحصار ودم المتعة والقران وأما الصدقة والصوم فانهما يجزيان حيث شاء وقال الشافعى لا تجزئ الصدقة الا بمكة وجه قوله ان الهدى يختص بمكة فكذا الصدقة والجامع بينهما ان أهل الحرم ينتفعون بذلك ولنا قوله تعالى ففدية من صيام أو صدقة أو نسك مطلقا عن المكان الا أن النسك قيد بالمكان بدليل فمن ادعى تقييد الصدقة فعليه الدليل وأما قوله ان الهدى انما اختص بالحرم لينتفع به أهل الحرم فكذا الصدقة فنقول هذا الاعتبار فاسد لانه لا خلاف فى انه لو ذبح الهدى فى غير الحرم وتصدق بلحمه فى الحرم انه لا يجوز ولو ذبح فى الحرم وتصدق به على غير أهل الحرم يجوز والدليل على التفرقة بين الهدى والاطعام ان من قال لله على أن أهدى ليس له أن يذبح الا بمكة ولو قال لله على اطعام عشرة مساكين أو لله على عشرة دراهم صدقة له ان يطعم ويتصدق حيث شاء فدل على التفرقة بينهما ولو حل على ظن انه ذبح عنه ثم تبين انه لم يذبح فهو محرم كما كان لا يحل ما لم يذبح عنه لعدم شرط الحل وهو ذبح الهدى وعليه لاحلاله تناول محظور احرامه دم لانه جنى على احرامه فيلزمه الدم كفارة لذنبه ثم الهدى بدنة أو بقرة أو شاة وأدناه شاة لما روينا ولان الهدى فى اللغة اسم لما يهدى أى يبعث وينقل وفى الشرع اسم لما يهدى الى الحرم وكل ذلك مما يهدى الى الحرم والافضل هو البدنة ثم البقرة لما ذكرنا فى المتمتع ولما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أحصر بالحديبية نحر البدن وكان يختار من الاعمال أفضلها وان كان قارنا لا يحل الا بدمين عندنا وعند الشافعى يحل بدم واحد بناء على أصل ذكرناه فيما تقدم ان القارن محرم باحرامين فلا يحل الا بهديين وعنده محرم باحرام واحد ويدخل احرام العمرة فى الحجة فيكفيه دم واحد ولو بعث القارن بهديين ولم يبين أيهما للحج وأيهما للعمرة لم يضره لان الموجب لهما واحد فلا يشترط فيه تعيين النية كقضاء يومين من رمضان ولو بعث القارن بهدى واحد ليتحلل من الحج ويبقى فى احرام العمرة لم يتحلل من واحد منهما لان تحلل القارن من أحد الاحرامين متعلق بتحلله من الآخر لان الهدى بدل عن الطواف ثم لا يتحلل بأحد الطوافين عن أحد الاحرامين فكذا بأحد الهديين ولو كان احرم بشئ واحد لا ينوى حجة ولا عمرة ثم أحصر يحل بهدى واحد وعليه عمرة استحسانا لان الاحرام بالمجهول صحيح لما ذكرنا فيما تقدم وكان البيان اليه ان شاء صرفه الى الحج وان شاء الى العمرة لانه هو المجمل فكان البيان اليه كما فى الطلاق وغيره والقياس ان لا تتعين العمرة بالاحصار لعدم التعيين قولا ولا فعلا لان ذلك ان يأخذ فى عمل أحدهما ولم يوجد الا انهم استحسنوا وقالوا تتعين العمرة بالاحصار لان العمرة أقلهما وهو متيقن ولو كان أحرم بشئ واحد وسماه ثم نسيه وأحصر يحل بهدى واحد وعليه حجة وعمرة اما الحل بهدى واحد فلانه محرم باحرام واحد وأيهما كان فانه يقع التحلل منه بدم واحد واما لزوم حجة وعمرة فلانه يحتمل انه كان قد أحرم بحجة ويحتمل بعمرة فان كان احرامه بحجة فالعمرة لا تنوب منابها وان كان بالعمرة فالحجة لا تنوب منابها فيلزمه ان يجمع بينهما احتياطا ليسقط الفرض عن نفسه بيقين كمن نسى صلاة من الصلوات الخمس انه يجب عليه اعادة خمس صلوات ليسقط الفرض عن نفسه بيقين كذا هذا وكذلك ان لم يحصر ووصل فعليه حجة وعمرة ويكون عليه ما على القارن لانه جمع بين الحج والعمرة على طريق النسك واما مكان ذبح الهدى فالحرم عندنا وقال الشافعى له ان يذبح فى الموضع الذى أحصر فيه احتج بما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نحر الهدى عام الحديبية ولم يبلغنا انه نحر فى الحرم ولان التحلل بالهدى ثبت رخصة وتيسيرا وذلك فى الذبح فى أى موضع كان ولنا قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله ولو كان كل موضع محلا له لم يكن لذكر المحل فائدة ولانه عز وجل قال ثم محلها الى البيت العتيق أى الى البقعة التى فيها البيت بخلاف قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق ان المراد منه نفس البيت لان هناك ذكر بالبيت وههنا ذكر الى البيت وأما ما روى من الحديث فقد روى فى رواية أخرى انه نحر هديه عام الحديبية فى الحرم فتعارضت الروايات فلم يصح الاحتجاج به وعن ابن عباس رضى الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نزل الحديبية فحال المشركون بينه وبين دخول مكة فجاء

سهيل بن عمرو يعرض عليه الصلح وان يسوق البدن و ينحر حيث شاء فصالحه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يحتمل أن ينحر رسول الله صلى الله عليه وسلم بدنه فى الحل مع امكان النحر فى الحرم وهو بقرب الحرم بل هو فيه وروى عن مروان والمسور بن مخرمة قالا نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحديبية فى الحل وكان يصلى فى الحرم فهذا يدل على أنه كان قادرا على أن ينحر بدنه فى الحرم حيث كان يصلى فى الحرم ولا يحتمل أن يترك نحر البدن فى الحرم وله سبيل النحر فى الحرم ولان الحديبية مكان يجمع الحل والحرم جميعا فلا يحتمل أن ينحر فى الحل مع كونه قادرا على النحر فى الحرم ولو حل من احرامه على ظن أنهم ذبحوا عنه فى الحرم ثم ظهر انهم ذبحوا فى غير الحرم فهو على احرامه ولا يحل منه الا بذبح الهدى فى الحرم لفقد شرط التحلل وهو الذبح فى الحرم فبقى محرما كما كان وعليه لاحلاله فى تناوله محظورات احرامه دم لما قلنا وكذلك لو بعث الهدى وواعدهم أن يذبحوا عنه فى الحرم فى يوم بعينه ثم حل من احرامه على ظن انهم ذبحوا عنه فيه ثم تبين انهم لم يذبحوا فانه يكون محرما لما قلنا ولو بعث هديين وهو مفرد فانه يحل من احرامه بذبح الاول منهما و يكون الآخر تطوعا لوجود شرط الحل عند وجود ذبح الاول منهما ولو كان قارنا لا يحل الا بذبحهما ولا يحل بذبح الاول لان شرط الحل فى حقه الزمان فما لم يوجد الا يحل ولو أراد ان يتحلل بالهدى فلم يجده يبعث ولا عنه هل يحل بالصوم و يكون الصوم بدلا عنه قال أبو حنيفة ومحمد لا يحل بالصوم وليس الصوم بدلا عن هدى المحصر وهو ظاهر قول أبى يوسف و يقيم حراما حتى يذبح الهدى عنه فى الحرم أو يذهب الى مكة فيحل من احرامه بافعال العمرة وهو الطواف بالبيت والسعى بين الصفا والمروة و يحلق أو يقصر كما يفعله اذا فاته الحج وهو أحد قولى الشافعى وقال عطاء بن أبى رباح فى المحصر لا يجد الهدى قوم الهدى طعاما وتصدق به على المساكين فان لم يكن عنده طعام صام لكل نصف صاع يوما وهو مروى عن أبى يوسف وقال الشافعى فى قول ان الهدى للاحصار بدلا واختلف قوله فى ماهية البدل فقال فى قول البدل هو الصوم مثل صوم المتعة وفى قول البدل هو الاطعام وهل يقوم الصوم مقامه له فيه قولان وجه قول من قال ان له بدلا ان هذا دم يقع به التحلل فجاز ان يكون له بدل كدم المتعة ولنا قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله أى حتى يبلغ الهدى محله فيذبح نهى الله عن حلق الرأس ممدودا الى غاية ذبح الهدى والحكم الممدود الى غاية لا ينتهى قبل وجود الغاية فيقتضى أن لا يتحلل مالم يذبح الهدى سواء صام أو أطعم أولا ولان التحلل بالدم قبل اتمام مواجب الاحرام عرف بالنص بخلاف القياس فلا يجوز اقامة غيره مقامه بالرأى واما الحلق فليس بشرط للتحلل و يحل المحصر بالذبح بدون الحلق فى قول أبى حنيفة ومحمد وان حلق فحسن وقال أبو يوسف أرى عليه أن يحلق فان لم يفعل فلا شئ عليه وروى عنه أنه قال هو واجب لا يسعه تركه وذكر الجصاص وقال انما لا يجب الحلق عندهما اذا أحصر فى الحل لان الحلق يختص بالحرم فأما اذا أحصر فى الحرم يجب الحلق عندهما احتج أبو يوسف بما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حلق عام الحديبية وأمر أصحابه بالحلق فدل أن الحلق واجب ولهما قوله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدى معناه فان أحصرتم وأردتم أن تحلوا فاذبحوا ما استيسر من الهدى جعل ذبح الهدى فى حق المحصر اذا أراد الحل كل موجب الاحصار فمن أوجب الحلق فقد جعله بعض الموجب وهذا خلاف النص ولأن الحلق للتحلل عن افعال الحج والمحصر لا يأتى بافعال الحج فلا حلق عليه وأما الحديث فعلى ما ذكره الجصاص لا حجة فيه لان الحديبية بعضها فى الحل و بعضها فى الحرم فيحتمل انه أحصر فى الحرم فامر بالحلق واما على جواب المذكور فى الاصل فهو محمول على الندب والاستحباب واما زمان ذبح الهدى فمطلق الوقت لا يتوقت بيوم النحر سواء كان الاحصار عن الحج أو عن العمرة وهذا قول أبى حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد ان المحصر عن الحج لا يذبح عنه الا فى أيام النحر لا يجوز فى غيرها ولا خلاف فى المحصر عن العمرة انه يذبح عنه فى اى وقت كان وجه قولهما ان هذا الدم سبب التحلل من احرام الحج فيختص بزمان التحلل كالحلق بخلاف العمرة فان التحلل من احرامها بالحلق لا يختص بزمان فكذا

بالهدى ولابى حنيفة ان التحلل من المحصر تحلل قبل أوان التحلل يباح لضرورة دفع الضرر ببقائه محرما رخصة وتيسيرا فلا يختص بيوم النحر كالطواف الذى يتحلل به فائت الحج اذا المحصر فائت الحج والله اعلم واما حكم التحلل فصيرورته حلالا يباح له تناول جميع ما حظره الاحرام لارتفاع الحاظر فيعود حلالا كما كان قبل الاحرام واما الذى يتحلل به بغير ذبح الهدى فكل محصر منع عن المضى فى موجب الاحرام شرعا لحق العبد كالمرأة والعبد الممنوعين شرعا لحق الزوج والمولى بان أحرمت المرأة بغير اذن زوجها أو احرم العبد بغير اذن مولاه فللزوج والمولى أن يحللهما فى الحال من غير ذبح الهدى فيقع الكلام فى هذا فى موضعين أحدهما فى جواز هذا النوع من التحلل والثانى فى بيان ما يتحلل به اما الجواز فلان منافع بضع المرأة حق الزوج وملكه عليها فيحتاج الى استيفاء حقه ولا يمكنه ذلك مع قيام الاحرام فيحتاج الى التحلل ولا سبيل الى توقيته على ذبح الهدى فى الحرم لما فيه من ابطال حقه للحال فكان له ان يحللها للحال وعلى المرأة ان تبعث الهدى أو ثمنه الى الحرم ليذبح عنها لانها تحللت بغير طواف وعليها حجة وعمرة كما على الرجل المحصر اذا تحلل بالهدى بخلاف ما اذا أحرمت بحجة الاسلام ولا زوج لها ولا محرم أو كان لها زوج أو محرم فمات انها لا تحلل الا بالهدى لان المنع هناك لحق الله تعالى لا لحق العبد فكان تحللها جائزا لا حقا مستحقا عليها لاحد ألا ترى ان لها ان تبقى على احرامها مالم تجد محرما أو زوجا فكان تحللها بما هو الموضوع للتحلل فى الاصل وهو ذبح الهدى فهو الفرق وكذا العبد منافعه ملك المولى فيحتاج الى تصريفه فى وجوه مصالحه ولا يمكنه ذلك مع قيام الاحرام فيحتاج الى التحلل فى الحال لما فيه من التوقيف على ذبح الهدى فى الحرم من تعطيل مصالحه فيحلله المولى للحال وعلى العبد اذا عتق هدى الاحصار وقضاء حجة وعمرة لان الحج وجب عليه بالشروع لكونه مخاطبا أهلا الا أنه تعذر عليه المضى لحق المولى فاذا عتق زال حقه وتجب عليه العمرة لفوات الحج فى عامه ذلك ولو كان احرم العبد باذن مولاه يكره للمولى أن يحلله بعد ذلك لانه رجوع عما وعد وخلف فى الوعد فيكره ولو حلله جاز لان العبد بمنافعه ملك المولى وروى عن أبى يوسف وزفر ان المولى اذا أذن للعبد فى الحج ليس له أن يحلله لانه لما أذن له فقد أسقط حقه بالاذن فاشبه الحر والصحيح جواب ظاهر الرواية لان المحلل بعد الاذن قائم وهو الملك الا أنه يكره لما قلنا واذا حلله لا هدى عليه لان المولى لا يجب عليه لعبده شئ ولو أحصر العبد بعدما أحرم باذن المولى ذكر القدورى فى شرحه مختصر الكرخى أنه لا يلزم المولى انفاذ هدى لانه لو لزمه للزمه لحق العبد ولا يجب للعبد على مولاه حق فان أعتقه وجب عليه أن يبعث الهدى لانه اذا أعتق صار ممن يثبت له عليه حق فصار كالحر اذا حج عن غيره فاحصر أنه يجب على المحجوج عنه أن يبعث الهدى وذكر القاضى فى شرحه مختصر الطحاوى أن على المولى أن يذبح عنه هديا فى الحرم فيحل لان هذا الدم وجب لبلية ابتلى بها العبد باذن المولى فصار بمنزلة النفقة والنفقة على المولى وكذا دم الاحصار ولهذا كان دم الاحصار فى مال الميت اذا أحصر الحاج عن الميت لا عليه كذا هذا ولو أحرم العبد أو الامة باذن المولى ثم باعهما يجوز البيع وللمشترى أن يمنعهما او يحللهما فى قول أصحابنا الثلاثة وفى قول زفر ليس له ذلك وله أن يردهما بالعيب وعلى هذا الخلاف المرأة اذا أحرمت بحجة التطوع ثم تزوجت فللزوج أن يحللها وعند زفر ليس له ذلك كذا حكى القاضى الخلاف فى شرحه مختصر الطحاوى وذكر القدورى فى شرحه مختصر الكرخى الخلاف بين أبى يوسف وزفر وجه قول زفر أن الذى انتقل الى المشترى هو ما كان للبائع ولم يكن للبائع أن يحلله عنده لما ذكرنا انه أسقط حق نفسه بالاذن كذا المشترى ولنا أن الاحرام لم يقع باذن المشترى فصار كانه أحرم فى ملكه ابتداء بغير اذنه ولو كان كذلك كان له أن يحلله كذا هذا وقال محمد اذا أذن الرجل لعبده فى الحج ثم باعه لا أكره للمشترى أن يحلله لان الكراهة فى حق البائع لما فيه من خلف الوعد ولم يوجد ذلك من المشترى وروى ابن سماعة عن محمد فى أمة لها زوج اذن لها مولاها فى الحج فاحرمت ليس لزوجها أن يحللها لان التحلل انما ثبت للزوج بمنعها من السفر ليستوفى حقه منها ومنع الامة من السفر الى مولاها دون الزوج ألا ترى أن المولى

لوسافر بها لم يكن للزوج منعها فكذا اذا أذن لها في السفر وأما بيان ما يتحلل به فالتحلل عن هذا النوع من الاحصار يقع بفعل الزوج والمولى أدنى محظورات الاحرام من قص ظفرهما أو تطييبهما أو بفعلهما ذلك بأمر الزوج والمولى أو بامتشاط الزوجة رأسها بأمر الزوج أو تقبيلها أو معانقتها فتحل بذلك والاصل فيه ما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لعائشة رضى الله عنها حين حاضت في العمرة امتشطى وارفضى عنك العمرة ولأن التحلل صار حقا عليهما للزوج والمولى فجاز بمباشرتهما أدنى ما يحظره الاحرام ولا يكون التحلل بقوله حللتك لان هذا تحليل من الاحرام فلا يقع بالقول كالرجل الحر اذا أحصر فقال حللت نفسى وأما وجوب قضاء ما أحرم به بعد التحلل فجملة الكلام فيه أن المحصر لا يخلو اما ان كان أحرم بالحجة لا غير واما ان كان أحرم بالعمرة لا غير واما ان كان أحرم بهما بأن كان قارنا فان كان أحرم بالحجة لا غير فان بقى وقت الحج عند زوال الاحصار وأراد أن يحج من عامه ذلك أحرم وحج وليس عليه نية القضاء ولا عمرة عليه كذا ذكره محمد في الاصل وذكر ابن أبى مالك عن أبى يوسف عن أبى حنيفة وعليه دم لرفض الاحرام الاول وان تحولت السنة فعليه قضاء حجة وعمرة ولا تسقط عنه تلك الحجة الا بنية القضاء وروى الحسن عن أبى حنيفة أن عليه قضاء حجة وعمرة في الوجهين جميعا وعليه نية القضاء فيهما وهو قول زفر ذكره القاضى في شرحه مختصر الطحاوى وعلى هذا التفصيل والاختلاف ما اذا أحرمت المرأة بحجة التطوع بغير اذن زوجها فنعها زوجها فحللها ثم أذن لها بالاحرام فأحرمت في عامها ذلك أو تحولت السنة فأحرمت وجه قول زفر ان ما تحجه في هذا العام دخل في حد القضاء لانه يؤدى باحرام جديد لانفساخ الاول بالتحلل فيكون قضاء فلا يتأدى الا بنية القضاء وعليه حجة وعمرة كما لو تحولت السنة ولنا أن القضاء اسم للفائت عن الوقت ووقت الحج باق فكان فعل الحج فيه أداء لا قضاء فلا يفتقر الى نية القضاء ولا تلزمه العمرة لان لزومها لفوات الحج في عامه ذلك ولم يفت وقال الشافعى عليه قضاء حجة لا غير وان تحولت السنة واحتج بما روى عن ابن عباس انه قال حجة بحجة وعمرة بعمرة وهو المعنى له في المسئلة ان القضاء يكون مثل الفائت والفائت هو الحجة لا غير فمثلها الحجة لا غير وروينا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال من كسر أو عرج حل وعليه الحج من قابل ولم يذكر العمرة ولو كانت واجبة لذكرها ولنا الاثر والنظر أما الاثر فما روى عن ابن مسعود وابن عمر رضى الله عنهما أنهما قالا في المحصر بحجة يلزمه حجة وعمرة وأما النظر فلان الحج قد وجب عليه بالشروع ولم يمض فيه بل فاته في عامه ذلك وفائت الحج يتحلل بأفعال العمرة فان قيل فائت الحج يتحلل بالطواف لا بالدم والمحصر قد حل بالدم وقام الدم مقام الطواف من الذى يفوته الحج فكيف يلزمه طواف آخر فالجواب أن الدم الذى حل به المحصر ما وجب بدلا عن الطواف ليقال انه قام مقام الطواف فلا يجب عليه طواف آخر وانما وجب لتعجيل الاحلال لان المحصر لو لم يبعث هديا لبقى على احرامه مدة مديدة وفيه حرج وضرر فجعل له أن يتعجل الخروج من احرامه ويؤخر الطواف الذى لزمه بدم يهريقه فحل بالدم ولم يبطل الطواف واذا لم يبطل الدم عنه الطواف ولم يجعل بدلا عنه فعليه أن يأتى به باحرام جديد فيكون ذلك عمرة والدليل على أن دم الاحصار ما وجب بدلا عن الطواف الذى يتحلل به فائت الحج ان فائت الحج لو أراد أن يفسخ الطواف الذى لزمه بدم يريقه بدلا عنه ليس له ذلك بالاجماع فثبت أن دم الاحصار لتعجيل الاحلال به لا بدلا عن الطواف فاندفع الاشكال بحمد الله تعالى ومنه وأما حديث ابن عباس رضى الله عنهما ان ثبت فهو تمسك بالمسكوت لان قوله حجة بحجة وعمرة بعمرة يقتضى وجوب الحجة بالحجة والعمرة بالعمرة وهذا لا ينفى وجوب العمرة والحجة بالحجة ولا يقتضى أيضا فكان مسكوتا عنه فيقف على قيام الدليل وقد قام دليل الوجوب وهو ما ذكرنا وهو كقوله تعالى الحر بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى أنه لا ينفى قتل الحر بالعبد والانثى بالذكر بالاجماع كذا هذا ويحمل على فائت الحج وهو الذى لم يدرك الوقوف بعرفة بدليل أنه يتحلل بافعال العمرة وعليه قضاء الحج من قابل ولا عمرة عليه وان كان احرامه بالعمرة لا غير قضاها لوجوبها بالشروع في أى وقت شاء لانه ليس لها وقت

معين وان كان أحرم بالعمرة والحجة ان كان قارنا فعليه قضاء حجة وعمرتين أما قضاء حجة وعمرة فلوجوبهما بالشروع وأما عمرة أخرى فلفوات الحج فى عامه ذلك وهذا على أصلنا فاما على أصل الشافعى فليس عليه الا حجة بناء على أصله أن القارن محرم باحرام واحد ويدخل احرام العمرة فى الحجة فكان حكمه حكم المفرد بالحج والمفرد بالحج اذا أحصر لا يجب عليه الا قضاء حجة عنده فكذا القارن والله أعلم وأما حكم زوال الاحصار فالاحصار اذا زال لا يخلو من أحد وجهين اما ان زال قبل بعث الهدى أو بعد ما بعث فان زال قبل أن يبعث الهدى مضى على موجب احرامه وان كان قد بعث الهدى ثم زال الاحصار فهذا لا يخلو من أربعة أوجه اما ان كان يقدر على ادراك الهدى والحج أو لا يقدر على ادراكهما جميعا أو يقدر على ادراك الهدى دون الحج أو يقدر على ادراك الحج دون الهدى فان كان يقدر على ادراك الهدى والحج لم يجز له التحلل ويجب عليه المضى فان اباحة التحلل لعذر الاحصار والعذر قد زال وان كان لا يقدر على ادراك واحد منهما لم يلزمه المضى وجاز له التحلل لانه لا فائدة فى المضى فتقرر الاحصار فيتقرر حكمه وان كان يقدر على ادراك الهدى ولا يقدر على ادراك الحج لا يلزمه المضى أيضا لعدم الفائدة فى ادراك الهدى دون ادراك الحج اذ الذهاب لاجل ادراك الحج فاذا كان لا يدرك الحج فلا فائدة فى الذهاب فكانت قدرته على ادراك الهدى والعدم بمنزلة واحدة وان كان يقدر على ادراك الحج ولا يقدر على ادراك الهدى قيل ان هذا الوجه الرابع انما يتصور على مذهب أبى حنيفة لان دم الاحصار عنده لا يتوقت بايام النحر بل يجوز قبلها فيتصور ادراك الحج دون ادراك الهدى فاما على مذهب أبى يوسف ومحمد فلا يتصور هذا الوجه الا فى المحصر عن العمرة لان دم الاحصار عندهما مؤقت بايام النحر فاذا أدرك الحج فقد أدرك الهدى ضرورة وانما يتصور عندهما فى المحصر عن العمرة لان الاحصار عنها لا يتوقت بايام النحر بلا خلاف واذا عرف هذا فقياس مذهب أبى حنيفة فى هذا الوجه أنه يلزمه المضى ولا يجوز له التحلل لانه اذا قدر على ادراك الحج لم يعجز عن المضى فى الحج فلم يوجد عذر الاحصار فلا يجوز له التحلل ويلزمه المضى وفى الاستحسان لا يلزمه المضى ويجوز له التحلل الا أنه اذا كان لا يقدر على ادراك الهدى صار كان الاحصار زال عنه بالذبح فيحل بالذبح عنه ولان الهدى قد مضى فى سبيله بدليل انه لا يجب الضمان بالذبح على من بعث على يده بدنة فصار كانه قدر على الذهاب بعد ما ذبح عنه والله أعلم

﴿فصل﴾ وأما بيان ما يحظره الاحرام وما لا يحظره وبيان ما يجب بفعل المحظور فجملة الكلام فيه أن محظورات الاحرام فى الاصل نوعان نوع لا يوجب فساد الحج ونوع يوجب فساده أما الذى لا يوجب فساد الحج فانواع بعضها يرجع الى اللباس وبعضها يرجع الى الطيب وما يجرى مجراه من ازالة الشعث وقضاء التفث وبعضها يرجع الى توابع الجماع وبعضها يرجع الى الصيد أما الاول فالمحرم لا يلبس المخيط جملة ولا قميصا ولا قباء ولا جبة ولا سراويل ولا عمامة ولا قلنسوة ولا يلبس خفين الا أن لا يجد نعلين فلا بأس أن يقطعهما أسفل الكعبين فيلبسهما والاصل فيه ما روى عن عبد الله بن عمر أن رجلا سأل النبى صلى الله عليه وسلم وقال ما يلبس المحرم من الثياب فقال لا يلبس القميص ولا العمائم ولا السراويلات ولا البرانس ولا الخفاف الا أحد لا يجد النعلين فليلبس الخفين وليقطعهما أسفل من الكعبين ولا يلبس من الثياب شيأ مسه الزعفران ولا الورس ولا تنتقب المرأة ولا تلبس القفازين فان قيل فى هذا الحديث ضرب اشكال لان فيه أن النبى صلى الله عليه وسلم سئل عما يلبس المحرم فقال لا يلبس كذا وكذا من المخيط فسئل عن شئ فعدل عن محل السؤال وأجاب عن شئ آخر لم يسئل عنه وهذا محيد عن الجواب أو يوجب أن يكون اثبات الحكم فى مذكور دليلا على أن الحكم فى غيره بخلافه وهذا خلاف المذهب فالجواب عنه من وجوه أحدها أنه يحتمل أن يكون السؤال عما لا يلبسه المحرم وأضمر لا فى محل السؤال لان لا تارة تزاد فى الكلام وتارة تحذف عنه قال الله تعالى يبين الله لكم أن تضلوا أى لا تضلوا فكان معنى الكلام أنه سئل عما لا يلبسه المحرم فقال لا يلبس المحرم كذا وكذا فكان الجواب مطابقا للسؤال والثانى يحتمل أن النبى صلى

الله عليه وسلم علم غرض السائل ومراده انه طلب منه بيان ما لا يلبسه المحرم بعد احرامه اما بقرينة حاله أو بدليل آخر او بالوحى فأجاب عما فى ضميره من غرضه ومقصوده ونظيره قوله تعالى خبرا عن ابراهيم عليه الصلاة والسلام رب اجعل هذا بلدا آمنا وارزق أهله من الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر فاجابه الله عزوجل بقوله ومن كفر فأمتعه قليلا ثم أضطره سأل ابراهيم عليه الصلاة والسلام ربه عزوجل أن يرزق من آمن من أهل مكة من الثمرات فاجابه تعالى أنه يرزق الكافر أيضا لما علم أن مراد ابراهيم عليه الصلاة والسلام من سؤاله أن يرزق ذلك المؤمن منهم دون الكافر فأجابه الله تعالى عما كان فى ضميره كذا هذا والثالث أنه لما خص المخيط أنه لا يلبسه المحرم بعد تقدم السؤال عما يلبسه دل أن الحكم فى غير المخيط بخلافه والتنصيص على حكم فى مذكور انما لا يدل على تخصيص ذلك الحكم به بشرائط ثلاثة أحدها ان لا يكون فيه حيد عن الجواب ممن لا يجوز عليه الحيد فاما اذا كان فانه يدل عليه صيانة لمنصب النبى صلى الله عليه وسلم عن الحيد عن الجواب عن السؤال والثانى من المحتمل أن يكون حكم غير المذكور خلاف حكم المذكور وههنا لا يحتمل لانه يقتضى أن لا يلبس المحرم أصلا وفيه تعريضه للهلاك بالحر أو البرد والعقل يمنع من ذلك فكان المنع من أحد النوعين فى مثله اطلاقا للنوع الآخر ونظيره قوله تعالى الله الذى جعل لكم الليل لتسكنوا فيه أن جعل الليل للسكون يدل على جعل النهار للكسب وطلب المعاش اذ لا بد من القوت للبقاء وكان جعل الليل للسكون تعيينا للنهار لطلب المعاش والثالث أن يكون ذلك فى غير الامر والنهى فاما فى الامر والنهى فيدل عليه لما قد صح من مذهب أصحابنا أن الامر بالشئ نهى عن ضده والنهى عن الشئ أمر بضده والتنصيص ههنا فى محل النهى فكان ذلك دليلا على أن الحكم فى غير المخيط بخلافه والله عزوجل الموفق ولان لبس المخيط من باب الارتفاق بمرافق المقيمين والترفه فى اللبس وحال المحرم ينافيه ولان الحاج فى حال احرامه يريد أن يتوسل بسوء حاله الى مولاه يستعطف نظره ومرحمته بمنزلة العبد المسخوط عليه فى الشاهد أنه يتعرض بسوء حاله لعطف سيده ولهذا قال النبى صلى الله عليه وسلم المحرم الاشعث الاغبر وانما يمنع المحرم من لبس المخيط اذا لبسه على الوجه المعتاد فاما اذا لبسه لا على الوجه المعتاد فلا يمنع منه بان اتشح بالقميص أو اتزر بالسراويل لان معنى الارتفاق بمرافق المقيمين والترفه فى اللبس لا يحصل به ولان لبس القميص والسراويل على هذا الوجه فى معنى الارتداء والاتزار لانه يحتاج فى حفظه الى تكلف كما يحتاج الى التكلف فى حفظ الرداء والازار وذا غير ممنوع عنه ولو أدخل منكبيه فى القباء ولم يدخل يديه فى كميه جاز له ذلك فى قول أصحابنا الثلاثة وقال زفر لا يجوز وجه قوله ان هذا لبس المخيط اذ اللبس هو التغطية وفيه تغطية أعضاء كثيرة بالمخيط من المنكبين والظهر وغيرها فيمنع من ذلك كادخال اليدين فى الكمين ولنا أن الممنوع عنه هو اللبس المعتاد وذلك فى القباء الالقاء على المنكبين مع ادخال اليدين فى الكمين ولان الارتفاق بمرافق المقيمين والترفه فى اللبس لا يحصل الا به ولم يوجد فلا يمنع منه ولان القاء القباء على المنكبين دون ادخال اليدين فى الكمين يشبه الارتداء والاتزار لانه يحتاج الى حفظه عليه لئلا يسقط الى تكلف كما يحتاج الى ذلك فى الرداء والازار وهو لم يمنع من ذلك كذا هذا بخلاف ما اذا أدخل يديه فى كميه لان ذلك لبس معتاد يحصل به الارتفاق به والترفه فى اللبس ويقع به الامن عن السقوط ولو القاه على منكبيه وزره لا يجوز لانه اذا زره فقد ترفه فى لبس المخيط الا ترى انه لا يحتاج فى حفظه الى تكلف ولو لم يجد رداء وله قميص فلا بأس بان يشق قميصه ويرتدى به لانه لما شقه صار بمنزلة الرداء وكذا اذا لم يجد ازارا وله سراويل فلا بأس ان يفتق سراويله خلا موضع التكة ويأتزر به لانه لما فتقه صار بمنزلة الازار وكذا اذا لم يجد نعلين وله خفان فلا بأس ان يقطعهما اسفل الكعبين فيلبسهما لحديث ابن عمر رضى الله عنه ورخص بعض مشايخنا المتأخرون لبس الصندلة قياسا على الخف المقطوع لانه فى معناه وكذا لبس الميثم لما قلنا ولا يلبس الجوربين لانهما فى معنى الخفين ولا يغطى رأسه بالعمامة ولا غيرها مما يقصد به التغطية لان المحرم ممنوع عن تغطية رأسه بما يقصد به التغطية والاصل فيه ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال فى

المحرم الذي وقصت به ناقته في أخافيق جرذان فمات لا تخمروا رأسه ولا تقربوه طيبا فانه يبعث يوم القيامة ملبيا ولو حمل على رأسه شيأ فان كان مما يقصد به التغطية من لباس الناس لا يجوز له ذلك لانه كاللبس وان كان مما لا يقصد به التغطية كاجانة أو عدل بر وضعه على رأسه فلا بأس بذلك لانه لا يعد ذلك لبسا ولا تغطية وكذا لا يغطي الرجل وجهه عندنا وقال الشافعي يجوز له تغطية الوجه وأما المرأة فلا تغطي وجهها وكذا لا بأس أن تسدل على وجهها بثوب وتجافيه عن وجهها احتج الشافعي بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال احرام الرجل في رأسه واحرام المرأة في وجهها جعل احرام كل واحد منهما في محل خاص ولا خصوص مع الشركة ولهذا اختص الوجه في المرأة بان احرامها فيه لم يكن في رأسها فكذا في الرجل ولان مبنى أحوال المحرم على خلاف العادة وذلك فيما قلنا لان العادة هو الكشف في الرجال فكان الستر على خلاف العادة بخلاف النساء فان العادة فيهن الستر فكان الكشف خلاف العادة ولنا ماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال احرام الرجل في رأسه ووجهه ولا حجة له فيما روى لان فيه أن احرام الرجل في رأسه وهذا لا ينفي أن يكون في وجهه ولا يوجب أيضا فكان مسكوتا عنه فيقف على قيام الدليل وقد قام الدليل وهو ماروينا وهكذا نقول في المرأة انا انما عرفنا ان احرامها ليس في رأسها لا بقوله واحرام المرأة في وجهها بل بدليل آخر نذكره ان شاء الله تعالى ولا يلبس ثوبا اصبغ بورس أو زعفران وان لم يكن مخيطا لخبر ابن عمر رضي الله عنه ولان الورس والزعفران طيب والمحرم ممنوع من استعمال الطيب في بدنه ولا يلبس المعصفر وهو المصبوغ بالعصفر عندنا وقال الشافعي يجوز واحتج بما روى ان عائشة رضي الله عنها لبست الثياب المعصفرة وهي محرمة وروى أن عثمان رضي الله عنه أنكر على عبد الله بن جعفر لبس المعصفر في الاحرام فقال على رضي الله عنه ما أرى أن أحدا يعلمنا السنة ولنا ماروى أن عمر رضي الله عنه انكر على طلحة لبس المعصفر في الاحرام فقال طلحة رضي الله عنه انما هو ممشق بمغرة فقال عمر رضي الله عنه انكم أئمة يقتدى بكم فدل انكار عمر واعتذار طلحة رضي الله عنهما على أن المحرم ممنوع من ذلك وفيه اشارة الى أن الممشق مكروه أيضا لانه قال انكم أئمة يقتدى بكم أى من شاهد ذلك ربما ظن أنه مصبوغ بغير المغرة فيعتقد الجواز فكان سببا للوقوع في الحرام عسى فيكره ولان المعصفر طيب لان له رائحة طيبة فكان كالورس والزعفران وأما حديث عائشة رضي الله عنها فقد روى عنها انها كرهت المعصفر في الاحرام أو يحمل على المصبوغ بمثل العصفر كالمغرة ونحوها وهو الجواب عن قول على عمر رضي الله عنه على أن قوله معارض بقول عثمان رضي الله عنه وهو انكاره فسقط الاحتجاج به للتعارض هذا اذا لم يكن مغسولا فاما اذا كان قد غسل حتى صار لا ينفض فلا بأس به لماروى عن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا بأس أن يحرم الرجل في ثوب مصبوغ بورس أو زعفران قد غسل وليس له نفض ولا ردع وقوله صلى الله عليه وسلم لا ينفض له تفسيران منقولان عن محمد روى عنه لا يتناثر صبغه وروى لا يفوح ريحه والتعويل على زوال الرائحة حتى لو كان لا يتناثر صبغه ولكن يفوح ريحه يمنع منه لان ذلك دليل بقاء الطيب اذ الطيب ماله رائحة طيبة وكذا ماصبغ بلون الهروى لانه صبغ خفيف فيه أدنى صفرة لا توجد منه رائحة وقال أبو يوسف في الاملاء لا ينبغي للمحرم أن يتوسد ثوبا مصبوغا بالزعفران ولا الورس ولا ينام عليه لانه يصير مستعملا للطيب فكان كاللبس ولا بأس بلبس الخز والصوف والقصب والبرد وان كان ملونا كالعدنى وغيره لانه ليس فيه أكثر من الزينة والمحرم غير ممنوع من ذلك ولا بأس أن يلبس الطيلسان لان الطيلسان ليس بمخيط ولا يزره كذا روى عن ابن عمر رضي الله عنه وعن ابن عباس رضي الله عنه أنه لا بأس به والصحيح قول ابن عمر لان الزرة مخيط في نفسها فاذا زره فقد اشتمل المخيط عليه فيمنع منه ولانه اذا زره لا يحتاج في حفظه الى تكلف فاشبه لبس المخيط بخلاف الرداء والازار ويكره أن يخلل الازار بالخلال وان يعقد الازار لماروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى محرما قد عقد ثوبه بحبل فقال له انزع الحبل ويلك وروى عن ابن عمر رضي الله عنه أنه كره أن

يعقد المحرم الثوب عليه ولانه يشبه المخيط فى عدم الحاجة فى حفظه الى تكلف ولو فعل لاشئ عليه لانه ليس
بمخيط ولا بأس أن يتحزم بعمامة يشتمل بها ولا يعقدها لان اشتمال العمامة عليه اشتمال غير المخيط فاشبه
الاتشاح بقميص فان عقدها كره له ذلك لانه يشبه المخيط كعقد الازار ولا بأس بالهميان والمنطقة للمحرم سواء كان
فى الهميان نفقته أو نفقة غيره وسواء كان شد المنطقة بالابزيم أو بالسيور وعن أبى يوسف فى المنطقة ان شده
بالابزيم يكره وان شده بالسيور لا يكره وقال مالك فى الهميان ان كان فيه نفقته لا يكره وان كان فيه نفقة غيره
يكره وجه قوله أن شد الهميان لمكان الضرورة وهى استيثاق النفقة ولا ضرورة فى نفقة غيره وجه رواية أبى
يوسف أن الابزيم مخيط فاشتد به يكون كزر الازار بخلاف السير ولنا ماروى عن عائشة رضى الله عنها انها
سئلت عن الهميان فقالت أوثق عليك نفقتك أطلقت القضية ولم تستفسر وعن ابن عباس رضى الله عنهما قال
رخص رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الهميان يشده المحرم فى وسطه اذا كانت فيه نفقته وعليه جماعة من التابعين
وروى عن سعيد بن المسيب رضى الله عنه أنه لا بأس بالهميان وهو قول سعيد بن جبير وعطاء وطاوس رضى الله
تعالى عنهم ولان اشتمال الهميان والمنطقة عليه كاشتمال الازار فلا يمنع عنه ولا بأس أن يستظل المحرم
بالفسطاط عند عامة العلماء وقال مالك يكره واحتج بما روى عن ابن عمر رضى الله عنه انه كره ذلك ولنا ماروى عن
عمر رضى الله عنه انه كان يلقى على شجرة ثوبا أو نطعا فيستظل به وروى انه ضرب لعثمان رضى الله عنه فسطاط
بمنى فكان يستظل به ولأن الاستظلال بما لا يماسه بمنزلة الاستظلال بالسقف وذا غير ممنوع عنه كذا هذا فان
دخل تحت ستر الكعبة حتى غطاه فان كان الستر يصيب وجهه ورأسه يكره له ذلك لأنه يشبه ستر وجهه ورأسه
بثوب وان كان متجافيا فلا يكره لأنه بمنزلة الدخول تحت ظلة ولا بأس أن تغطى المرأة سائر جسدها وهى محرمة
بما شاءت من الثياب المخيطة وغيرها وان تلبس الخفين غير أنها لا تغطى وجهها أما ستر سائر بدنها فلان بدنها عورة
وستر العورة بما ليس بمخيط متعذر فدعت الضرورة الى لبس المخيط وأما كشف وجهها فلما روينا عن النبى
صلى الله عليه وسلم انه قال احرام المرأة فى وجهها وعن عائشة رضى الله عنها أنها قالت كان الركبان يمرون بنا ونحن
محرمات مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا حاذونا اسدلت احدانا جلبابها من رأسها على وجهها فاذا جاوزونا
رفعنا فدل الحديث على انه ليس للمرأة أن تغطى وجهها وانها لو اسدلت على وجهها شيأ وجافته عنه لا بأس بذلك
ولانها اذا جافته عن وجهها صار كما لو جلست فى قبة أو استترت بفسطاط ولا بأس لها ان تلبس الحرير والذهب
وتتحلى بأى حلية شاءت عند عامة العلماء وعن عطاء انه كره ذلك والصحيح قول العامة لما روى أن ابن عمر رضى الله
عنه كان يلبس نساءه الذهب والحرير فى الاحرام ولان لبس هذه الاشياء من باب التزين والمحرم غير ممنوع من
الزينة ولا يلبس ثوبا مصبوغا لان المانع مافيه من الصبغ من الطيب لا من الزينة والمرأة تساوى الرجل فى
الطيب وأما لبس القفازين فلا يكره عندنا وهو قول على وعائشة رضى الله عنهما وقال الشافعى لا يجوز واحتج
بحديث ابن عمر رضى الله عنه فانه ذكر فى آخره ولا تنتقب المرأة ولا تلبس القفازين ولان العادة فى بدنها الستر فيجب
مخالفتها بالكشف كوجهها ولنا ماروى ان سعد بن أبى وقاص رضى الله عنه كان يلبس بناته وهن محرمات القفازين
ولان لبس القفازين ليس الا تغطية يديها بالمخيط وانها غير ممنوعة عن ذلك فان لها ان تغطيهما بقميصها وان كان
مخيطا فكذا بمخيط آخر بخلاف وجهها وقوله ولا تلبس القفازين نهى ندب حملناه عليه جمعا بين الدلائل بقدر
الامكان وأما بيان مايجب بفعل هذا المحظور وهو لبس المخيط فالواجب به يختلف فى بعض المواضع يجب الدم عينا
وفى بعضها تجب الصدقة عينا وفى بعضها يجب أحد الاشياء الثلاثة غير عين الصيام أو الصدقة أو الدم وجهات
التعيين الى من عليه كما فى كفارة اليمين والاصل ان الارتفاق الكامل باللبس يوجب فداء كاملا فيتعين فيه الدم لا يجوز
غيره ان فعله من غير عذر وان فعله لعذر فعليه أحد الاشياء الثلاثة والارتفاق القاصر يوجب فداء قاصرا وهو
الصدقة اثباتا للحكم على قدر العلة وبيان هذه الجملة اذا لبس المخيط من قميص أو جبة أو سراويل أو عمامة أو قلنسوة

او

أو خفين أو جوربين من غير عذر وضرورة يوما كاملا فعليه الدم لا يجوز غيره لان لبس أحد هذه الأشياء يوما كاملا ارتفاق كامل فيوجب كفارة كاملة وهي الدم لا يجوز غيره لأنه فعله من غير ضرورة وان لبس أقل من يوم لا دم عليه وعليه الصدقة وكان أبو حنيفة يقول أولا ان لبس أكثر اليوم فعليه دم وكذا روى عن أبي يوسف ثم رجع وقال لا دم عليه حتى يلبس يوما كاملا وروى عن محمد انه اذا لبس أقل من يوم يحكم عليه بمقدار ما لبس من قيمة الشاة ان لبس نصف يوم فعليه قيمة نصف شاة على هذا القياس وهكذا روى عنه في الحلق وقال الشافعي يجب عليه الدم وان لبس ساعة واحدة وجه قوله ان اللبس ولو ساعة ارتفاق كامل لوجود اشتمال المخيط على بدنه فيلزمه جزاء كامل وجه رواية محمد اعتبار البعض بالكل وجه قول أبي حنيفة الاول بان الارتفاق باللبس في أكثر اليوم بمنزلة الارتفاق في كله لانه ارتفاق كامل فان الانسان قد يلبس أكثر اليوم ثم يعود الى منزله قبل دخول الليل وجه قوله الآخر ان اللبس أقل من يوم ارتفاق ناقص لان المقصود منه دفع الحر والبرد وذلك باللبس في كل اليوم ولهذا اتخذ الناس في العادة للنهار لباسا ولليل لباسا ولا ينزعون لباس النهار الا في الليل فكان اللبس في بعض اليوم ارتفاقا قاصرا فيوجب كفارة قاصرة وهي الصدقة كقص ظفر واحد ومقدار الصدقة نصف صاع من بر كذا روى ابن سماعة عن أبي يوسف انه يطعم مسكينا نصف صاع من بر وكل صدقة تجب بفعل ما يحظره الاحرام فهي مقدرة بنصف صاع الا ما يجب بقتل القملة والجرادة وروى ابن سماعة عن محمد ان من لبس ثوبا يوما الا ساعة فعليه من الدم بمقدار ما لبس أي من قيمة الدم لما قلنا والصحيح قول أبي يوسف لان الصدقة المقدرة للمسكين في الشرع لا تنقص عن نصف صاع كصدقة الفطر وكفارة اليمين والفطر والظهار وكذا لو أدخل منكبيه في القباء ولم يدخل يديه في كميه لكنه زره عليه أو زر عليه طيلسانا يوما كاملا فعليه دم لوجود الارتفاق الكامل بلبس المخيط اذ المزرر مخيط وكذا لو غطى ربع رأسه يوما فصاعدا فعليه دم وان كان أقل من الربع فعليه صدقة كذا ذكر في الأصل وذكر ابن سماعة في نوادره عن محمد انه لا دم عليه حتى يغطي الاكثر من رأسه ولا أقول حتى يغطي رأسه كله وجه رواية ابن سماعة عن محمد ان تغطية الاقل ليس بارتفاق كامل فلا يجب به جزاء كامل وجه رواية الأصل ان ربع الرأس له حكم الكل في هذا الباب كحلق ربع الرأس وعلى هذا اذا غطت المرأة ربع وجهها وكذا لو غطى الرجل ربع وجهه عندنا وعند الشافعي لا شئ عليه لانه غير ممنوع عن ذلك عنده والمسئلة قد تقدمت ولو عصب على رأسه أو وجهه يوما أو أكثر فلا شئ عليه لانه لم يوجد ارتفاق كامل وعليه صدقة لانه ممنوع عن التغطية ولو عصب شيأ من جسده لعلة أو غير علة لا شئ عليه لانه غير ممنوع عن تغطية بدنه بغير المخيط ويكره ان يفعل ذلك بغير عذر لان الشد عليه يشبه لبس المخيط هذا اذا لبس المخيط يوما كاملا حالة الاختيار فاما اذا لبسه لعذر وضرورة فعليه أي الكفارات شاء الصيام أو الصدقة أو الدم والاصل فيه قوله تعالى في كفارة الحلق من مرض أو أذى في الرأس فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك وروينا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لكعب بن عجرة أيؤذيك هوام رأسك قال نعم فقال احلق واذبح شاة أو صم ثلاثة أيام أو أطعم ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع من بر والنص وان ورد بالتخيير في الحلق لكنه معلول بالتيسير والتسهيل للضرورة والعذر وقد وجد ههنا والنص الوارد هنالك يكون واردا ههنا دلالة وقيل ان عند الشافعي يتخير بين أحد الاشياء الثلاثة في حالة الاختيار أيضا وانه غير سديد لان التخيير في حال الضرورة للتيسير والتخفيف والجاني لا يستحق التخفيف ويجوز في الطعام التمليك والتمكين وهو طعام الاباحة في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد لا يجوز فيه الا التمليك ونذكر المسئلة في كتاب الكفارات ان شاء الله تعالى ويجوز في الصيام التتابع والتفرق لاطلاق اسم الصوم في النص ولا يجوز الذبح الا في الحرم كذبح المتعة الا اذا ذبح في غير الحرم وتصدق بلحمه على ستة مساكين على كل واحد منهم قدر قيمة نصف صاع من حنطة فيجوز على طريق البدل عن الطعام ويجوز الصوم في الأماكن كلها بالاجماع وكذا الصدقة عندنا وعند الشافعي لا تجزيه

الا بمكة نظر الاهل مكة لانهم ينتفعون به ولهذا لم يجز الدم الا بمكة ولنا ان نص الصدقة مطلق عن المكان فيجري على اطلاقه والقياس على الدم بمعنى الانتفاع فاسد لما ذكرنا في الاحصار وانما عرف اختصاص جواز الذبح بمكة بالنص وهو قوله تعالى حتى يبلغ الهدي محله ولم يوجد مثله في الصدقة وقد ذكرنا ان المحرم اذا لم يجد الازار وأمكنه فتق السراويل والتستر به فتقه فان لبسه يوما ولم يفتقه فعليه دم في قول أصحابنا وقال الشافعي يلبسه ولا شيء عليه وجه قوله ان الكفارة انما تجب بلبس محظور ولبس السراويل في هذه الحالة ليس بمحظور لانه لا يمكنه لبس غير المخيط الا بالفتق وفي الفتق تنقيص ماله ولنا ان حظر لبس المخيط ثبت بعقد الاحرام ويمكنه التستر بغير المخيط في هذه الحالة بالفتق فيجب عليه الفتق والستر بالمفتوق أولى فاذا لم يفعل فقد ارتكب محظور احرامه يوما كاملا فيلزمه الدم وقوله في الفتق تنقيص ماله مسلم لكن لاقامة حق الله تعالى وانه جائز كالزكاة وقطع الخفين أسفل من الكعبين اذا لم يجد النعلين ويستوي في وجوب الكفارة بلبس المخيط العمد والسهو والطوع والكره عندنا وقال الشافعي لا شيء على الناسي والمكره ويستوي أيضا ما اذا لبس بنفسه أو ألبسه غيره وهو لا يعلم به عندنا خلافا له وجه قوله ان الكفارة انما تجب بارتكاب محظور الاحرام لكونه جناية ولا حظر مع النسيان والاكراه فلا يوصف فعله بالجناية فلا تجب الكفارة ولهذا جعل النسيان عذرا في باب الصوم بالاجماع والاكراه عندي ولنا ان الكفارة انما تجب في حال الذكر والطوع لوجود ارتفاق كامل وهذا يوجد في حال الكره والسهو وقوله فعل الناسي والمكره لا يوصف بالحظر ممنوع بل الحظر قائم حالة النسيان والاكراه وفعل الناسي والمكره موصوف بكونه جناية وانما أثر النسيان والاكراه في ارتفاع المؤاخذة في الآخرة لان فعل الناسي والمكره جائز المؤاخذة عليه عقلا عندنا وانما رفعت المؤاخذة شرعا ببركة دعاء النبي صلى الله عليه وسلم بقوله ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو أخطأنا وقوله رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه والاعتبار بالصوم غير سديد لان في الاحرام أحوالا مذكرة يندر النسيان معها غاية الندرة فكان ملحقا بالعدم ولا مذكر للصوم فجعل عذرا دفعا للحرج ولهذا لم يجعل عذرا في باب الصلاة لان أحوال الصلاة مذكرة كذا هذا ولو جمع المحرم اللباس كله القميص والعمامة والخفين لزمه دم واحد لانه لبس واحد وقع على جهة واحدة فيكفيه كفارة واحدة كالايلاجات في الجماع ولو اضطر المحرم الى لبس ثوب فلبس ثوبين فان لبسهما على موضع الضرورة فعليه كفارة واحدة وهي كفارة الضرورة بان اضطر الى قميص واحد فلبس قميصين أو قميصا وجبة أو اضطر الى القلنسوة فلبس قلنسوة وعمامة لان اللبس حصل على وجه واحد فيوجب كفارة واحدة كما اذا اضطر الى لبس قميص فلبس جبة وان لبسهما على موضعين مختلفين موضع الضرورة وغير موضع الضرورة كما اذا اضطر الى لبس العمامة أو القلنسوة فلبسهما مع القميص أو غير ذلك فعليه كفارتان كفارة الضرورة للبسه ما يحتاج اليه وكفارة الاختيار للبسه ما لا يحتاج اليه ولو لبس ثوبا للضرورة ثم زالت الضرورة فدام على ذلك يوما أو يومين فما دام في شك من زوال الضرورة لا يجب عليه الا كفارة واحدة كفارة الضرورة وان تيقن بان الضرورة قد زالت فعليه كفارتان كفارة ضرورة وكفارة اختيار لان الضرورة كانت ثابتة بيقين فلا يحكم بزوالها بالشك على الاصل المعهود ان الثابت يقينا لا يزال بالشك واذا كان كذلك فاللبس الثاني وقع على الوجه الذي وقع عليه الاول فكان لبسا واحدا فيوجب كفارة واحدة واذا استيقن بزوال الضرورة فاللبس الثاني حصل على غير الوجه الذي حصل عليه الاول فيوجب عليه كفارة أخرى ونظير هذا ما اذا كان به قرح أو جرح اضطر الى مداواته بالطيب انه ما دام باقيا فعليه كفارة واحدة وان كان تكرر عليه الدواء لان الضرورة باقية فوقع الكل على وجه واحد ولو برأ ذلك القرح أو الجرح وحدث قرح آخر أو جراحة أخرى فداواها بالطيب يلزمه كفارة أخرى لان الضرورة قد زالت فوقع الثاني على غير الوجه الاول وكذا المحرم اذا مرض أو أصابته الحمى وهو يحتاج الى لبس الثوب في وقت ويستغني عنه في وقت الحمى فعليه كفارة واحدة ما لم تزل عنه تلك العلة لحصول اللبس على جهة واحدة ولو زالت عنه تلك

الحمى واصابته حمى أخرى عرف ذلك أوزال عنه ذلك المرض وجاءه مرض آخر فعليه كفارتان سواء كفر للاول أولم يكفر فى قول أبى حنيفة وأبى يوسف وعند محمد عليه كفارة واحدة مالم يكفر للاول فان كفر للاول فعليه كفارة أخرى وسنذكر المسئلة ان شاء الله فى بيان المحظور الذى يفسد الحج وهو الجماع بان جامع فى مجلسين مختلفين ولو جرح له قرح أو أصابه جرح وهو يداويه بالطيب فخرجت قرحة أخرى أو أصابه جرح آخر والاول على حاله لم يبرأ فداوى الثانى فعليه كفارة واحدة لان الاول لم يبرأ فالضرورة باقية فالمداواة الثانية حصلت على الجهة التى حصلت عليها الاولى فيكفيه كفارة واحدة ولو حصره عدو فاحتاج الى لبس الثياب فلبس ثم ذهب فنزع ثم عاد فعاد أو كان العدو لم يبرح مكانه فكان يلبس السلاح فيقاتل بالنهار وينزع بالليل فعليه كفارة واحدة مالم يذهب هذا العدو ويجىء عدو آخر لان العذر واحد والعذر الواحد لا يتعلق باللبس له الا كفارة واحدة والاصل فى جنس هذه المسائل انه ينظر الى اتحاد الجهة واختلافها لا الى صورة اللبس فان لبس المخيط أياما فان لم ينزع ليلا ولا نهارا يكفيه دم واحد بلا خلاف لان اللبس على وجه واحد وكذلك اذا كان يلبسه بالنهار وينزعه بالليل للنوم من غير ان يعزم على تركه لا يلزمه الا دم واحد بالاجماع لانه اذا لم يعزم على الترك كان اللبس على وجه واحد فان لبس يوما كاملا فأراق دما ثم دام على لبسه يوما كاملا فعليه دم آخر بلا خلاف لان الدوام على اللبس بمنزلة لبس مبتدا بدليل انه لو أحرم وهو مشتمل على المخيط فدام عليه بعد الاحرام يوما كاملا يلزمه دم ولو لبسه يوما كاملا ثم نزعه وعزم على تركه ثم لبس بعد ذلك فان كان كفر للاول فعليه كفارة أخرى بالاجماع لانه لما كفر للاول فقد التحق اللبس الاول بالعدم فيعتبر الثانى لبسا آخر مبتدأ وان لم يكفر للاول فعليه كفارتان فى قول أبى حنيفة وأبى يوسف وفى قول محمد عليه كفارة واحدة وجه قول محمد انه مالم يكفر للاول كان اللبس على حاله فاذا وجد الثانى فلا يتعلق به الا كفارة واحدة واذا كفر للاول بطل الاول فيعتبر الثانى لبسا ثانيا فيوجب كفارة أخرى كما اذا جامع فى يومين من شهر رمضان ولهما انه لما نزع على عزم الترك فقد انقطع حكم اللبس الاول فيعتبر الثانى لبسا مبتدأ فيتعلق به كفارة أخرى والاصل عندهما أن النزع على عزم الترك يوجب اختلاف اللبستين فى الحكم تخللهما التكفير أولا وعنده لا يختلف الا اذا تخللهما التكفير ولو لبس ثوبا مصبوغا بالورس أو الزعفران فعليه دم لان الورس والزعفران لهما رائحة طيبة فقد استعمل الطيب فى بدنه فيلزمه الدم وكذا اذا لبس المعصفر عندنا لانه محظور الاحرام عندنا اذ المعصفر طيب لان له رائحة طيبة وعلى القارن فى جميع ما يوجب الكفارة مثلا ما على المفرد من الدم والصدقة عندنا لانه محرم باحرامين فادخل النقص فى كل واحد منهما فيلزمه كفارتان والله أعلم بالصواب

﴿فصل﴾ وأما الذى يرجع الى الطيب وما يجرى مجراه من ازالة الشعث وقضاء التفث اما الطيب فنقول لا يتطيب المحرم لقول النبى صلى الله عليه وسلم المحرم الاشعث الاغبر والطيب ينافى الشعث وروى أن رجلا جاء الى النبى صلى الله عليه وسلم وعليه مقطعان مضمخان بالخلوق فقال ما أصنع فى حجتى يارسول الله فسكت النبى صلى الله عليه وسلم حتى أوحى الله اليه فلما سرى عنه قال صلى الله عليه وسلم أين السائل فقال الرجل أنا فقال اغسل هذا الطيب عنك واصنع فى حجتك ما كنت صانعا فى عمرتك وروينا ان محرما وقصت به ناقته فقال النبى صلى الله عليه وسلم لا تخمروا رأسه ولا تقربوه طيبا فانه يبعث يوم القيامة ملبيا جعل كونه محرما علة حرمة تخمير الرأس والتطيب فى حقه فان طيب عضوا كاملا كالرأس والفخذ والساق ونحو ذلك فعليه دم وان طيب أقل من عضو فعليه صدقة وقال محمد يقوم ما يجب فيه الدم فيتصدق بذلك القدر حتى لو طيب ربع عضو فعليه من الصدقة قدر قيمة ربع شاة وان طيب نصف عضو تصدق بقدر قيمة نصف شاة هكذا وذكر الحاكم فى المنتقى فى موضع اذا طيب مثل الشارب أو بقدره من اللحية فعليه صدقة وفى موضع اذا طيب مقدار ربع الرأس فعليه دم أعطى الربع حكم الكل كما فى الحلق وقال الشافعى فى قليل الطيب وكثيره دم لوجود الارتفاق ومحمد اعتبر البعض بالكل والصحيح ماذكر فى الاصل لان تطييب عضو كامل ارتفاق كامل فكان

جناية كاملة فيوجب كفارة كاملة والتطيب مادونه ارتفاق قاصر فيوجب كفارة قاصرة اذ الحكم يثبت على قدر السبب فان طيب مواضع متفرقة من كل عضو يجمع ذلك كله فاذا بلغ عضوا كاملا يجب عليه دم وان لم يبلغ فعليه صدقة لما قلنا وان طيب الاعضاء كلها فان كان فى مجلس واحد فعليه دم واحد لان جنس الجناية واحد حظرها احرام واحد من جهة غير متقومة فيكفيه دم واحد وان كان فى مجلسين مختلفين بان طيب كل عضو فى مجلس على حدة فعليه لكل واحد دم فى قول أبى حنيفة وأبى يوسف سواء ذبح للاول أو لم يذبح كفر للاول أو لم يكفر وقال محمد ان ذبح للاول فكذلك وان لم يذبح فعليه دم واحد والاختلاف فيه كالاختلاف فى الجماع بان جامع قبل الوقوف بعرفة ثم جامع انه ان كان ذلك فى مجلس واحد يجب على كل واحد منهما دم واحد وان كان فى مجلسين مختلفين يجب على كل واحد منهما دمان فى قول أبى حنيفة وأبى يوسف وعند محمد ان ذبح للاول فعليه دم آخر وان لم يذبح يكفى دم واحد قياسا على كفارة الافطار فى شهر رمضان وسنذكر المسئلة ان شاء الله تعالى ولو ادهن بدهن فان كان الدهن مطيبا كدهن البنفسج والورد والزنبق والبان والخيرى وسائر الادهان التى فيها الطيب فعليه دم اذا بلغ عضوا كاملا وحكى عن الشافعى ان البنفسج ليس بطيب وانه غير سديد لانه دهن مطيب فاشبه البان وغيره من الادهان المطيبة وان كان غير مطيب بان ادهن بزيت أو بشيرج فعليه دم فى قول أبى حنيفة وعند أبى يوسف ومحمد عليه صدقة وقال الشافعى ان استعمله فى شعره فعليه دم وان استعمله فى بدنه فلا شئ عليه احتجا بما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ادهن بزيت وهو محرم ولو كان ذلك موجبا للدم لما فعل صلى الله عليه وسلم لانه ما كان يفعل ما يوجب الدم ولان غير المطيب من الادهان يستعمل استعمال الغذاء فاشبه اللحم والشحم والسمن الا انه يوجب الصدقة لانه يقتل الهوام لا لكونه طيبا ولابى حنيفة ماروى عن أم حبيبة رضى الله عنها انه لما نعى اليها وفاة أخيها قعدت ثلاثة أيام ثم استدعت بزيت وقالت مالى الى الطيب من حاجة لكنى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاثة أيام الا على زوجها أربعة أشهر وعشرا سمت الزيت طيبا ولانه أصل الطيب بدليل انه يطيب بالقاء الطيب فيه فاذا استعمله على وجه الطيب كان كسائر الادهان المطيبة ولانه يزيل الشعث الذى هو علم الاحرام وشعاره على ما نطق به الحديث فصار جارحا احرامه بازالة علمه فتكاملت جنايته فيجب الدم والحديث محمول على حال الضرورة لانه صلى الله عليه وسلم كما كان لا يفعل ما يوجب الدم كان لا يفعل ما يوجب الصدقة وعندهما تجب الصدقة فكان المراد منه حالة العذر والضرورة ثم انه ليس فيه انه لم يكفر فيحتمل انه فعل وكفر فلا يكون حجة ولو داوى بالزيت جرحه أو شقوق رجليه فلا كفارة عليه لانه ليس بطيب بنفسه وان كان أصل الطيب لكنه ما استعمله على وجه الطيب فلا تجب به الكفارة بخلاف ما اذا تداوى بالطيب لا للتطيب انه تجب به الكفارة لانه طيب فى نفسه فيستوى فيه استعماله للتطيب أو لغيره وذكر محمد فى الاصل وان دهن شقاق رجليه طعن عليه فى ذلك فقيل الصحيح شقوق رجليه وانما قال محمد ذلك اقتداء بعمر بن الخطاب رضى الله عنه فانه قال هكذا فى هذه المسئلة ومن سيرة أصحابنا الاقتداء بالفاظ الصحابة ومعانى كلامهم رضى الله عنهم وان ادهن بشحم أو سمن فلا شئ عليه لانه ليس بطيب فى نفسه ولا أصل للطيب بدليل انه لا يطيب بالقاء الطيب فيه ولا يصير طيبا بوجه وقد قال أصحابنا ان الاشياء التى تستعمل فى البدن على ثلاثة أنواع نوع هو طيب محض معد للتطيب به كالمسك والكافور والعنبر وغير ذلك وتجب به الكفارة على أى وجه استعمل حتى قالوا لو داوى عينه بطيب تجب عليه الكفارة لان العين عضو كامل استعمل فيه الطيب فتجب الكفارة ونوع ليس بطيب بنفسه ولا فيه معنى الطيب ولا يصير طيبا بوجه كالشحم فسواء أكل أو ادهن به أو جعل فى شقاق الرجل لا تجب الكفارة ونوع ليس بطيب بنفسه لكنه أصل الطيب يستعمل على وجه الطيب ويستعمل على وجه الادام كالزيت والشيرج فيعتبر فيه الاستعمال فان استعمل استعمال الادهان فى البدن يعطى له حكم الطيب وان

استعمل فى مأكول أو شقاق رجل لا يعطى له حكم الطيب كالشحم ولو كان الطيب فى طعام طبخ وتغير فلا شئ على المحرم فى أكله سواء كان يوجد ريحه أولا لان الطيب صار مستهلكا فى الطعام بالطبخ وان كان لم يطبخ يكره اذا كان ريحه يوجد منه ولا شئ عليه لان الطعام غالب عليه فكان الطيب مغمورا مستهلكا فيه وان أكل عين الطيب غير مخلوط بالطعام فعليه الدم اذا كان كثيرا وقالوا فى الملح يجعل فيه الزعفران أنه ان كان الزعفران غالبا فعليه الكفارة لان الملح يصير تبعا له فلا يخرجه عن حكم الطيب وان كان الملح غالبا فلا كفارة عليه لانه ليس فيه معنى الطيب وقد روى عن ابن عمر رضى الله عنهما انه كان يأكل الخشكنانج الاصفر وهو محرم ويقول لا بأس بالخبيص الاصفر للمحرم فان تداوى المحرم بما لا يؤكل من الطيب لمرض أو علة أو اكتحل بطيب لعلة فعليه أى الكفارات شاء لما ذكرنا ان ما يحظره الاحرام اذا فعله المحرم لضرورة وعذر فعليه احدى الكفارات الثلاث ويكره للمحرم أن يشم الطيب والريحان كذا روى عن ابن عمر وجابر رضى الله عنهما انهما كرها شم الريحان للمحرم وعن ابن عباس رضى الله عنهما أنه لا بأس به ولو شمه لا شئ عليه عندنا وقال الشافعى تجب عليه الفدية وجه قوله أن الطيب ماله رائحة والريحان له رائحة طيبة فكان طيبا وانا نقول نعم انه طيب لكنه لم يلتزق ببدنه ولا بثيابه شئ منه وانما شم رائحته فقط وهذا لا يوجب الكفارة كما لو جلس عند العطارين فشم رائحة العطر الا أنه كره لما فيه من الارتفاق وكذا كل نبات له رائحة طيبة وكل ثمرة لها رائحة طيبة لانه ارتفاق بالرائحة ولو فعل لا شئ عليه لانه لم يلتزق ببدنه وثيابه شئ منه وحكى عن مالك أنه كان يأمر برفع العطارين بمكة فى أيام الحج وذلك غير سديد لان النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه لم يفعلوا ذلك فان شم المحرم رائحة طيب تطيب به قبل الاحرام لا بأس به لان استعمال الطيب حصل فى وقت مباح فبقى شم نفس الرائحة فلا يمنع منه كما لو مر بالعطارين وروى ابن سماعة عن محمد أن رجلا لو دخل بيتا قد أجمر وطال مكثه بالبيت فعلق فى ثوبه شئ يسير فلا شئ عليه لان الرائحة لم تتعلق بعين وبمجرد الرائحة لا يمنع منها فان استجمر بثوب فعلق بثوبه شئ كثير فعليه دم لان الرائحة ههنا تعلقت بعين وقد استعملها فى بدنه فصار كما لو تطيب وذكر ابن رستم عن محمد فيمن اكتحل بكحل قد طيب مرة أو مرتين فعليه صدقة وان كان كثيرا فعليه دم لان الطيب اذا غلب الكحل فلا فرق بين استعماله على طريق التداوى أو التطيب فان مس طيبا ولزق بيده فهو بمنزلة التطيب لانه طيب به يده وان لم يقصد به التطيب لان القصد ليس بشرط لوجوب الكفارة وقالوا فيمن استلم الحجر فاصاب يده من طيبه أن عليه الكفارة لانه استعمل الطيب وان لم يقصد به التطيب ووجوب الكفارة لا يقف على القصد فان داوى جرحا أو تطيب لعلة ثم حدث جرح آخر قبل أن يبرأ الاول فعليه كفارة واحدة لان العذر الاول باق فكان جهة الاستعمال واحدة فتكفيه كفارة واحدة كما قلنا فى لبس المخيط ولا بأس بان يحتجم المحرم ويفتصد ويبط القرحة ويعصب عليه الخرقة ويجبر الكسر وينزع الضرس اذا اشتكى منه ويدخل الحمام ويغتسل لما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم احتجم وهو صائم محرم بالقاحة والفصد وبط القرحة والجرح فى معنى الحجامة ولانه ليس فى هذه الاشياء الا شق الجلدة والمحرم غير ممنوع عن ذلك ولانها من باب التداوى والاحرام لا يمنع من التداوى وكذا جبر الكسر من باب العلاج والمحرم لا يمنع منه وكذا قلع الضرس وهو أيضا من باب ازالة الضرر فيشبه قطع اليد من الاكلة وذا لا يمنع منه المحرم كذا هذا وأما الاغتسال فلما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم اغتسل وهو محرم وقال ما نفعل بأوساخنا فان غسل رأسه ولحيته بالخطمى فعليه دم فى قول أبى حنيفة وعند أبى يوسف ومحمد عليه صدقة لهما أن الخطمى ليس بطيب وانما يزيل الوسخ فاشبه الاشنان فلا يجب به الدم وتجب الصدقة لانه يقتل الهوام لا لانه طيب ولابى حنيفة أن الخطمى طيب لان له رائحة طيبة فيجب به الدم كسائر أنواع الطيب ولانه يزيل الشعث ويقتل الهوام فاشبه الحلق فان خضب رأسه ولحيته بالحناء فعليه دم لان الحناء طيب لما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى المعتدة أن تختضب بالحناء وقال الحناء طيب

ولان الطيب ماله رائحة طيبة والحناء رائحة طيبة فكان طيبا وان خضبت المحرمة يديها بالحناء فعليها دم وان كان
قليلا فعليها صدقة لان الارتفاق الكامل لا يحصل الا بتطييب عضو كامل والقسط طيب لان له رائحة طيبة
ولهذا يتبخر به ويلتذ برائحته والوسمة ليس بطيب لانه ليس لها رائحة طيبة بل كريهة وانما تغير الشعر وذلك
ليس من باب الارتفاق بل من باب الزينة فان خاف ان يقتل دواب الرأس تصدق بشئ لانه يزيل التفث وروى
عن أبي يوسف فيمن خضب رأسه بالوسمة ان عليه دما لا لاجل الخضاب بل لاجل تغطية الرأس والكحل ليس
بطيب وللمحرم أن يكتحل بكحل ليس فيه طيب وقال ابن أبي ليلى هو طيب وليس للمحرم ان يكتحل به وهذا غير
سديد لانه ليس له رائحة طيبة فلا يكون طيبا ويستوى في وجوب الجزاء بالتطيب الذكر والنسيان والطوع والكره
عندنا كما في لبس المخيط خلافا للشافعي على مامر والرجل والمرأة في الطيب سواء في الحظر ووجوب الجزاء لاستوائهما
في الحاظر والموجب للجزاء وكذا القارن والمفرد الا أن على القارن مثلي ما على المفرد عندنا لانه محرم باحرامين
فادخل نقصا في احرامين فيؤاخذ بجزاءين ولا يحل للقارن والمفرد التطيب مالم يحلقا أو يقصرا لبقاء الاحرام قبل
الحلق أو التقصير فكان الحاظر باقيا فيبقى الحظر وكذا المعتمر لما قلنا وقد ذكرنا ذلك فيما تقدم والله أعلم

﴿فصل﴾ وأما ما يجرى مجرى الطيب من ازالة الشعث وقضاء التفث فحلق الشعر وقلم الظفر أما الحلق فنقول
لا يجوز للمحرم أن يحلق رأسه قبل يوم النحر لقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله وقول النبي
صلى الله عليه وسلم المحرم الاشعث الاغبر وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم من الحاج فقال الشعث التفث
وحلق الرأس يزيل الشعث والتفث ولانه من باب الارتفاق بمرافق المقيمين والمحرم ممنوع عن ذلك ولانه نوع
نبات استفاد الامن بسبب الاحرام فيحرم التعرض له كالنبات الذي استفاد الامن بسبب الحرم وهو الشجر
والخلى وكذا لا يطلى رأسه بنورة لانه في معنى الحلق وكذا لا يزيل شعرة من شعر رأسه ولا يطليها بالنورة لما قلنا
فان حلق رأسه فان حلقه من غير عذر فعليه دم لا يجزيه غيره لانه ارتفاق كامل من غير ضرورة وان حلقه لعذر
فعليه أحد الاشياء الثلاثة لقوله عزوجل فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو
نسك ولما روينا من حديث كعب بن عجرة ولان الضرورة لها أثر في التخفيف فخير بين الاشياء الثلاثة تخفيفا وتيسيرا
وان حلق ثلثه أو ربعه فعليه دم وان حلق دون الربع فعليه صدقة كذا ذكر في ظاهر الرواية ولم يذكر الاختلاف
وحكى الطحاوي في مختصره الاختلاف فقال اذا حلق ربع رأسه يجب عليه الدم في قول أبي حنيفة وفي قول أبي
يوسف ومحمد لا يجب مالم يحلق أكثر رأسه وذكر القدوري في شرحه مختصر الحاكم اذا حلق ربع رأسه يجب
عليه دم في قول أبي حنيفة وعند أبي يوسف اذا حلق أكثره يجب وعند محمد اذا حلق شعرة يجب وقال الشافعي
اذا حلق ثلاث شعرات يجب وقال مالك لا يجب الا بحلق الكل وعلى هذا اذا حلق لحيته أو ثلثها أو ربعها احتج
مالك بقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله والرأس اسم لكل هذا المحدود ووجه قول الشافعي أن
الثلاث جمع صحيح فيقوم مقام الكل ولهذا اقام مقام الكل في مسح الرأس ولان الشعر نبات استفاد الامن بسبب
الاحرام فيستوى فيه قليله وكثيره كالنبات الذي استفاد الامن بسبب الحرم من الشجر والخلى واما الكلام بين
اصحابنا فبنى على ان حلق الكثير يوجب الدم والقليل يوجب الصدقة واختلفوا في الحد الفاصل بين القليل
والكثير فجعل أبو حنيفة مادون الربع قليلا والربع وما فوقه كثيرا وهما على ماذكر الطحاوي جعلا مادون
النصف قليلا ومازاد على النصف كثيرا والوجه لهما ان القليل والكثير من أسماء المقابلة وانما يعرف ذلك بمقابله
فان كان مقابله قليلا فهو كثير وان كان كثيرا فهو قليل فيلزم منه ان يكون الربع قليلا لان ما يقابله كثير فكان هو
قليلا والوجه لابي حنيفة ان الربع في حلق الرأس بمنزلة الكل الا ترى ان من عادة كثير من الاجيال من العرب
والترك والكرد الاقتصار على حلق ربع الرأس ولذا يقول القائل رأيت فلانا يكون صادقا في مقالته وان لم ير
الا احد جوانبه الا ربع ولهذا أقيم مقام الكل في المسح وفي الخروج من الاحرام بان حلق ربع رأسه للتحلل

والخروج

والخروج من الاحرام انه يتحلل ويخرج من الاحرام فكان حلق ربع الرأس ارتفاقا كاملا فكانت جناية كاملة فيوجب كفارة كاملة وكذا حلق ربع اللحية لاهل بعض البلاد معتاد كالعراق ونحوها فكان حلق الربع منها كحلق الكل ولا حجة لمالك في الآية لان فيها نهيا عن حلق الكل وذا لا ينفي النهي عن حلق البعض فكان تمسكا بالمسكوت فلا يصح وما قاله الشافعي غير سديد لان آخذ ثلاث شعرات لا يسمى حالقا في العرف فلا يتناوله نص الحلق كما لا يسمى ماسح ثلاث شعرات ماسحا في العرف حتى لم يتناوله نص المسح على أن وجوب الدم متعلق بارتفاق كامل وحلق ثلاث شعرات ليس بارتفاق كامل فلا يوجب كفارة كاملة وقوله انه نبات استفاد الامن بسبب الاحرام مسلم لكن هذا يقتضي حرمة التعرض لقليله وكثيره ونحن به نقول ولا كلام فيه وانما الكلام في وجوب الدم وذا يقف على ارتفاق كامل ولم يوجد وقد خرج الجواب عن قولهما ان القليل والكثير يعرف بالمقابلة لما ذكرنا ان الربع كثير من غير مقابلة في بعض المواضع فيعمل عليه في موضع الاحتياط ولو أخذ شيأ من رأسه أو لحيته أو لمس شيأ من ذلك فانتثر منه شعرة فعليه صدقة لوجود الارتفاق بازالة التفث هذا اذا حلق رأس نفسه فأما اذا حلق رأس غيره فعلى الحالق صدقة عندنا وقال مالك والشافعي لا شئ على الحالق وجه قولهما ان وجوب الجزاء لوجود الارتفاق ولم يوجد من الحالق ولنا أن المحرم كما هو ممنوع من حلق رأس نفسه ممنوع من حلق رأس غيره لقوله عز وجل ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله والانسان لا يحلق رأس نفسه عادة الا أنه لما حرم عليه حلق رأس غيره يحرم عليه حلق رأس نفسه من طريق الاولى فتجب عليه الصدقة ولا يجب عليه الدم لعدم الارتفاق في حقه وسواء كان المحلوق حلالا أو حراما لما قلنا غير أنه ان كان حلالا لا شئ عليه وان كان حراما فعليه الدم لحصول الارتفاق الكامل له وسواء كان الحلق بامر المحلوق أو بغير أمره طائعا أو مكرها عندنا وقال الشافعي ان كان مكرها فلا شئ عليه وان لم يكن مكرها لكنه سكت ففيه وجهان والصحيح قولنا لان الاكراه لا يسلب الحظر وكمال الارتفاق موجود فيجب عليه كمال الجزاء وليس له ان يرجع به على الحالق وعن القاضي أبي حازم انه يرجع عليه بالكفارة لان الحالق هو الذي أدخله في عهدة الضمان فكان له ان يرجع عليه كالمكره على اتلاف المال ولنا ان الارتفاق الكامل حصل له فلا يرجع على أحد اذ لو رجع لسلم له العوض والمعوض وهذا لا يجوز كالمغرور اذا وطئ الجارية وغرم العقر انه لا يرجع به على الغار لما قلنا كذا هذا وان كان الحالق حلالا فلا شئ عليه وحكم المحلوق ما ذكرنا وان حلق شاربه فعليه صدقة لان الشارب تبع للحية الا ترى انه ينبت تبعا للحية ويؤخذ تبعا للحية أيضا ولانه قليل فلا يتكامل معنى الجناية وذكر في الجامع الصغير محرم أخذ من شاربه فعليه حكومة عدل وهي ان ينظر كم تكون مقادير أدنى ما يجب في اللحية من الدم وهو الربع فتجب الصدقة بقدره حتى لو كان مثل ربع اللحية يجب ربع قيمة الشاة لانه تبع للحية وقوله أخذ من شاربه اشارة الى القص وهو السنة في الشارب لا الحلق وذكر الطحاوي في شرح الآثار ان السنة فيه الحلق ونسب ذلك الى أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد رحمهم الله والصحيح ان السنة فيه القص لما ذكرنا انه تبع اللحية والسنة في اللحية القص لا الحلق كذا في الشارب ولان الحلق يشينه ويصير بمعنى المثلة ولهذا لم يكن سنة في اللحية بل كان بدعة فكذا في الشارب ولو حلق الرقبة فعليه الدم لانه عضو كامل مقصود بالارتفاق بحلق شعره فتجب كفارة كاملة كما في حلق الرأس ولو نتف أحد الابطين فعليه دم لما قلنا ولو نتف الابطين جميعا تكفيه كفارة واحدة لان جنس الجناية واحد والحاظر واحد والجهة غير متقومة فتكفيها كفارة واحدة ولو نتف من أحد الابطين أكثره فعليه صدقة لان الاكثر فيما له نظير في البدن لا يقام مقام كله بخلاف الرأس واللحية والرقبة وما لا نظير له في البدن ثم ذكر في الابط النتف في الاصل وهو اشارة الى أن السنة فيه النتف وهو كذلك وذكر في الجامع الصغير الحلق وهو اشارة الى انه ليس بحرام ولو حلق موضع المحاجم فعليه دم في قول أبي حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد فيه صدقة وجه قولهما ان موضع الحجامة غير مقصود بالحلق بل هو تابع فلا يتعلق بحلقه دم كحلق الشارب لانه اذا لم يكن مقصودا بالحلق لا تتكامل الجناية بحلقه فلا تجب به كفارة كاملة

ولانه انما يحلق للحجامة لا لنفسه والحجامة لا توجب الدم لانه ليس من محظورات الاحرام على ما بينا فكذا ما يفعل لها ولان ما عليه من الشعر قليل فاشبه الصدر والساعد والساق ولا يجب بحلقها دم بل صدقة كذا هذا ولابى حنيفة ان هذا عضو مقصود بالحلق لمن يحتاج الى حلقه لان الحجامة أمر مقصود لمن يحتاج اليها لاستفراغ المادة الدموية وهذا لا يحلق تبعا للرأس ولا للرقبة فاشبه حلق الابط والعانة ويستوى فى وجوب الجزاء بالحلق العمد والسهو والطوع والكره عندنا والرجل والمرأة والمفرد والقارن غير ان القارن يلزمه جزاآن عندنا لكونه محرما باحرامين على ما بينا واما قلم الظفر فنقول لا يجوز للمحرم قلم اظفاره لقوله تعالى ثم ليقضوا تفثهم وقلم الاظفار من قضاء التفث رتب الله تعالى قضاء التفث على الذبح لانه ذكره بكلمة موضوعة للترتيب مع التراخى بقوله عز وجل ليذكروا اسم الله فى أيام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الانعام فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير ثم ليقضوا تفثهم فلا يجوز الذبح ولانه ارتفاق بمرافق المقيمين والمحرم ممنوع عن ذلك ولانه نوع نبات استفاد الامن بسبب الاحرام فيحرم التعرض له كالنوع الآخر وهو النبات الذى استفاد الامن بسبب الحرم فان قلم اظافير يد أو رجل من غير عذر وضرورة فعليه دم لانه ارتفاق كامل فتكاملت الجناية فتجب كفارة كاملة وان قلم أقل من يد أو رجل فعليه صدقة لكل ظفر نصف صاع وهذا قول أصحابنا الثلاثة وقال زفر اذا قلم ثلاثة أظفار فعليه دم وجه قوله ان ثلاثة أظافير من اليد أكثرها والاكثر يقوم مقام الكل فى هذا الباب كما فى حلق الرأس ولاصحابنا الثلاثة ان قلم مادون اليد ليس بارتفاق كامل فلا يوجب كفارة كاملة وأما قوله الاكثر يقوم مقام الكل فنقول ان اليد الواحدة قد أقيمت مقام كل الاطراف فى وجوب الدم وما أقيم مقام الكل لا يقوم أكثره مقامه كما فى الرأس أنه لما أقيم الربع فيه مقام الكل لا يقام أكثر الربع مقامه وهذا لانه لو أقيم أكثر ما أقيم مقام الكل مقامه لاقيم أكثر أكثره مقامه فيؤدى الى ابطال التقدير أصلا ورأسا وهذا لا يجوز فان قلم خمسة أظافير من الاعضاء الاربعة متفرقة اليدين والرجلين فعليه صدقة لكل ظفر نصف صاع فى قول أبى حنيفة وأبى يوسف وقال محمد عليه دم وكذلك لو قلم من كل عضو من الاعضاء الاربعة أربعة أظافير فعليه صدقة عندهما وان كان يبلغ جملتها ستة عشر ظفرا ويجب فى كل ظفر نصف صاع من بر الا اذا بلغت قيمة الطعام دما فينقص منه ما شاء وعند محمد عليه دم فمحمد اعتبر عدد الخمسة لا غير ولم يعتبر التفرق والاجتماع وأبو حنيفة وأبو يوسف اعتبرا مع عدد الخمسة صفة الاجتماع وهو ان يكون من محل واحد وجه قول محمد ان قلم أظافير يد واحدة أو رجل واحدة انما أوجب الدم لكونه ربع الاعضاء المتفرقة وهذا المعنى يستوى فيه المجتمع والمتفرق ألا ترى أنهما استويا فى الارش بان قطع خمسة أظافير متفرقة فكذا هذا ولهما أن الدم انما يجب بارتفاق كامل ولا يحصل ذلك بالقلم متفرقا لان ذلك شين ويصير مثلة فلا تجب به كفارة كاملة ويجب فى كل ظفر نصف صاع من حنطة الا أن تبلغ قيمة الطعام دما فينقص منه ما شاء لانا انما لم نوجب عليه الدم لعدم تناهى الجناية لعدم ارتفاق كامل فلا يجب ان يبلغ قيمة الدم فان اختار الدم فله ذلك وليس عليه غيره فان قلم خمسة أظافير من يد واحدة أو رجل واحدة ولم يكفر ثم قلم أظافير يده الاخرى أو رجله الاخرى فان كان فى مجلس واحد فعليه دم واحد استحسانا والقياس ان يجب لكل واحد دم لما نذكر ان شاء الله تعالى وان كان فى مجلسين فعليه دمان فى قول أبى حنيفة وأبى يوسف وقال محمد عليه دم واحد ما لم يكفر للاول واجمعوا على انه لو قلم خمسة أظافير من يد واحدة أو رجل واحدة وحلق ربع رأسه وطيب عضوا واحدا ان عليه لكل جنس دما على حدة سواء كان فى مجلس واحد أو فى مجالس مختلفة واجمعوا فى كفارة الفطر على انه اذا جامع فى اليوم الاول وأكل فى اليوم الثانى وشرب فى اليوم الثالث انه ان كفر للاول فعليه كفارة أخرى وان لم يكفر للاول فعليه كفارة واحدة فابو حنيفة وأبو يوسف جعلا اختلاف المجلس كاختلاف الجنس ومحمد جعل اختلاف المجلس كاتحاده عند اتفاق الجنس وعلى هذا اذا قطع أظافير اليدين والرجلين انه ان كان فى مجلس واحد يكفيه دم واحد استحسانا والقياس ان يجب عليه بقلم أظافير كل عضو من يد

أورجل دم وان كان في مجلس واحد وجه القياس ان الدم انما يجب لحصول الارتفاق الكامل لان بذلك تتكامل الجناية فتتكامل الكفارة وقلم أظافير كل عضو ارتفاق على حدة فيستدعي كفارة على حدة وجه الاستحسان ان جنس الجناية واحد حظرها احرام واحد بجهة غير متقومة فلا يوجب الادما واحدا كما في حلق الرأس انه اذا حلق الربع يجب عليه دم ولو حلق الكل يجب عليه دم واحد لما قلنا كذا هذا وان كان في مجالس مختلفة يجب لكل من ذلك كفارة في قول أبي حنيفة وأبي يوسف سواء كفر للاول أولا وعند محمد ان لم يكفر للاول فعليه كفارة واحدة وجه قوله ان الكفارة تجب بهتك حرمة الاحرام وقد انهتك حرمته بقلم أظافير العضو الاول وهتك المهتوك لا يتصور فلا يلزمه كفارة أخرى ولهذا لا يجب كفارة أخرى بالافطار في يومين من رمضان لان وجوبها بهتك حرمة الشهر جبرا لها وقد انهتك بافساد الصوم في اليوم الاول فلا يتصور هتكا بالافساد في اليوم الثاني والثالث كذا هذا بخلاف ما اذا كفر للاول لانه انجبر الهتك بالكفارة وجعل كانه لم يكن فعادت حرمة الاحرام فاذا هتكها تجب كفارة أخرى جبرا لها كما في كفارة رمضان ولهما أن كفارة الاحرام تجب بالجناية على الاحرام والاحرام قائم فكان كل فعل جناية على حدة على الاحرام فيستدعي كفارة على حدة الا أن عند اتحاد المجلس جعلت الجنايات المتعددة حقيقة متحدة حكما لان المجلس جعل في الشرع جامعا للافعال المختلفة كما في خيار المخيرة وسجدة التلاوة والايجاب والقبول في البيع وغير ذلك فاذا اختلف المجلس اعطى لكل جناية حكم نفسها فيعتبر في الحكم المتعلق بها بخلاف كفارة الافطار لانها ما وجبت بالجناية على الصوم بل جبرا لهتك حرمة الشهر وحرمة الشهر واحدة لا تتجزأ وقد انهتكت حرمته بالافطار الاول فلا يحتمل الهتك ثانيا ولو قلم أظافير يد لاذى في كفه فعليه أي الكفارات شاء لما ذكرنا أن ما حظره الاحرام اذا فعله المحرم عن ضرورة وعذر فكفارته أحد الاشياء الثلاثة والله عز وجل أعلم ولو انكسر ظفر المحرم فانقطعت منه شظية فقلعها لم يكن عليه شئ اذا كان مما لا يثبت لانها كالزائدة ولانها خرجت عن احتمال النماء فاشبهت شجر الحرم اذا يبس فقطعه انسان أنه لا ضمان عليه كذا هذا وان قلم المحرم أظافير حلال أو محرم أو قلم الحلال أظافير محرم فحكمه حكم الحلق وقد ذكرنا ذلك كله والله أعلم والذكر والنسيان والطوع والكره في وجوب الفدية بالقلم سواء عندنا خلافا للشافعي وكذا يستوي فيه الرجل والمرأة والمفرد والقارن الا أن على القارن ضعف ما على المفرد لما ذكرنا والله اعلم

﴿فصل﴾ وأما الذي يرجع الى توابع الجماع فيجب على المحرم أن يجتنب الدواعي من التقبيل واللمس بشهوة والمباشرة والجماع فيما دون الفرج لقوله عز وجل فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج قيل في بعض وجوه التأويل ان الرفث جميع حاجات الرجال الى النساء وسئلت عائشة رضي الله تعالى عنها عما يحل للمحرم من امرأته فقالت يحرم عليه كل شئ الا الكلام فان جامع فيما دون الفرج أنزل أولم ينزل أو قبل أولمس بشهوة أو باشر فعليه دم لكن لا يفسد حجه اما عدم فساد الحج فلان ذلك حكم متعلق بالجماع في الفرج على طريق التغليظ واما وجوب الدم فلحصول ارتفاق كامل مقصود وقد روي عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أنه قال اذا باشر المحرم امرأته فعليه دم ولم يروعن غيره خلافه وسواء فعل ذاكرا أو ناسيا عندنا خلافا للشافعي ولو نظر الى فرج امرأته عن شهوة فأمنى فلا شئ عليه بخلاف المس عن شهوة انه يوجب الدم أمنى أولم يمن ووجه الفرق ان اللمس استمتاع بالمرأة وقضاء للشهوة فكان ارتفاقا كاملا فأما النظر فليس من باب الاستمتاع ولا قضاء الشهوة بل هو سبب لزرع الشهوة في القلب والمحرم غير ممنوع عما يزرع الشهوة كالاكل وذكر في الجامع الصغير اذا مس بشهوة فامنى فعليه دم وقوله أمنى ليس على سبيل الشرط لانه ذكر في الاصل ان عليه دما أنزل أولم ينزل

﴿فصل﴾ وأما الذي يرجع الى الصيد فنقول لا يجوز للمحرم أن يتعرض لصيد البر المأكول وغير المأكول عندنا الا المؤذي المبتدي بالاذى غالبا والكلام في هذا الفصل يقع في مواضع في تفسير الصيد انه ماهو وفي بيان

أنواعه وفي بيان ما يحل اصطياده للمحرم وما يحرم عليه وفي بيان حكم ما يحرم عليه اصطياده اذا اصطاده اما الاول فالصيد هو الممتنع المتوحش من الناس في أصل الخلقة اما بقوائمه أو بجناحه فلا يحرم على المحرم ذبح الابل والبقر والغنم لانها ليست بصيد لعدم الامتناع والتوحش من الناس وكذا الدجاج والبط الذي يكون في المنازل وهو المسمى بالبط الكسكري لانعدام معنى الصيد فيهما وهو الامتناع والتوحش فاما البط الذي يكون عند الناس و يطير فهو صيد لوجود معنى الصيد فيه والحمام المسرول صيد وفيه الجزاء عند عامة العلماء وعند مالك ليس بصيد وجه قوله ان الصيد اسم للتوحش والحمام المسرول مستأنس فلا يكون صيدا كالدجاج والبط الذي يكون في المنازل ولنا ان جنس الحمام متوحش في أصل الخلقة وانما يستأنس البعض منه بالتولد والتأنيس مع بقائه صيدا كالظبية المستأنسة والنعامة المستأنسة والطوطى ونحو ذلك حتى يجب فيها الجزاء وكذا المستأنس في الخلقة قد يصير متوحشا كالابل اذا توحشت وليس له حكم الصيد حتى لا يجب فيه الجزاء فعلم أن العبرة بالتوحش والاستئناس في أصل الخلقة وجنس الحمام متوحش في أصل الخلقة وانما يستأنس البعض منه لعارض فكان صيدا بخلاف البط الذي يكون عند الناس في المنازل فان ذلك ليس من جنس المتوحش بل هو من جنس آخر والكلب ليس بصيد لانه ليس بمتوحش بل هو مستأنس سواء كان أهليا أو وحشيا لان الكلب أهلي في الاصل لكن ربما يتوحش لعارض فاشبه الابل اذا توحشت وكذا السنور الاهلي ليس بصيد لانه مستأنس وأما البري ففيه روايتان روى هشام عن أبي حنيفة ان فيه الجزاء وروى الحسن عنه انه لا شئ فيه كالاهلي وجه رواية هشام انه متوحش فاشبه الثعلب ونحوه وجه رواية الحسن ان جنس السنور مستأنس في أصل الخلقة وانما يتوحش البعض منه لعارض فاشبه البعير اذا توحش ولا بأس بقتل البرغوث والبعوض والنملة والذباب والحلم والقراد والزنبور لانها ليست بصيد لانعدام التوحش والامتناع الا ترى انها تطلب الانسان مع امتناعه منها وقد روى عن عمر رضي الله عنه انه كان يقرد بعيره وهو محرم ولان هذه الاشياء من المؤذيات المبتدئة بالاذى غالبا فالتحقت بالمؤذيات المنصوص عليها من الحية والعقرب وغيرهما ولا يقتل القملة لا لانها صيد بل لما فيها من ازالة التفث لانه متولد من البدن كالشعر والمحرم منهي عن ازالة التفث من بدنه فان قتلها تصدق بشئ كما لو أزال شعرة ولم يذكر في ظاهر الرواية مقدار الصدقة وروى الحسن عن أبي حنيفة انه قال اذا قتل المحرم قملة أو ألقاها أطعم كسرة وان كانتا اثنتين أو ثلاثا أطعم قبضة من الطعام وان كانت كثيرة أطعم نصف صاع وكذا لا يقتل الجرادة لانها صيد البر اما كونه صيدا فلانه متوحش في أصل الخلقة واما كونه صيد البر فلان توالده في البر ولذا لا يعيش الا في البر حتى لو وقع في الماء يموت فان قتلها تصدق بشئ من الطعام وقد روى عن عمر انه قال تمرة خير من جرادة ولا بأس له بقتل هوام الارض من الفأرة والحية والعقرب والخنافس والجعلان وأم حنين وصياح الليل والصرصر ونحوها لانها ليست بصيد بل من حشرات الارض وكذا القنفذ وابن عرس لانهما من الهوام حتى قال أبو يوسف ابن عرس من سباع الهوام والهوام ليست بصيد لانها لا تتوحش من الناس وقال أبو يوسف في القنفذ الجزاء لانه من جنس المتوحش ولا يبتدئ بالاذى

﴿فصل﴾ وأما بيان أنواعه وبيان ما يحل للمحرم اصطياده وما يحرم عليه من كل نوع فنقول وبالله التوفيق الصيد في الاصل نوعان بري وبحري فالبحري هو الذي توالده في البحر سواء كان لا يعيش الا في البحر أو يعيش في البحر والبر والبري ما يكون توالده في البر سواء كان لا يعيش الا في البر أو يعيش في البر والبحر فالعبرة للتوالد اما صيد البحر فيحل اصطياده للحلال والمحرم جميعا مأكولا كان أو غير مأكول لقوله تعالى أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة والمراد منه اصطياده في البحر لان الصيد مصدر يقال صاد يصيد صيدا واستعماله في المصيد مجاز والكلام بحقيقته اباحة اصطياد ما في البحر عاما وأما صيد البر فنوعان مأكول وغير مأكول اما المأكول فلا يحل للمحرم اصطياده نحو الظبي والارنب وحمار الوحش وبقر الوحش والطيور التي

يؤكل لحومها برية كانت أو بحرية لان الطيور كلها برية لأن توالدها فى البر وانما يدخل بعضها فى البحر لطلب الرزق والاصل فيه قوله تعالى وحرم عليكم صيد البر مادمتم حرما وقوله تعالى لاتقتلوا الصيد وأنتم حرم ظاهر الآيتين يقتضى تحريم صيد البر للمحرم عاما أو مطلقا الاماخص أو قيد بدليل وقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا ليبلونكم الله بشئ من الصيد تناله أيديكم و رماحكم والمراد منه الابتلاء بالنهى بقوله تعالى فى سياق الآية فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم أى اعتدى بالاصطياد بعد تحريمه والمراد منه صيد البر لأن صيد البحر مباح بقوله تعالى أحل لكم صيد البحر وكذا لايحل له الدلالة عليه والاشارة اليه بقوله صلى الله عليه وسلم الدال على الخير كفاعله والدال على الشر كفاعله ولان الدلالة والاشارة سبب الى القتل وتحريم الشئ تحريم لاسبابه وكذا لايحل له الاعانة على قتله لان الاعانة فوق الدلالة والاشارة وتحريم الادنى تحريم الاعلى من طريق الاولى كالتأفيف مع الضرب والشتم وأما غير المأكول فنوعان نوع يكون مؤذيا طبعا مبتدئا بالاذى غالبا ونوع لايبتدئ بالاذى غالبا اما الذى يبتدئ بالاذى غالبا فللمحرم أن يقتله ولاشئ عليه وذلك نحو الاسد والذئب والنمر والفهد لان دفع الاذى من غير سبب موجب للاذى واجب فضلا عن الاباحة ولهذا اباح رسول الله صلى الله عليه وسلم قتل الخمس الفواسق للمحرم فى الحل والحرم بقوله صلى الله عليه وسلم خمس من الفواسق يقتلهن المحرم فى الحل والحرم الحية والعقرب والفأرة والكلب العقور والغراب وروى والحدأة وروى عن ابن عمر رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال خمس يقتلهن المحل والمحرم فى الحل والحرم الحدأة والغراب والعقرب والفأرة والكلب العقور وروى عن عائشة رضى الله عنها قالت أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتل خمس فواسق فى الحل والحرم الحدأة والفأرة والغراب والعقرب والكلب العقور وعلة الاباحة فيها هى الابتداء بالاذى والعدو على الناس غالبا فان من عادة الحدأة ان تغير على اللحم والكرش والعقرب تقصد من تلدغه وتتبع حسه وكذا الحية والغراب يقع على دبر البعير وصاحبه قريب منه والفأرة تسرق أموال الناس والكلب العقور من شأنه العدو على الناس وعقرهم ابتداء من حيث الغالب ولايكاد يهرب من بنى آدم وهذا المعنى موجود فى الاسد والذئب والفهد والنمر فكان ورود النص فى تلك الاشياء ورودا فى هذه دلالة قال أبو يوسف الغراب المذكور فى الحديث هو الغراب الذى يأكل الجيف أو يخلط مع الجيف اذ هذا النوع هو الذى يبتدئ بالاذى والعقعق ليس فى معناه لانه لايأكل الجيف ولايبتدئ بالاذى وأما الذى لايبتدئ بالاذى غالبا كالضبع والثعلب وغيرهما فله أن يقتله ان عدى عليه ولاشئ عليه اذا قتله وهذا قول أصحابنا الثلاثة وقال زفر يلزمه الجزاء وجه قوله ان المحرم للقتل قائم وهو الاحرام فلو سقطت الحرمة انما تسقط بفعله وفعل العجماء جبار فبقى محرم القتل كما كان كالجمل الصؤل اذا قتله انسان انه يضمن لما قلنا كذا هذا ولنا انه لما عدا عليه وابتدأه بالاذى التحق بالمؤذيات طبعا فسقطت عصمته وقد روى عن عمر رضى الله عنه انه ابتدأ قتل ضبع فادى جزاءها وقال انا ابتدأناها فتعليله بابتدائه قتله اشارة الى أنها لو ابتدأت لايلزمه الجزاء وقوله الاحرام قائم مسلم لكن أثره فى أن لايتعرض للصيد لا فى وجوب تحمل الاذى بل يجب عليه دفع الاذى لانه من صيانة نفسه عن الهلاك وانه واجب فسقطت عصمته فى حال الاذى فلم يجب الجزاء بخلاف الجمل الصائل لان عصمته ثبتت حقا لمالكه ولم يوجد منه مايسقط العصمة فيضمن القاتل وان لم يعد عليه لايباح له أن يبتدئه بالقتل وان قتله ابتداء فعليه الجزاء عندنا وعند الشافعى يباح له قتله ابتداء ولاجزاء عليه اذا قتله وجه قوله ان النبى صلى الله عليه وسلم اباح للمحرم قتل خمس من الدواب وهى لايؤكل لحمها والضبع والثعلب مالايؤكل لحمه فكان ورود النص هناك ورودا ههنا ولنا قوله تعالى ياأيها الذين آمنوا لاتقتلوا الصيد وأنتم حرم وقوله وحرم عليكم صيد البر مادمتم حرما وقوله ياأيها الذين آمنوا ليبلونكم الله بشئ من الصيد تناله أيديكم ورماحكم عاما أو مطلقا من غير فصل بين المأكول وغيره واسم الصيد يقع على المأكول وغير المأكول لوجود حد الصيد فيهما جميعا والدليل عليه قول الشاعر

صيد الملوك أرانب وثعالب ❊ واذا ركبت فصيدي الابطال

أطلق اسم الصيد على الثعلب الا انه خص منها الصيد العادي المبتدئ بالاذى غالبا أو قيدت به ليس فمن ادعى تخصيص غيره أو التقييد فعليه الدليل وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الضبع صيد وفيه شاة اذا قتله المحرم وعن عمر وابن عباس رضي الله عنهما انهما أوجبا في قتل المحرم الضبع جزاء وعن علي رضي الله عنه انه قال في الضبع اذا عدا على المحرم فليقتله فان قتله قبل أن يعدو عليه فعليه شاة مسنة ولا حجة للشافعي في حديث الخمس الفواسق لانه ليس فيه أن اباحة قتلهن لاجل انه لا يؤكل لحمها بل فيه اشارة الى ان علة الاباحة فيها الابتداء بالاذى غالبا ولا يوجد ذلك في الضبع والثعلب بل من عادتهما الهرب من بني آدم ولا يؤذيان أحدا حتى يبتدئهما بالاذى فلم توجد علة الاباحة فيهما فلم تثبت الاباحة وعلى هذا الخلاف الضب واليربوع والسمور والدلف والقرد والفيل والخنزير لانها صيد لوجود معنى الصيد فيها وهو الامتناع والتوحش ولا تبتدئ بالاذى غالبا فتدخل تحت ما تلونا من الآيات الكريمة وقال زفر في الخنزير انه لا يجب الجزاء فيه لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال بعثت بكسر المعازف وقتل الخنازير ندبنا صلى الله عليه وسلم الى قتله والندب فوق الاباحة فلا يتعلق به الجزاء والحديث محمول على غير حال الاحرام او على حال العدو والابتداء بالاذى حملا الخبر الواحد على موافقة الكتاب العزيز وعلى هذا الاختلاف سباع الطير والله أعلم

❊(فصل)❊ وأما بيان حكم ما يحرم على المحرم اصطياده اذا اصطاده فالامر لا يخلو اما ان قتل الصيد واما ان جرحه واما ان أخذه فلم يقتله ولم يجرحه فان قتله فالقتل لا يخلو اما ان يكون مباشرة أو تسببا فان كان مباشرة فعليه قيمة الصيد المقتول يقومه ذوا عدل لهما بصارة بقيمة الصيود فيقومانه في المكان الذي أصابه ان كان موضعا تباع فيه الصيود وان كان في مفازة يقومانه في أقرب الاماكن من العمران اليه فان بلغت قيمته ثمن هدي فالقاتل بالخيار ان شاء أهدى وان شاء أطعم وان شاء صام وان لم يبلغ قيمته ثمن هدي فهو بالخيار بين الطعام والصيام سواء كان الصيد مما له نظير او كان مما لا نظير له وهذا قول أبي حنيفة وأبي يوسف وحكى الطحاوي قول محمد ان الخيار للحكمين ان شا آحكما عليه هديا وان شا آطعاما وان شا آصياما فان حكما عليه هديا نظر القاتل الى نظيره من النعم من حيث الخلقة والصورة ان كان الصيد مما له نظير سواء كان قيمة نظيره مثل قيمته أو أقل أو أكثر لا ينظر الى القيمة بل الى الصورة والهيئة فيجب في الظبي شاة وفي الضبع شاة وفي حمار الوحش بقرة وفي النعامة بعير وفي الارنب عناق وفي اليربوع جفرة وان لم يكن له نظير مما في ذبحه قربة كالحمام والعصفور وسائر الطيور تعتبر قيمته كما قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وحكى الكرخي قول محمد ان الخيار للقاتل عنده أيضا غير انه ان اختار الهدي لا يجوز له الا اخراج النظير فيما له نظير وعند الشافعي يجب عليه بقتل ما له نظير النظير ابتداء من غير اختيار أحد وله ان يطعم و يكون الاطعام بدلا عن النظير لا عن الصيد فيقع الكلام في موجب قتل صيد له نظير في مواضع منها انه يجب على القاتل قيمته في قول أبي حنيفة وأبي يوسف ولا يجب عند محمد والشافعي والاصل فيه قوله عز وجل ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم أي فعليه جزاء مثل ما قتل أوجب الله تعالى على القاتل جزاء مثل ما قتل واختلف الفقهاء في المراد من المثل المذكور في الآية الشريفة قال أبو حنيفة وأبو يوسف المراد منه المثل من حيث المعنى وهو القيمة وقال محمد والشافعي المراد منه المثل من حيث الصورة والهيئة وجه قولهما ان الله تعالى أوجب على القاتل جزاء من النعم وهو مثل ما قتل من النعم لانه ذكر المثل ثم فسره بالنعم بقوله عز وجل من النعم ومن ههنا التمييز الجنس فصار تقدير الآية الشريفة ومن قتله منكم متعمدا فجزاء من النعم وهو مثل المقتول وهو ان يكون مثله في الخلقة والصورة وروي ان جماعة من الصحابة رضي الله عنهم منهم عمر رضي الله [عنه] أوجبوا في النعامة بدنة وفي الظبية شاة وفي الارنب عناقا وهم كانوا أعرف بمعاني كتاب الله تعالى ولابي حنيفة وأبي يوسف وجوه من الاستدلال بهذه الآية أولها ان الله عز وجل نهى المحرمين عن قتل الصيد عاما لانه تعالى

ذكر

ذكر الصيد بالالف واللام بقوله عزوجل لاتقتلوا الصيد وأنتم حرم والألف واللام لاستغراق الجنس خصوصا عند عدم المعهود ثم قال تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ماقتل والهاء كناية راجعة الى الصيد الموجد من اللفظ المعرف بلام التعريف فقد أوجب سبحانه وتعالى بقتل الصيد مثلا يعم ماله نظير ومالانظير له وذلك هو المثل من حيث المعنى وهو القيمة لا المثل من حيث الخلقة والصورة لان ذلك لايجب فى صيد لانظير له بل الواجب فيه المثل من حيث المعنى وهو القيمة بلاخلاف فكان صرف المثل المذكور بقتل الصيد على العموم اليه تخصيصا لبعض ماتناوله عموم الآية والعمل بعموم اللفظ واجب ماأمكن ولايجوز تخصيصه الابدليل والثانى ان مطلق اسم المثل ينصرف الى ماعرف مثلا فى أصول الشرع والمثل المتعارف فى أصول الشرع هو المثل من حيث الصورة والمعنى أومن حيث المعنى وهو القيمة كما فى ضمان المتلفات فان من أتلف على آخر حنطة يلزمه حنطة ومن أتلف عليه عرضا تلزمه القيمة فاما المثل من حيث الصورة والهيئة فلانظير له فى أصول الشرع فعند الاطلاق ينصرف الى المتعارف لا الي غيره والثالث انه سبحانه وتعالى ذكر المثل منكرا فى موضع الاثبات فيتناول واحدا وأنه اسم مشترك يقع على المثل من حيث المعنى ويقع على المثل من حيث الصورة فالمثل من حيث المعنى يراد من الآية فيما لانظير له فلايكون الآخر مرادا اذ المشترك فى موضع الاثبات لاعموم له والرابع ان الله تعالى ذكر عدالة الحكمين ومعلوم ان العدالة انما تشترط فيما يحتاج فيه الى النظر والتأمل وذلك فى المثل من حيث المعنى وهو القيمة لان بها تحقق الصيانة عن الغلو والتقصير وتقرير الامر على الوسط فاما الصورة فشابهة لاتفتقر الى العدالة واما قوله تعالى من النعم فلانسلم ان قوله تعالى من النعم خرج تفسيرا للمثل وبيانه من وجهين أحدهما ان قوله فجزاء مثل ماقتل كلام تام بنفسه مفيد بذاته من غير وصلة بغيره لكونه مبتدأ وخبرا وقوله من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة يمكن استعماله على غير وجه التفسير للمثل لانه كما يرجع الى الحكمين فى تقويم الصيد المتلف يرجع اليهما فى تقويم الهدى الذى يوجد بذلك القدر من القيمة فلايجعل قوله مثل ماقتل مربوطا بقوله عزوجل من النعم مع استغناء الكلام عنه هذا هو الاصل الا اذا قام دليل زائد يوجب الربط بغيره والثانى أنه وصل قوله من النعم بقوله يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة وقوله عزوجل أو كفارة طعام مساكين وقوله عزوجل أو عدل ذلك صياما جعل الجزاء أحد الاشياء الثلاثة لانه أدخل حرف التخيير بين الهدى والاطعام وبين الطعام والصيام فلو كان قوله من النعم تفسيرا للمثل لكان الطعام والصيام مثلا لدخول حرف أو بينهما وبين النعم اذ لافرق بين التقديم والتأخير فى الذكر بأن قال تعالى فجزاء مثل ما قتل طعاما أو صياما أو من النعم هديا لان التقديم فى التلاوة لايوجب التقديم فى المعنى ولما لم يكن الطعام والصيام مثلا للمقتول دل أن ذكر النعم لم يخرج مخرج التفسير للمثل بل هو كلام مبتدأ غير موصول المراد بالاول وقول جماعة الصحابة رضى الله عنهم محمول على الايجاب من حيث القيمة توفيقا بين الدلائل مع ما ان المسئلة مختلفة بين الصحابة رضى الله عنهم روى عن ابن عباس مثل مذهب أبى حنيفة وأبى يوسف فلا يحتج بقول البعض على البعض وعلى هذا ينبنى اعتبار مكان الاصابة فى التقويم عندهما لان الواجب على القاتل القيمة وانها تختلف باختلاف المكان وعند محمد والشافعى الواجب هو النظير اما بحكم الحكمين أو ابتداء فلا يعتبر فيه المكان وقال الشافعى يقوم بمكة أو بمنى وانه غير سديد لأن العبرة فى قيم المستهلكات فى أصول الشرع مواضع الاستهلاك كما فى استهلاك سائر الاموال ومنها أن الطعام بدل عن الصيد عندنا فيقوم الصيد بالدراهم ويشترى بالدراهم طعاما وهو مذهب ابن عباس وجماعة من التابعين وعن ابن عباس رواية أخرى أن الطعام بدل عن الهدى فيقوم الهدى بالدراهم ثم يشترى بقيمة الهدى طعاما وهو قول الشافعى والصحيح قولنا لان الله تعالى جعل جميع ذلك جزاء الصيد بقوله عزوجل فجزاء مثل ماقتل من النعم الى قوله أو كفارة طعام مساكين فلما كان الهدى من حيث كونه جزاء معتبرا بالصيد اما فى قيمته أو نظيره على اختلاف القولين كان الطعام مثله ولان فيما لامثل له من النعم اعتبار الطعام بقيمة الصيد

بلاخلاف فكذا فيماله مثل لان الآية عامة منتظمة للامرين جميعا ومنها ان كفارة جزاء الصيد على التخيير كذا
روي عن ابن عباس رضى الله عنهما وهو مذهب جماعة من التابعين مثل عطاء والحسن وابراهيم وهو قول
أصحابنا وعن ابن عباس رواية أخرى انه على ترتيب الهدى ثم الاطعام ثم الصيام حتى لو وجد الهدى لا يجوز
الطعام ولو وجد الهدى أو الطعام لا يجوز الصيام كما فى كفارة الظهار والافطار انها على الترتيب دون التخيير واحتج
من اعتبر الترتيب بما روى أن جماعة من الصحابة رضى الله عنهم حكموا فى الضبع بشاة ولم يذكروا غيره فدل ان
الواجب على الترتيب ولنا ان الله تعالى ذكر حرف أو فى ابتداء الايجاب وحرف أو اذا ذكر فى ابتداء الايجاب يراد
به التخيير لا الترتيب كما فى قوله عز وجل فى كفارة اليمين فكفارته اطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون
أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة وقوله تعالى فى كفارة الحلق ففدية من صيام أو صدقة أو نسك وغير ذلك هذا هو
الحقيقة الا فى موضع قام الدليل بخلافها كما فى آية المحارب بين انه ذكر فيها أو على ارادة الواو ومن ادعى خلاف
الحقيقة ههنا فعليه الدليل ثم اذا اختار الهدى فان بلغت قيمة الصيد بدنة نحرها وان لم تبلغ بدنة وبلغت بقرة
ذبحها وان لم تبلغ بقرة وبلغت شاة ذبحها وان اشترى بقيمة الصيد اذا بلغت بدنة أو بقرة سبع شياه وذبحها
أجزأه فان اختار شراء الهدى وفضل من قيمة الصيد فان بلغ هديين أو أكثر اشترى وان كان لا يبلغ هديا فهو
بالخيار ان شاء صرف الفاضل الي الطعام وان شاء صام كما فى صيد الصغير الذى لا تبلغ قيمته هديا وقد اختلف فى السن
الذى يجوز فى جزاء الصيد قال أبو حنيفة لا يجوز الا ما يجوز فى الاضحية وهدى المتعة والقران والاحصار وقال أبو
يوسف ومحمد تجوز الجفرة والعناق على قدر الصيد واحتجا بما روى عن جماعة من الصحابة رضى الله عنهم أنهم
أوجبوا فى اليربوع جفرة وفى الارنب عناقا ولابى حنيفة أن اطلاق الهدى ينصرف الى ما ينصرف اليه سائر
الهدايا المطلقة فى القرآن فلا يجوز دون السن الذى يجزى فى سائر الهدايا وما روى عن جماعة من الصحابة حكاية حال
لا عموم له فيحمل على انه كان على طريق القيمة على ان ابن عباس رضى الله عنهما يخالفهم فلا يقبل قول بعضهم
على بعض الا عند قيام دليل الترجيح ثم اسم الهدى يقع على الابل والبقر والغنم على ما بينا فيما تقدم ولا يجوز ذبح
الهدى الا فى الحرم لقوله تعالى هديا بالغ الكعبة ولو جاز ذبحه فى غير الحرم لم يكن لذكر بلوغه الكعبة معنى وليس
المراد منه بلوغ عين الكعبة بل بلوغ قربها وهو الحرم ودلت الآية الكريمة على ان من حلف
لا يمر على باب الكعبة أو المسجد الحرام فمر بقرب بابه حنث وهو كقوله تعالى فلا يقربوا المسجد الحرام
بعد عامهم هذا والمراد منه الحرم لانهم منعوا بهذه الآية الكريمة عن دخول الحرم وعن ابن عباس رضى
الله عنهما أنه قال الحرم كله مسجد ولان الهدى اسم لما يهدى الى مكان الهدايا أى ينقل اليها ومكان الهدايا
الحرم لقوله تعالى ثم محلها الى البيت العتيق والمراد منه الحرم وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال منى كلها
منحر وفجاج مكة كلها منحر ولو ذبح فى الحل لا يسقط عنه الجزاء بالذبح الا أن يتصدق بلحمه على الفقراء على كل
فقير قيمة نصف صاع من بر فيجزئه على طريق البدل عن الطعام واذا ذبح الهدى فى الحرم سقط الجزاء عنه
بنفس الذبح حتى لو هلك أو سرق أو ضاع بوجه من الوجوه خرج عن العهدة لان الواجب هو اراقة الدم وان
اختار الطعام اشترى بقيمة الصيد طعاما فاطعم كل مسكين نصف صاع من بر ولا يجزيه أقل من ذلك كما فى كفارة
اليمين وفدية الاذى ويجوز الاطعام فى الاماكن كلها عندنا وعند الشافعى لا يجوز الا فى الحرم كما لا يجوز الذبح الا فى
الحرم توسعة على أهل الحرم ولنا أن قوله تعالى أو كفارة طعام مساكين مطلق عن المكان وقياس الطعام على الذبح
بمعنى التوسعة على أهل الحرم قد أبطلناه فيما تقدم ولان الاراقة لم تعقل قربة بنفسها وانما عرفت قربة
بالشرع والشرع ورد بها فى مكان مخصوص أو زمان مخصوص فيتبع مورد الشرع فيتقيد كونها قربة بالمكان
الذى ورد الشرع بكونها قربة فيه وهو الحرم فاما الاطعام فيعقل قربة بنفسه لانه من باب الاحسان الى المحتاجين
فلا يتقيد كونه قربة بمكان كما لا يتقيد بزمان ويجوز فيه الاباحة والتمليك لما نذكره فى كتاب الكفارات ولا

يجوز للقاتل أن يأكل شيأ من لحم الهدى ولو أكل شيأ منه فعليه قيمة ما أكل ولا يجوز دفعه ودفع الطعام الى ولده وولد ولده وان سفلوا ولا الى والده ووالد والده وان علوا كما لا تجوز الزكاة ويجوز دفعه الى أهل الذمة فى قول أبى حنيفة ومحمد ولا يجوز فى قول أبى يوسف كما فى صدقة الفطر والصدقة المنذور بها على ماذكرنا فى كتاب الزكاة وان اختار الصيام اشترى بقيمة الصيد طعاما وصام لكل نصف صاع من بر يوما عندنا وهو قول ابن عباس وجماعة من التابعين مثل ابراهيم وعطاء ومجاهد وقال الشافعى يصوم لكل مد يوما والصحيح قولنا لما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال يصوم عن كل نصف صاع يوما ومثل هذا لا يعرف بالاجتهاد فتعين السماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم فان فضل من الطعام أقل من نصف صاع فهو بالخيار ان شاء تصدق به وان شاء صام عنه يوما لان صوم بعض يوم لا يجوز ويجوز الصوم فى الايام كلها بلا خلاف ويجوز متتابعا ومتفرقا لقوله تعالى أو عدل ذلك صياما مطلقا عن المكان وصفة التتابع والتفرق وسواء كان الصيد مما يؤكل لحمه أو مما لا يؤكل لحمه عندنا بعد ان كان محرما والاصطياد على المحرم كالضبع والثعلب وسباع الطير وينظر الى قيمته لو كان مأكول اللحم لعموم قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم غير أنه لا يجاوز به دما فى ظاهر الرواية وذكر الكرخى أنه لا يبلغ دما بل ينقص من ذلك بخلاف مأكول اللحم فانه تجب قيمته بالغة ما بلغت وان بلغت قيمته هديين أو أكثر وقال زفر تجب قيمته بالغة ما بلغت كما فى مأكول اللحم ووجه قوله أن هذا الصيد مضمون بالقيمة والمضمون بالقيمة يعتبر كمال قيمته كالمأكول ولنا أن هذا المضمون انما يجب بقتله من حيث انه صيد ومن حيث انه صيد لا تزيد قيمة لحمه على لحم الشاة بحال بل لحم الشاة يكون خيرا منه بكثير فلا يجاوز به دما بل ينقص منه كما ذكره الكرخى ولانه جزاء وجب باتلاف ما ليس بمال فلا يجاوز به دما كحلق الشعر وقص الاظفار وقد خرج الجواب عما ذكره زفر ويستوى فى وجوب الجزاء بقتل الصيد المبتدئ والعائد وهو ان يقتل صيدا ثم يعود ويقتل آخر وثم وثم أنه يجب لكل صيد جزاء على حدة وهذا قول عامة العلماء وعامة الصحابة رضى الله عنهم وعن ابن عباس أنه لا جزاء على العائد وهو قول الحسن وشريح وابراهيم واحتجوا بقوله تعالى ومن عاد فينتقم الله منه جعل جزاء العائد الانتقام فى الآخرة فتنتفى الكفارة فى الدنيا ولنا ان قوله تعالي ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم يتناول القتل فى كل مرة فيقتضى وجوب الجزاء فى كل مرة كما فى قوله تعالي ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى أهله ونحو ذلك وأما قوله تعالى ومن عاد فينتقم الله منه ففيه ان الله تعالى ينتقم من العائد وليس فيه ان ينتقم منه بماذا فيحتمل انه ينتقم منه بالكفارة كذا قال بعض أهل التأويل فينتقم الله منه بالكفارة فى الدنيا أو بالعذاب فى الآخرة على ان الوعيد فى الآخرة لا ينفى وجوب الجزاء فى الدنيا كما أن الله تعالى جعل حد المحاربين لله ورسوله جزاءهم فى الدنيا بقوله انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الارض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا الآية ثم قال عز وجل فى آخرها ذلك لهم خزى فى الدنيا ولهم فى الآخرة عذاب عظيم ومنهم من صرف تأويل الآية الكريمة الى استحلال الصيد فقال الله عز وجل عفا الله عما سلف فى الجاهلية من استحلالهم الصيد اذا تاب ورجع عما استحل من قتل الصيد ومن عاد الى الاستحلال فينتقم الله منه بالنار فى الآخرة وبه نقول هذا اذا لم يكن قتل الثانى والثالث على وجه الرفض والاحلال فاما اذا كان على وجه الرفض والاحلال لاحرامه فعليه جزاء واحد استحسانا والقياس ان يلزمه لكل واحد منهما دم لان الموجود ليس الا نية الرفض ونية الرفض لا يتعلق بها حكم لانه لا يصير حلالا بذلك فكان وجودها والعدم بمنزلة واحدة الا انهم استحسنوا وقالوا لا يجب الا جزاء واحد لان الكل وقع على وجه واحد فاشبه الايلاجات فى الجماع ويستوى فيه العمد والخطأ والذكر والنسيان عند عامة العلماء وعامة الصحابة رضى الله عنهم وعن ابن عباس رضى الله عنهما انه لا كفارة على الخاطئ وقال الشافعى لا كفارة على الخاطئ والناسى والكلام فى المسئلة بناء وابتداء أما البناء فما ذكرنا فيما تقدم ان الكفارة انما تجب

بطرفكتاب محظور الاحرام والجناية عليه ثم زعم الشافعي ان فعل الخاطئ والناسي لا يوصف بالجناية والحظر لان فعل
الخطأ والنسيان مما لا يمكن التحرز عنه فكان عذرا وقلنا نحن ان فعل الخاطئ والناسي جناية وحرام لان فعلهما
جائز المؤاخذة عليه عقلا وانما رفعت المؤاخذة عليه شرعا مع بقاء وصف الحظر والحرمة فامكن القول بوجوب
الكفارة وكذا التحرز عنهما ممكن في الجملة اذ لا يقع الانسان في الخطأ والسهو الا لنوع تقصير منه فلم يكن عذرا منه
ولهذا لم يعذر الناسي في باب الصلاة الا أنه جعل عذرا في باب الصوم لانه يغلب وجوده فكان في وجوب القضاء حرج
ولا يغلب في باب الحج لان أحوال الاحرام مذكرة فكان النسيان معها نادرا على أن العذر في هذا الباب لا يمنع
وجوب الجزاء كما في كفارة الحلق لمرض أو أذى بالرأس وكذا فوات الحج لا يختلف حكمه للعذر وعدم العذر وأما
الابتداء فاحتج بقوله عز وجل ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم خص المتعمد بايجاب الجزاء
عليه فلو شاركه الخاطئ والناسي في الوجوب لم يكن للتخصيص معنى ولنا وجوه من الاستدلال بالعمد أحدها أن
الكفارات وجبت رافعة للجناية ولهذا سماها الله تعالى كفارة بقوله عز وجل أو كفارة طعام مساكين وقد وجدت
الجناية على الاحرام في الخطأ الا ترى ان الله عز وجل سمى الكفارة في القتل الخطأ توبة بقوله تعالى في آخر الآية
توبة من الله ولا توبة الا من الجناية والحاجة الى رفع الجناية موجودة والكفارة صالحة لرفعها لانها ترفع أعلى
الجنايتين وهي العمد وما صلح رافعا لأعلى الذنبين يصلح رافعا لادناهما بخلاف قتل الآدمي عمدا أنه لا يوجب
الكفارة عندنا والخطأ يوجب لان النص هناك ورد بايجاب الكفارة في الخطأ وذنب الخطأ دون ذنب العمد
وما يصلح لرفع الأدنى لا يصلح لرفع الاعلى فامتنع الوجوب من طريق الاستدلال لانعدام طريقه والثاني أن
المحرم بالاحرام أمن الصيد عن التعرض والتزم ترك التعرض له فصار الصيد كالامانة عنده وكل ذي أمانة اذا
أتلف الامانة يلزمه الغرم عمدا كان أو خطأ بخلاف قتل النفس عمدا لان النفس محفوظة بصاحبها وليست بامانة
عند القاتل حتى يستوي حكم العمد والخطأ في التعرض لها والثالث ان الله تعالى ذكر التخيير في حال العمد وموضوع
التخيير في حال الضرورة لانه في التوسع وذا في حال الضرورة كالتخيير في الحلق لمن به مرض أو به أذى من رأسه
بقوله فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك ولا ضرورة في حال العمد فعلم
أن ذكر التخيير فيه لتقدير الحكم به في حال الضرورة لولاه لما ذكر التخيير فكان ايجاب الجزاء في حال العمد ايجابا
في حال الخطأ ولهذا كان ذكر التخيير الموضوع للتخفيف والتوسع في كفارة اليمين بين الاشياء الثلاثة حالة
العمد ذكرا في حالة الخطأ والنوم والجنون دلالة وأما تخصيص العامد فقد عرف من أصلنا أنه ليس في ذكر حكمه
وبيانه في حال دليل نفيه في حال أخرى فكان تمسكا بالمسكوت فلا يصح ويحتمل أن يكون تخصيص العامد
لعظم ذنبه تنبيها على الايجاب على من قصر ذنبه عنه من الخاطئ والناسي من طريق الاولى لان الواجب لما رفع
أعلى الذنبين فلان يرفع الادنى أولى وعلى هذا كانت الآية حجة عليه والله أعلم ويستوي في وجوب كمال الجزاء
بقتل الصيد حال الانفراد والاجتماع عندنا حتى لو اشترك جماعة من المحرمين في قتل صيد يجب على كل
واحد منهم جزاء كامل عند أصحابنا وعند الشافعي يجب عليهم جزاء واحد ووجه قوله أن المقتول واحد فلا يضمن
الا بجزاء واحد كما اذا قتل جماعة رجلا واحدا خطأ أنه لا تجب عليهم الا دية واحدة وكذا جماعة من الحلالين اذا قتلوا
صيدا واحدا في الحرم لا يجب عليهم الا قيمة واحدة كذا هذا ولنا قوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل
ما قتل من النعم وكلمة من تتناول كل واحد من القاتلين على حياله كما في قوله عز وجل ومن يقتل مؤمنا متعمدا
فجزاؤه جهنم وقوله تعالى ومن يظلم منكم نذقه عذابا كبيرا وقوله عز وجل ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه
ورسله واليوم الآخر وأقرب المواضع قوله عز وجل ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة حتى يجب على
كل واحد من القاتلين خطأ كفارة على حدة ولا تلزمه الدية انه لا يجب عليهم الا دية واحدة لأن ظاهر اللفظ وعمومه
يقتضي وجوب الدية على كل واحد منهم وانما عرفنا وجوب دية واحدة بالاجماع وقد ترك ظاهر اللفظ بدليل

والشافعى نظر الى المحل فقال المحل وهو المقتول متحد فلا يجب الا ضمان واحد وأصحابنا نظروا الى الفعل فقالوا الفعل متعدد فيتعدد الجزاء ونظرنا أقوى لان الواجب جزاء الفعل لان الله تعالى سماه جزاء بقوله فجزاء مثل ما قتل من النعم والجزاء يقابل الفعل لا المحل وكذا سمى الواجب كفارة بقوله عز وجل أو كفارة طعام مساكين والكفارة جزاء الجناية بخلاف الدية فانها بدل المحل فتتحد باتحاد المحل وتتعدد بتعدده وهو الجواب عن صيد الحرم لان ضمانه يشبه ضمان الاموال لأنها تجب بالجناية على الحرم والحرم واحد فلا تجب الا قيمة واحدة ولو قتل صيدا معلما كالبازى والشاهين والصقر والحمام الذى يجىء من مواضع بعيدة ونحو ذلك يجب عليه قيمتان قيمته معلما لصاحبه بالغة ما بلغت وقيمته غير معلم حقا لله لانه جنى على حقين حق الله تعالى وحق العبد والتعليم وصف مرغوب فيه فى حق العباد لانهم ينتفعون بذلك والله عز وجل يتعالى عن أن ينتفع بشئ ولان الضمان الذى هو حق الله تعالى يتعلق بكونه صيدا وكونه معلما وصف زائد على كونه صيدا فلا يعتبر ذلك فى وجوب الجزاء وقد قالوا فى الحمامة المصوتة انه يضمن قيمتها مصوتة فى رواية وفى رواية غير مصوتة وجه الرواية الاولى ان كونها مصوتة من باب الحسن والملاحة والصيد مضمون بذلك كما لو قتل صيدا حسنا مليحا له زيادة قيمة تجب قيمته على تلك الصفة وكما لو قتل حمامة مطوقة أو فاختة مطوقة وجه الرواية الاخرى على نحو ما ذكرنا ان كونها مصوتة لا يرجع الى كونه صيدا فلا يلزم المحرم ضمان ذلك وهذا يشكل بالمطوقة والصيد الحسن المليح ولو أخذ بيض صيد فشواه أو كسره فعليه قيمته يتصدق به لما روى عن الصحابة رضى الله عنهم انهم حكموا فى بيض النعامة بقيمته ولانه أصل الصيد اذ الصيد يتولد منه فيعطى له حكم الصيد احتياطا فان شوى بيضا أو جرادا فضمنه لا يحرم أكله ولو أكله أو غيره حلالا كان أو محرما لا يلزمه شئ بخلاف الصيد الذى قتله المحرم انه لا يحل أكله ولو أكل المحرم الصائد منه بعد ما أدى جزاءه يلزمه قيمة ما أكل فى قول أبى حنيفة لان الحرمة هناك لكونه ميتة لعدم الذكاة لخروجه عن أهلية الذكاة والحرمة ههنا ليست لمكان كونه ميتة لانه لا يحتاج الى الذكاة فصار كالمجوسى اذا شوى بيضا أو جرادا انه يحل أكله كذا هذا فان كسر البيض فخرج منه فرخ ميت فعليه قيمته حيا يؤخذ فيه بالثقة وقال مالك عليه نصف عشر قيمته واعتبره بالجنين لان ضمانه ضمان الجنايات وفى الجنين نصف عشر قيمته كذا فيه ولنا ان الفرخ صيد لانه بفرض أن يصير صيدا فيعطى له حكم الصيد ويحتمل انه مات بكسره ويحتمل انه كان ميتا قبل ذلك وضمان الصيد يؤخذ فيه بالاحتياط لانه وجب حقا لله تعالى وحقوق الله تعالى يحتاط فى ايجابها وكذلك اذا ضرب بطن ظبية فالقت جنينا ثم ماتت الظبية فعليه قيمتهما يؤخذ فى ذلك كله بالثقة اما قيمة الام فلانه قتلها واما قيمة الجنين فلانه يحتمل انه مات بفعله ويحتمل انه كان ميتا فيحكم بالضمان احتياطا فان قتل ظبية حاملا فعليه قيمتها حاملا لان الحمل يجرى مجرى صفاتها وحسنها وملاحتها وسمنها والصيد مضمون باوصافه ولو حلب صيدا فعليه ما نقصه الحلب لان اللبن جزء من أجزاء الصيد فاذا نقصه الحلب يضمن كما لو أتلف جزأ من أجزائه كالصيد المملوك وأما اذا قتل الصيد تسببا فان كان متعديا فى التسبب يضمن والا فلا بيان ذلك انه اذا نصب شبكة فتعقل به صيد ومات أو حفر حفيرة للصيد فوقع فيها فعطب يضمن لانه متعد فى التسبب ولو ضرب فسطاطا لنفسه فتعقل به صيد فمات أو حفر حفيرة للماء أو للخبز فوقع فيها صيد فمات لا شئ عليه لان ذلك مباح له فلم يكن متعديا فى التسبب وهذا كمن حفر بئرا على قارعة الطريق فوقع فيها انسان أو بهيمة ومات يضمن ولو كان الحفر فى دار نفسه فوقع فيها انسان لا يضمن لانه فى الاول متعد بالتسبب وفى الثانى لا كذا هذا ولو أعان محرم محرما أو حلالا على صيد ضمن لان الاعانة على الصيد تسبب الى قتله وهو متعد فى هذا التسبب لانه تعاون على الاثم والعدوان وقد قال الله تعالى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان ولو دل عليه أو أشار اليه فان كان المدلول يرى الصيد أو يعلم به من غير دلالة أو اشارة فلا شئ على الدال لانه اذا كان يراه أو يعلم به من غير دلالته فلا أثر لدلالته فى تفويت الامن على الصيد فلم تقع الدلالة تسببا الا انه يكره ذلك فقتله

بدلالته لانه نوع تحريض على اصطياده وان رآه المدلول بدلالته فقتله فعليه الجزاء عند أصحابنا وقال الشافعى لا جزاء عليه وجه قوله ان وجوب الجزاء متعلق بقتل الصيد ولم يوجد ولنا ماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال الدال على الشئ كفاعله وروى الدال على الخير كفاعله والدال على الشر كفاعله فظاهر الحديث يقتضى أن يكون للدلالة حكم الفعل الا ماخص بدليل وروى ان أبا قتادة رضى الله عنه شد على حمار وحش وهو حلال فقتله وأصحابه محرمون فمنهم من أكل ومنهم من أبى فسألوا النبى صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال صلى الله عليه وسلم هل أشرتم هل أعنتم فقالوا لا فقال كلوا اذا فلولا ان الحكم يختلف بالاعانة والاشارة والا لم يكن للفحص عن ذلك معنى ودل ذلك على حرمة الاعانة والاشارة وذا يدل على وجوب الجزاء وروى ان رجلا سأل عمر رضى الله عنه فقال انى أشرت الى ظبية فقتلها صاحبى فسأل عمر عبد الرحمن بن عوف رضى الله تعالى عنهما فقال ماترى فقال أرى عليه شاة فقال عمر رضى الله تعالى عنه وانا أرى مثل ذلك وروى ان رجلا أشار الى بيضة نعامة فكسرها صاحبه فسأل عن ذلك عليا وابن عباس رضى الله عنهما فحكما عليه بالقيمة وكذا حكم عمر وعبد الرحمن رضى الله عنهما محمول على القيمة ولان المحرم قد أمن الصيد باحرامه والدلالة تزيل الامن لان أمن الصيد فى حال قدرته ويقظته يكون بتوحشه عن الناس وفى حال عجزه ونومه يكون باختفائه عن الناس والدلالة تزيل الاختفاء فيزول الامن فكانت الدلالة فى ازالة الامن كالاصطياد ولان الاعانة والدلالة والاشارة تسبب الى القتل وهو متعد فى هذا التسبب لكونه مزيلا للامن وانه محظور الاحرام فاشبه نصب الشبكة ونحو ذلك ولانه لما أمن الصيد عن التعرض بعقد الاحرام والتزم ذلك صار به الصيد كالامانة فى يده فاشبه المودع اذا دل سارقا على سرقة الوديعة ولو استعار محرم من محرم سكينا ليذبح به صيدا فاعاره اياه فذبح به الصيد فلا جزاء على صاحب السكين كذا ذكر محمد فى الاصل من المشايخ من فصل فى ذلك تفصيلا فقال ان كان المستعير يتوصل الى قتل الصيد بغيره لا يضمن وان كان لا يتوصل اليه الا بذلك السكين يضمن المعير لانه يصير كالدال ونظير هذا ماقالوا ان محرما رأى صيدا وله قوس أو سلاح يقتل به ولم يعرف ان ذلك فى أى موضع فدله محرم على سكينته أو على قوسه فأخذه فقتله به انه ان كان يجد غير مادله عليه مما يقتله به لا يضمن الدال وان لم يجد غيره يضمن ولا يحل للمحرم أكل ماذبحه من الصيد ولا لغيره من المحرم والحلال وهو بمنزلة الميتة لانه بالاحرام خرج من أن يكون أهلا للذكاة فلا تتصور منه الذكاة كالمجوسى اذا ذبح وكذا الصيد خرج من أن يكون محلا للذبح فى حقه لقوله تعالى وحرم عليكم صيد البر مادمتم حرما والتحريم المضاف الى الاعيان يوجب خروجها عن محلية التصرف شرعا كتحريم الميتة وتحريم الامهات والتصرف الصادر من غير الاهل وفى غير محله يكون ملحقا بالعدم فان أكل المحرم الذابح منه فعليه الجزاء وهو قيمته فى قول أبى حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد والشافعى رحمهم الله تعالى ليس عليه الا التوبة والاستغفار ولا خلاف فى أنه لو أكله غيره لا يلزمه الا التوبة والاستغفار وجه قولهم انه أكل ميتة فلا يلزمه الا التوبة والاستغفار كما لو أكله غيره ولابى حنيفة رحمه الله تعالى انه تناول محظور احرامه فيلزمه الجزاء وبيان ذلك ان كونه ميتة لعدم الاهلية والمحلية وعدم الاهلية والمحلية بسبب الاحرام فكانت الحرمة بهذه الواسطة مضافة الى الاحرام فاذا أكله فقد ارتكب محظور احرامه فيلزمه الجزاء بخلاف ما اذا أكله محرم آخر انه لا يجب عليه جزاء ما أكل لان ما أكله ليس محظور احرامه بل محظور احرام غيره وكما لا يحل له لا يحل لغيره محرما كان أو حلالا عندنا وقال الشافعى يحل لغيره أكله وجه قوله ان الحرمة لمكان انه صيد لقوله تعالى وحرم عليكم صيد البر مادمتم حرما وهو صيده لا صيد غيره فيحرم عليه لا على غيره ولنا ان حرمته لكونه ميتة لعدم أهلية الذكاة ومحليتها فيحرم عليه وعلى غيره كذبيحة المجوسى هذا اذا أدى الجزاء ثم أكل فأما اذا أكل قبل أداء الجزاء فقد ذكر القاضى فى شرحه مختصر الطحاوى ان عليه جزاء واحدا ويدخل ضمان ما أكل فى الجزاء وذكر القدورى فى شرحه مختصر الكرخى انه لا رواية فى هذه المسئلة فيجوز ان يقال يلزمه جزاء آخر

ويجوز أن يقال يتسداخلان وسواء تولى صيده بنفسه أو بغيره من المحرمين بأمره أو رمى صيدا فقتله أو أرسل كلبه أو بازيه المعلم انه لا يحل له لان صيد غيره بأمره صيده معنى وكذا صيد البازى والكلب والسهم لان فعل الاصطياد منه وانما ذلك آلة الاصطياد والفعل لمستعمل الآلة لا للآلة ويحل للمحرم أكل صيد اصطاده الحلال لنفسه عند عامة العلماء وقال داود بن على الاصفهانى لا يحل والمسئلة مختلفة بين الصحابة رضى الله عنهم روى عن طلحة وعبيد الله وقتادة وجابر وعثمان فى رواية انه يحل وعن على وابن عباس وعثمان فى رواية انه لا يحل واحتج هؤلاء بقوله تعالى وحرم عليكم صيد البر مادمتم حرما اخبر أن صيد البر محرم على المحرم مطلقا من غير فصل بين أن يكون صيد المحرم أو الحلال وهكذا قال ابن عباس ان الآية مبهمة لا يحل لك ان تصيده ولا أن تأكله وروى عن ابن عباس رضى الله عنه ان الصعب بن جثامة اهدى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لحم حمار وحش وهو بالابواء أو بودان فرده فرأى النبى صلى الله عليه وسلم فى وجهه كراهة فقال ليس بنا رد عليك ولكنا حرم وفى رواية قال لولا انا حرم لقبلناه منك وعن زيد بن أرقم ان النبى صلى الله عليه وسلم نهى المحرم عن لحم الصيد مطلقا ولنا ماروى عن أبى قتادة رضى الله عنه انه كان حلالا وأصحابه محرمون فشد على حمار وحش فقتله فأكل منه بعض أصحابه وأبى البعض فسألوا عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم انما هى طعمة أطعمكموها الله هل معكم من لحمه شئ وعن جابر رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لحم صيد البر حلال لكم وأنتم حرم مالم تصيدوه أو يصاد لكم وهذا نص فى الباب ولا حجة لهم فى الآية لان فيها تحريم صيد البر لا تحريم لحم الصيد وهذا لحم الصيد وليس بصيد حقيقة لانعدام معنى الصيد وهو الامتناع والتوحش على ان الصيد فى الحقيقة مصدر وانما يطلق على المصيد مجازا واما حديث الصعب بن جثامة فقد اختلفت الروايات فيه عن ابن عباس رضى الله عنه روى فى بعضها انه اهدى اليه حمارا وحشيا كذا روى مالك وسعيد بن جبير وغيرهما عن ابن عباس فلا يكون حجة وحديث زيد بن أرقم محمول على صيد صاده بنفسه أو غيره بأمره أو باعانته أو بدلالته أو باشارته عملا بالدلائل كلها وسواء صاده الحلال لنفسه أو للمحرم بعد ان لا يكون بأمره عندنا وقال الشافعى اذا صاده له لا يحل له أكله واحتج بما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال صيد البر حلال لكم وانتم حرم مالم تصيدوه أو يصاد لكم ولا حجة له فيه لانه لا يصير صيدا له الا بأمره وبه نقول والله أعلم وأما حكم الصيد اذا جرحه المحرم فان جرحه جرحا يخرجه عن حد الصيد وهو الممتنع المتوحش بأن قطع رجل ظبى أو جناح طائر فعليه الجزاء لانه اتلفه حيث اخرجه عن حد الصيد فيضمن قيمته وان جرحه جرحا لم يخرجه عن حد الصيد يضمن مانقصته الجراحة لوجود اتلاف ذلك القدر من الصيد فان اندملت الجراحة وبرئ الصيد لا يسقط الجزاء لان الجزاء يجب باتلاف جزء من الصيد وبالاندمال لا يتبين ان الاتلاف لم يكن بخلاف ما اذا جرح آدميا فاندملت جراحته ولم يبق لها أثر انه لا ضمان عليه لان الضمان هناك انما يجب لأجل الشين وقد ارتفع فان رمى صيدا فجرحه فكفر عنه ثم رآه بعد ذلك فقتله فعليه كفارة أخرى لانه لما كفر الجراحة ارتفع حكمها وجعلت كان لم تكن وقتله الآن ابتداء فيجب عليه الضمان لكن ضمان صيد مجروح لان تلك الجراحة قد أخرج ضمانها مرة فلا تجب مرة أخرى فان جرحه ولم يكفر ثم رآه بعد ذلك فقتله فعليه الكفارة وليس عليه فى الجراحة شئ لانه لما قتله قبل أن يكفر عن الجراحة صار كانه قتله دفعة واحدة وذكر الحاكم فى مختصره الا مانقصته الجراحة الأولى أى يلزمه ضمان صيد مجروح لان ذلك النقصان قد وجب عليه ضمانه مرة فلا يجب مرة أخرى ولو جرح صيدا فكفر عنه قبل أن يموت ثم مات اجزأته الكفارة التى أداها الا انه ان أدى الكفارة قبل وجوبها لكن بعد وجود سبب الوجوب وانه جائز كما لو جرح انسانا خطأ فكفر عنه ثم مات المجروح انه يجوز لما قلنا كذا هذا وان نتف ريش صيد او قلع سن ظبى فنبت وعاد الى ما كان أو ضرب على عين ظبى فابيضت ثم ارتفع بياضها قال أبو حنيفة فى سن الظبى انه لا شئ عليه اذا نبت ولم يحك عنه فى غيره شئ وقال أبو يوسف عليه صدقة وجه قوله ان وجوب

الجزاء بالجناية على الاحرام و بالنبات والعود الى ما كان لا يتبين ان الجناية لم تكن فلا يسقط الجزاء ولابى حنيفة ان وجوب الجزاء لمكان النقصان وقد زال فيزول الضمان كما لو قلع سن ظبى لم يثغر (وأما) حكم أخذ الصيد فالمحرم اذا أخذ الصيد يجب عليه ارساله سواء كان فى يده أو فى قفص معه أو فى بيته لان الصيد استحق الامن باحرامه وقد فوت عليه الامن بالاخذ فيجب عليه اعادته الى حالة الامن وذلك بالارسال فان أرسله محرم من يده فلا شئ على المرسل لان الصائد ما ملك الصيد فلم يصر بالارسال متلفا ملكه وانما وجب عليه الارسال ليعود الى حالة الامن فاذا أرسل فقد فعل ما وجب عليه وان قتله فعلى كل واحد منهما جزاء اما القاتل فلانه محرم قتل صيدا واما الآخذ فلانه فوت الامن على الصيد بالاخذ وانه سبب لوجوب الضمان الا انه يسقط بالارسال فاذا تعذر الارسال لم يسقط وللآخذ ان يرجع بما ضمن على القاتل عند أصحابنا الثلاثة وقال زفر لا يرجع وجه قوله ان المحرم لم يملك الصيد بالاخذ فكيف يملك بدله عند الاتلاف (ولنا) ان الملك له وان لم يثبت فقد وجد سبب الثبوت فى حقه وهو الاخذ قال النبى صلى الله عليه وسلم الصيد لمن أخذه الا انه تعذر جعله سبب الملك غير الصيد فيجعل سببا الملك بدله فيملك بدله عند الاتلاف و يجعل كان الاصل كان ملكه كمن غصب مدبرا فجاء انسان وقتله فى يد الغاصب أو غصبه من يده فضمن المالك الغاصب فان للغاصب أن يرجع بالضمان على الغاصب والقاتل وكذا هذا فى غصب أم الولد وان لم يملك المدبر وأم الولد لما قلنا كذا هذا ولو أصاب الحلال صيدا ثم أحرم فان كان ممسكا اياه بيده فعليه ارساله ليعود به الى الامن الذى استحقه بالاحرام فان لم يرسله حتى هلك فى يده يضمن قيمته وان أرسله انسان من يده ضمن له قيمته فى قول أبى حنيفة وعند أبى يوسف ومحمد لا يضمن وجه قولهما ان الارسال كان واجبا على المحرم حقا لله فاذا أرسله الأجنبى فقد احتسب بالارسال فلا يضمن كما لو أخذه وهو محرم فارسله انسان من يده ولابى حنيفة انه أتلف صيدا مملوكا له فيضمن كما لو أتلف قبل الاحرام والدليل على ان الصيد ملكه انه أخذه وهو حلال وأخذ الصيد من الحلال سبب لثبوت الملك لقوله صلى الله عليه وسلم الصيد لمن أخذه واللام للملك والعارض وهو الاحرام أثره فى حرمة التعرض لا فى زوال الملك بعد ثبوته واما قولهما ان المرسل احتسب بالارسال لانه واجب فنقول الواجب هو الارسال على وجه يفوت يده عن الصيد أصلا ورأسا أو على وجه يزول يده الحقيقية عنه ان قالا على وجه يفوت يده أصلا ورأسا ممنوع وان قالا على وجه يزول يده الحقيقية عنه فسلم لكن ذلك يحصل بالارسال فى بيته وان أرسله فى بيته فلا شئ عليه بخلاف ما اذا اصطاده وهو محرم فارسله غيره من يده لان الواجب على الصائد هنالك ارسال الصيد على وجه يعود اليه به الامن الذى استحقه باحرامه وفى الامساك فى القفص أو فى البيت لا يعود الامن بخلاف المسئلة الاولى لان الصيد هنالك ما استحق الامن وقد أخذه وصار ملكا له وانما يحرم عليه التعرض فى حال الاحرام فيجب ازالة التعرض وذلك يحصل بزوال يده الحقيقية فلا يحرم عليه الارسال فى البيت أو فى القفص والدليل على التفرقة بينهما فى الفصل الاول لو أرسله ثم وجده بعد ما حل من احرامه فى يد آخر له ان يسترده منه وفى الفصل الثانى ليس له ان يسترده وان كان الصيد فى قفص معه أو فى بيته لا يجب ارساله عندنا وعند الشافعى يجب حتى انه لو لم يرسله فمات لا يضمن عندنا وعنده يضمن والكلام فيه مبنى على ان من احرم وفى ملكه صيد لا يزول ملكه عنه عندنا وعنده يزول والصحيح قولنا لما بينا انه كان ملكا له والعارض وهو حرمة التعرض لا يوجب زوال الملك و يستوى فيما يوجب الجزاء الرجل والمرأة والمفرد والقارن غير ان القارن يلزمه جزآن عندنا لكونه محرما باحرامين فيصير جانيا عليهما فيلزمه كفارتان وعند الشافعى لا يلزمه الا جزاء واحد لكونه محرما باحرام واحد (وأما) الذى يوجب فساد الحج فالجماع لقوله عز وجل فلا رفث ولا فسوق عن ابن عباس وابن عمر رضى الله عنهما انه الجماع وانه مفسد للحج لما نذكر فى بيان ما يفسد الحج و بيان حكمه اذا فسد ان شاء الله تعالى هذا الذى ذكرنا بيان ما يخص المحرم من المحظورات وهى محظورات الاحرام والله أعلم

﴿ فصل ﴾

﴿ فصل ﴾ ويتصل بهذا بيان ما يعم المحرم والحلال جميعا وهو محظورات الحرم فنذكرها فنقول وبالله التوفيق محظورات الحرم نوعان نوع يرجع الى الصيد ونوع يرجع الى النبات اما الذى يرجع الى الصيد فهو انه لا يحل قتل صيد الحرم للمحرم والحلال جميعا الا المؤذيات المبتدئة بالاذى غالبا وقد بينا ذلك فى صيد الاحرام والاصل فيه قوله تعالى أولم يروا انا جعلنا حرما آمنا وقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم وقوله تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما وهذا يتناول صيد الاحرام والحرم جميعا لانه يقال أحرم اذا دخل فى الاحرام وأحرم اذا دخل فى الحرم كما يقال انجد اذا دخل نجدا واتهم اذا دخل تهامة وأعرق اذا دخل العراق وأحرم اذا دخل فى الشهر الحرام ومنه قول الشاعر فى عثمان رضى الله عنه

قتل ابن عفان الخليفة محرما * ودعا فلم أر مثله مخذولا

الخليفة محرما أى فى الشهر الحرام واللفظ وان كان مشتركا لكن المشترك فى محل النفى يعم لعدم التنافى الا ان الدخول فى الشهر الحرام ليس بمراد بالاجماع لان أخذ الصيد فى الاشهر الحرم لم يكن محظورا ثم قد نسخت الاشهر الحرم فبقى الدخول فى الحرم والاحرام مرادا بالآيتين الا ما خص بدليل وقول النبى صلى الله عليه وسلم الا ان مكة حرام حرمها الله تعالى يوم خلق السموات والارض لم تحل لاحد قبلى ولا تحل لاحد بعدى وانما أحلت لى ساعة من نهار ثم عادت حراما الى يوم القيامة لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها ولا ينفر صيدها والاستدلال * من وجوه أحدها قوله مكة حرام والثانى قوله حرمها الله تعالى والثالث قوله ولا تحل لاحد بعدى والرابع قوله ثم عادت حراما الى يوم القيامة والخامس قوله لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها ولا ينفر صيدها فان قتل صيد الحرم فعليه الجزاء محرما كان القاتل أو حلالا لقوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل وجزاؤه ما هو جزاء قاتل صيد الاحرام وهو ان تجب عليه قيمته فان بلغت هديا له ان يشترى بها هديا أو طعاما الا انه لا يجوز الصوم هكذا ذكر فى الاصل وهكذا ذكر القاضى فى شرحه مختصر الطحاوى ان حكمه حكم صيد الاحرام الا انه لا يجوز فيه الصوم وذكر القدورى فى شرحه مختصر الكرخى ان الاطعام يجزئ فى صيد الحرم ولا يجزئ الصوم عند أصحابنا الثلاثة وعند زفر يجزئ وبه أخذ الشافعى وفى الهدى روايتان وجه قول زفر الاعتبار بصيد الاحرام لان كل واحد من الضمانين يجب حقا لله تعالى ثم يجزئ الصوم فى أحدهما كذا فى الآخر (ولنا) الفرق بين الصيدين والضمانين وهو ان ضمان صيد الاحرام وجب لمعنى يرجع الى الفاعل لانه وجب جزاء على جنايته على الاحرام فاما ضمان صيد الحرم فانما وجب لمعنى يرجع الى المحل وهو تفويت أمن الحرم رعاية لحرمة الحرم فكان بمنزلة ضمان سائر الاموال وضمان سائر الاموال لا يدخل فيه الصوم كذا هذا واما الهدى فوجه رواية عدم الجواز ما ذكرنا ان هذا الضمان يشبه ضمان سائر الاموال لان وجوبه لمعنى فى المحل فلا يجوز فيه الهدى كما لا يجوز فى سائر الاموال الا أن تكون قيمته مذبوحا مثل قيمة الصيد فيجزئ عن الطعام وجه رواية الجواز ان ضمان صيد الحرم له شبه بأصلين ضمان الاموال وضمان الافعال اما شبهه بضمان الاموال فلما ذكرنا واما شبهه بضمان الافعال وهو ضمان الاحرام فلانه يجب حقا لله تعالى فيعمل بالشبهين فنقول انه لا يدخل فيه الصوم اعتبار الشبه الاموال ويدخل فيه الهدى اعتبار الشبه الافعال وهو الاحرام عملا بالشبهين بالقدر الممكن اذ لا يمكن القول بالعكس ولان الهدى مال فكان بمنزلة الاطعام والصوم ليس بمال ولا فيه معنى المال فافترقا ولو قتل المحرم صيدا فى الحرم فعليه ما على المحرم اذا قتل صيدا فى الحل وليس عليه لاجل الحرم شئ وهذا استحسان والقياس ان يلزمه كفارتان لوجود الجناية على شيئين وهما الاحرام والحرم فاشبه القارن الا أنهم استحسنوا وأوجبوا كفارة الاحرام لا غير لان حرمة الاحرام أقوى من حرمة الحرم فاستتبع الاقوى الاضعف وبيان أن حرمة الاحرام أقوى من وجوه أحدها أن حرمة الاحرام ظهر أثرها فى الحرم والحل جميعا حتى حرم على المحرم الصيد فى الحرم والحل جميعا وحرمة الاحرام لا يظهر أثرها الا فى الحرم حتى يباح للحلال الاصطياد

لصيد الحرم اذا خرج الى الحل والثانى أن الاحرام يحرم الصيد وغيره مما ذكرنا من محظورات الاحرام والحرم لا يحرم الا الصيد وما يحتاج اليه الصيد من الخلى والشجر والثالث أن حرمة الاحرام تلازم حرمة الحرم وجودا لان المحرم يدخل الحرم لا محالة وحرمة الحرم لا تلازم حرمة الاحرام وجودا فثبت أن حرمة الاحرام أقوى فاستتبعت الادنى بخلاف القارن لان ثمة كل واحدة من الحرمتين اعنى حرمة احرام الحج وحرمة احرام العمرة أصل الا ترى أنه يحرم احرام العمرة ما يحرمه احرام الحج فكان كل واحدة منهما أصلا بنفسها فلا تستتبع احداهما صاحبتها ولو اشترك حلالان فى قتل صيد فى الحرم فعلى كل واحد منهما نصف قيمته فان كانوا أكثر من ذلك يقسم الضمان بين عددهم لان ضمان صيد الحرم يجب لمعنى فى المحل وهو حرمة الحرم فلا يتعدد بتعدد الفاعل كضمان سائر الاموال بخلاف ضمان صيد الاحرام فان اشترك محرم وحلال فعلى المحرم جميع القيمة وعلى الحلال النصف لان الواجب على المحرم ضمان الاحرام لما بينا وذلك لا يتجزأ والواجب على الحلال ضمان المحل وأنه متجزئ وسواء كان شريك الحلال ممن يجب عليه الجزاء أو لا يجب كالكافر والصبى أنه يجب على الحلال بقدر ما يخصه من القيمة لان الواجب بفعله ضمان المحل فيستوى فى حقه الشريك الذى يكون من أهل وجوب الجزاء ومن لا يكون من أهله فان قتل حلال وقارن صيدا فى الحرم فعلى الحلال نصف الجزاء وعلى القارن جزاآن لان الواجب على الحلال ضمان المحل والواجب على المحرم جزاء الجناية والقارن جنى على احرامين فيلزمه جزاآن ولو اشترك حلال ومفرد وقارن فى قتل صيد فعلى الحلال ثلث الجزاء وعلى المفرد جزاء كامل وعلى القارن جزاآن لما قلنا وان صاد حلال صيدا فى الحرم فقتله فى يده حلال آخر فعلى الذى كان فى يده جزاء كامل وعلى القاتل جزاء كامل أما القاتل فلا شك فيه لانه أتلف صيدا فى الحرم حقيقة وأما الصائد فلان الضمان قد وجب عليه باصطياده وهو أخذه لتفويته الامن عليه بالأخذ وانه سبب لوجوب الضمان الا أنه يسقط بالارسال وقد تعذر الارسال بالقتل فتقرر تفويت الامن فصار كانه مات فى يده وهذا بخلاف المغصوب اذا أتلفه انسان فى يد الغاصب انه لا يجب الا ضمان واحد يطالب المالك أيهما شاء لان ضمان الغصب ضمان المحل وليس فيه معنى الجزاء لانه يجب حقا للمالك والمحل الواحد لا يقابله الا ضمان واحد وضمان صيد الحرم وان كان ضمان المحل لكن فيه معنى الجزاء لانه يجب حقا لله تعالى فجاز أن يجب على القاتل والآخذ وللآخذ أن يرجع على القاتل بالضمان أما على أصل أبى حنيفة فلا يشكل لانه يرجع عليه فى صيد الاحرام عنده فكذا فى صيد الحرم والجامع أن القاتل فوت على الآخذ ضمانا كان يقدر على اسقاطه بالارسال وأما على أصلهما فيحتاج الى الفرق بين صيد الحرم والاحرام لانهما قالا فى صيد الاحرام انه لا يرجع ووجه الفرق أن الواجب فى صيد الحرم ضمان يجب لمعنى يرجع الى المحل وضمان المحل يحتمل الرجوع كما فى الغصب والواجب فى صيد الاحرام جزاء فعله لا بدل المحل ألا ترى أنه لا يملك الصيد بالضمان واذا كان جزاء فعله لا يرجع به على غيره ولو دل حلال حلالا على صيد الحرم أو دل محرما فلا شئ على الدال فى قول أصحابنا الثلاثة وقد أساء وأثم وقال زفر على الدال الجزاء وروى عن أبى يوسف مثل قول زفر وعلى هذا الاختلاف الآمر والمشير وجه قول زفر اعتبار الحرم بالاحرام وهو اعتبار صحيح لان كل واحد منهما سبب لحرمة الاصطياد ثم الدلالة فى الاحرام توجب الجزاء كذا فى الحرم ولنا الفرق بينهما وهو أن ضمان صيد الحرم يجرى مجرى ضمان الاموال لانه يجب لمعنى يرجع الى المحل وهو حرمة الحرم لا لمعنى يرجع الى القاتل والاموال لا تضمن بالدلالة من غير عقد وانما صار مسيأ آثما لكون الدلالة والاشارة والامر حراما لانه من باب المعاونة على الاثم والعدوان وقد قال الله تعالى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان ولو أدخل صيدا من الحل الى الحرم وجب ارساله وان ذبحه فعليه الجزاء ولا يجوز بيعه وقال الشافعى يجوز بيعه وجه قوله أن الصيد كان ملكه فى الحل وادخاله فى الحرم لا يوجب زوال ملكه فكان ملكه قائما فكان محلا للبيع ولنا أنه لما حصل الصيد فى الحرم وجب ترك التعرض له رعاية لحرمة الحرم كما لو أحرم والصيد فى يده وذكر محمد فى الاصل وقال لا خير فيما

يترخص به أهل مكة من الحجل واليعاقيب ولا يدخل شيء منه فى الحرم حيا لما ذكرنا أن الصيد اذا حصل فى الحرم وجب اظهار حرمة الحرم بترك التعرض له بالارسال فان قيل ان أهل مكة يبيعون الحجل واليعاقيب وهى كل ذكر وانثى من القبيح من غير نكير ولو كان حراما لظهر النكير عليهم فالجواب ان ترك النكير عليهم ليس لكونه حلالا بل لكونه محل الاجتهاد فان المسئلة مختلفة بين عثمان وعلى رضى الله عنهما والانكار لا يلزم فى محل الاجتهاد اذا كان الاختلاف فى الفروع وأما وجوب الجزاء بذبحه فلانه ذبح صيدا مستحق الارسال وأما فساد البيع فلان ارساله واجب والبيع ترك الارسال ولو باعه يجب عليه فسخ البيع واسترداد المبيع لانه بيع فاسد والبيع الفاسد مستحق الفسخ حقا للشرع فان كان لا يقدر على فسخ البيع واسترداد المبيع فعليه الجزاء لانه وجب عليه ارساله فاذا باعه وتعذر عليه فسخ البيع واسترداد المبيع فكأنه أتلفه فيجب عليه الضمان وكذلك ان أدخل صقرا أو بازيا فعليه ارساله لما ذكرنا فى سائر الصيود فان أرسله فجعل يقتل حمام الحرم لم يكن عليه فى ذلك شيء لان الواجب عليه الارسال وقد أرسل فلا يلزمه شيء بعد ذلك كما لو أرسله فى الحل ثم دخل الحرم فجعل يقتل صيد الحرم ولو أرسل كلبا فى الحل على صيد فى الحل فاتبعه الكلب فأخذه فى الحرم فقتله فلا شيء على المرسل ولا يؤكل الصيد أما عدم وجوب الجزاء فلان العبرة فى وجوب الضمان بحالة الارسال اذ الارسال هو السبب الموجب للضمان والارسال وقع مباحا لوجوده فى الحل فلا يتعلق به الضمان وأما حرمة أكل الصيد فلان فعل الكلب ذبح للصيد وانه حصل فى الحرم فلا يحل أكله كما لو ذبحه آدمى اذ فعل الكلب لا يكون أعلى من فعل الآدمى ولو رمى صيدا فى الحل فنفر الصيد فوقع السهم به فى الحرم فعليه الجزاء قال محمد فى الاصل وهو قول أبى حنيفة رحمه الله فيما أعلم وكان القياس فيه أن لا يجب عليه الجزاء كما لا يجب عليه فى ارسال الكلب لان كل واحد منهما مأذون فيه لحصوله فى الحل والاخذ والاصابة كل واحد منهما يضاف الى المرسل والرامى وخاصة على أصل أبى حنيفة رحمه الله تعالى فانه يعتبر حال الرمى فى المسائل حتى قال فيمن رمى الى مسلم فارتد المرمى اليه ثم أصابه السهم مثلا أنه تجب عليه الدية اعتبارا بحالة الرمى الا انهم استحسنوا فأوجبوا الجزاء فى الرمى ولم يوجبوا فى الارسال لان الرمى هو المؤثر فى الاصابة بمجرى العادة اذ لم يتخلل بين الرمى والاصابة فعل اختيارى يقطع نسبة الاثر اليه شرعا فبقيت الاصابة مضافة اليه شرعا فى الاحكام فصار كأنه ابتدأ الرمى بعد ما حصل الصيد فى الحرم وههنا قد تخلل بين الارسال والاخذ فعل فاعل مختار وهو الكلب فمنع اضافة الاخذ الى المرسل وصار كما لو ارسل بازيا فى الحرم فاخذ حمام الحرم وقتله أنه لا يضمن لما قلنا كذا هذا ولو أرسل كلبا على ذئب فى الحرم أو نصب له شركا فاصاب الكلب صيدا أو وقع فى الشرك صيد فلا جزاء عليه لان الارسال على الذئب ونصب الشبكة له مباح لان قتل الذئب مباح فى الحل والحرم للمحرم والحلال جميعا لكونه من المؤذيات المبتدئة بالاذى عادة فلم يكن متعديا فى التسبب فيضمن ولو نصب شبكة أو حفر حفيرة فى الحرم للصيد فاصاب صيدا فعليه جزاؤه لانه غير مأذون فى نصب الشبكة والحفر لصيد الحرم فكان متعديا فى التسبب فيضمن ولو نصب خيمة فتعقل به صيد أو حفر للماء فوقع فيه صيد الحرم لا ضمان عليه لانه غير متعد فى التسبب وقالوا فيمن أخرج ظبية من الحرم فادى جزاءها ثم ولدت ثم ماتت ومات أولادها لا شيء عليه لانه متى أدى جزاءها ملكها فحدثت الاولاد على ملكه وروى ابن سماعة عن محمد فى رجل أخرج صيدا من الحرم الى الحل ان ذبحه والانتفاع بلحمه ليس بحرام سواء كان أدى جزاءه أو لم يؤد غير انى أكره هذا الصنيع وأحب الى ان يتنزه عن أكله أما حل الذبح فلانه صيد حل فى الحال فلا يكون ذبحه حراما وأما كراهة هذا الصنيع فلان الانتفاع به يؤدى الى استئصال صيد الحرم لان كل من احتاج الى شيء من ذلك أخذه وأخرجه من الحرم وذبحه وانتفع بلحمه وأدى قيمته فان انتفع به فلا شيء عليه لان الضمان سبب لملك المضمون على أصلنا فاذا ضمن قيمته فقد ملكه فلا يضمن بالانتفاع به وان باعه واستعان

بثمنه فى جزائه كان له ذلك لان الكراهة فى حق الاكل خاصة وكذا اذا قطع شجر الحرم حتى ضمن قيمته يكره له الانتفاع به لان الانتفاع به يؤدى الى استئصال شجر الحرم على ماينا فى الصيد ولو اشتراه انسان من القاطع لا يكره له الانتفاع به لانه تناوله بعد انقطاع النماء عنه والله الموفق

﴿فصل﴾ وأما الذى يرجع الى النبات فكل ماينبت بنفسه مما لا ينبته الناس عادة وهو رطب وجملة الكلام فيه أن نبات الحرم لا يخلو اما ان يكون مما لا ينبته الناس عادة واما ان يكون مما ينبته الناس عادة فان كان مما لا ينبته الناس عادة اذا نبت بنفسه وهو رطب فهو محظور القطع والقلع على المحرم والحلال جميعا نحو الحشيش الرطب والشجر الرطب الا ما فيه ضرورة وهو الاذخر فان قلعه انسان أو قطعه فعليه قيمته لله تعالى سواء كان محرما أو حلالا بعد ان كان مخاطبا بالشرائع والاصل فيه قوله تعالى أولم يروا انا جعلنا حرما آمنا أخبر الله تعالى أنه جعل الحرم آمنا مطلقا فيجب العمل باطلاقه الا ما قيد بدليل وقول النبى صلى الله عليه وسلم الا ان مكة حرام حرمها الله تعالى الى قوله لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها نهى عن اختلاء كل خلى وعضد كل شجر فيجرى على عمومه الا ما خص بدليل وهو الاذخر فانه روى أن النبى صلى الله عليه وسلم لما ساق الحديث الى قوله لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس رضى الله عنه الا الاذخر يارسول الله فانه متاع لاهل مكة لحيهم وميتهم فقال النبى صلى الله عليه وسلم الا الاذخر والمعنى فيه ما أشار اليه العباس رضى الله عنه وهو حاجة أهل مكة الى ذلك فى حياتهم ومماتهم فان قيل ان النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن اختلاء خلى مكة عاما فكيف استثنى الاذخر باستثناء العباس وكان صلى الله عليه وسلم لا ينطق عن الهوى وقد قيل فى الجواب عنه من وجهين أحدهما يحتمل أن النبى صلى الله عليه وسلم كان فى قلبه هذا الاستثناء الا أن العباس رضى الله عنه سبقه به فاظهر النبى صلى الله عليه وسلم بلسانه ما كان فى قلبه والثانى يحتمل ان الله تعالى أمره أن يخبر بتحريم كل خلى مكة الا ما يستثنيه العباس وذلك غير ممنوع ويحتمل وجها ثالثا وهو ان النبى صلى الله عليه وسلم عم القضية بتحريم كل خلى فسأله العباس الرخصة فى الاذخر لحاجة أهل مكة ترفيها بهم فجاءه جبريل عليه السلام بالرخصة فى الاذخر فقال النبى صلى الله عليه وسلم الا الاذخر فان قيل من شرط صحة الاستثناء والتحاقه بالكلام الاول أن يكون متصلا به ذكرا وهذا منفصل لانه ذكر بعد انقطاع الكلام الاول وبعد سؤال العباس رضى الله عنه الاستثناء بقوله الا الاذخر والاستثناء المنفصل لا يصح ولا يلحق المستثنى منه فالجواب ان هذا ليس باستثناء حقيقة وان كانت صيغته صيغة الاستثناء بل هو اما تخصيص والتخصيص المتراخى عن العام جائز عند مشايخنا وهو النسخ والنسخ قبل التمكن من الفعل بعد التمكن من الاعتقاد جائز عندنا والله الموفق وانما يستوى فيه المحرم والحلال لانه لا فصل فى النصوص المقتضية للامن ولان حرمة التعرض لاجل الحرم فيستوى فيه المحرم والحلال واذا وجب عليه قيمته فسبيلها سبيل جزاء صيد الحرم انه ان شاء اشترى بها طعاما يتصدق به على الفقراء على كل فقير نصف صاع من بر وان شاء اشترى بها هديا ان بلغت قيمته هديا على رواية الاصل والطحاوى فيذبح فى الحرم ولا يجوز فيه الصوم عندنا خلافا لزفر على ما مر فى صيد الحرم واذا أدى قيمته يكره له الانتفاع بالمقلوع والمقطوع لانه وصل اليه بسبب خبيث ولان الانتفاع به يؤدى الى استئصال نبات الحرم لانه اذا احتاج الى شئ من ذلك يقلع ويقطع ويؤدى قيمته على ما ذكرنا فى الصيد فان باعه يجوز ويتصدق بثمنه لانه ثمن مبيع حصل بسبب خبيث ولا بأس بقلع الشجر اليابس والانتفاع به وكذا الحشيش اليابس لانه قد مات وخرج عن حد النمو ولا يجوز رعى حشيش الحرم فى قول أبى حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف لا بأس بالرعى وجه قوله ان الهدايا تحمل الى الحرم ولا يمكن حفظها من الرعى فكان فيه ضرورة ولهما انه لما منع من التعرض لحشيش الحرم استوى فيه التعرض بنفسه وبارسال البهيمة عليه لان فعل البهيمة مضاف اليه كما فى الصيد فانه لما حرم عليه التعرض لصيده استوى فيه اصطياده بنفسه وبارسال الكلب كذا هذا وان كان مما ينبته الناس عادة من الزروع والاشجار التى ينبتونها فلا بأس بقطعه وقلعه لاجماع

الامة على ذلك فان الناس من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا يزرعون فى الحرم ويحصدونه من غير نكير من أحد وكذا ما لا ينبته الناس عادة اذا أنبته احد مثل شجر أم غيلان وشجر الأراك ونحوهما فلا بأس بقطعه واذا قطعه فلا ضمان عليه لاجل الحرم لانه ملكه بالانبات فلم يكن من شجر الحرم فصار كالذى ينبته الناس عادة شجرة أصلها فى الحرم وأغصانها فى الحل فهى من شجر الحرم وان كان أصلها فى الحل وأغصانها فى الحرم فهى من شجر الحل ينظر فى ذلك الى الاصل لا الى الاغصان لان الاغصان تابعة للاصل فيعتبر فيه موضع الاصل لا التابع وان كان بعض أصلها فى الحرم والبعض فى الحل فهى من شجر الحرم لانه اجتمع فيه الحظر والاباحة فيرجح الحاظر احتياطا وهذا بخلاف الصيد فان المعتبر فيه موضع قوائم الطير اذا كان مستقرا به فان كان الطير على غصن هو فى الحرم لا يجوز له أن يرميه وان كان أصل الشجر فى الحل وان كان على غصن هو فى الحل فلا بأس له أن يرميه وان كان أصل الشجر فى الحرم ينظر الى مكان قوائم الصيد لا الى أصل الشجر لان قوام الصيد بقوائمه حتى لو رمى صيدا قوائمه فى الحرم ورأسه فى الحل فهو من صيد الحرم لا يجوز للمحرم والحلال أن يقتله ولو رمى صيدا قوائمه فى الحل ورأسه فى الحرم فهو من صيد الحل ولا بأس للحلال أن يقتله وكذا اذا كان بعض قوائمه فى الحرم وبعضها فى الحل فهو صيد الحرم ترجيحا لجانب الحرمة احتياطا هذا اذا كان قائما فاما اذا نام فجعل قوائمه فى الحل ورأسه فى الحرم فهو من صيد الحرم لان القوائم انما تعتبر اذا كان مستقرا بها وهو غير مستقر بقوائمه بل هو كالملقى على الارض واذا بطل اعتبار القوائم فاجتمع فيه الحاظر والمبيح فيترجح جانب الحاظر احتياطا ولا بأس بأخذ كمأة الحرم لان الكمأة ليست من جنس النبات بل هى من ودائع الارض وقال أبو حنيفة لا بأس باخراج حجارة الحرم وترابه الى الحل لان الناس يخرجون القدور من مكة من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا من غير نكير ولانه يجوز استهلاكه باستعماله فى الحرم فيجوز اخراجه الى الحل وعن ابن عباس وابن عمر رضى الله عنهما كراهة ذلك بقوله عز وجل أولم يروا أنا جعلنا حرما آمنا جعل الله تعالى نفس الحرم آمنا ولان الحرم لما أفاد الامن لغيره فلان يفيد لنفسه أولى ثم انما يجب على المحرم اجتناب محظورات الاحرام والحرم وتثبت أحكامها اذا فعل اذا كان مخاطبا بالشرائع فاما اذا لم يكن مخاطبا كالصبى العاقل لا يجب ولا يثبت حتى لو فعل شيأ من محظورات الاحرام والحرم فلا شئ عليه ولا على وليه لان الحرمة بسبب الاحرام والحرم يثبت حقا لله تعالى والصبى غير مؤاخذ بحقوق الله تعالى ولكن ينبغى للولى أن يجنبه ما يجتنبه المحرم تأدبا وتعودا كما يأمره بالصلاة وأما العبد اذا أحرم باذن مولاه فانه يجب عليه الاجتناب لانه من أهل الخطاب فان فعل شيأ من المحظورات فان كان مما يجوز فيه الصوم يصوم وان كان مما لا يجوز فيه الا الفدية أو الاطعام لا يجب عليه ذلك فى الحال وانما يجب بعد العتق ولو فعل فى حال الرق لا يجوز لانه لا ملك له وكذا لو فعل عنه مولاه أو غيره لانه ليس من أهل الملك فلا يملك وان ملك واذا فرغنا من فصول الاحرام وما يتصل به فلنرجع الى ما كنا فيه وهو بيان شرائط الاركان وقد ذكرنا جملة منها فمنها الاسلام ومنها العقل ومنها النية ومنها الاحرام وقد ذكرناه بجميع فصوله وعلائقه وما اتصل به ومنها الوقت فلا يجوز الوقوف بعرفة قبل يوم عرفة ولا طواف الزيارة قبل يوم النحر ولا أداء شئ من أفعال الحج قبل وقته لان الحج عبادة مؤقتة قال الله تعالى الحج أشهر معلومات والعبادات المؤقتة لا يجوز أداؤها قبل أوقاتها كالصلاة والصوم وكذا اذا فات الوقوف بعرفة عن وقته الذى ذكرناه فيما تقدم لا يجوز الوقوف فى يوم آخر ويفوت الحج فى تلك السنة الا لضرورة الاشتباه استحسانا بان اشتبه عليهم هلال ذى الحجة فوقفوا ثم تبين انهم وقفوا يوم النحر على ما ذكرنا فيما تقدم وأما طواف الزيارة اذا فات عن أيام النحر فانه يجوز فى غيرها لكن يلزمه الدم فى قول أبى حنيفة بالتأخير على ما مر وأشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر من ذى الحجة كذا روى عن جماعة من الصحابة رضى الله عنهم منهم عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير رضى الله عنهم وكذا روى عن جماعة من التابعين مثل الشعبى ومجاهد وابراهيم ويبنى أيضا على معرفة أشهر الحج الاحرام بالحج قبل أشهر الحج وقد ذكرنا

الاختلاف فيه فيما تقدم ومنها اذا أمن عليه بنفسه حال قدرته على الاداء بنفسه فلا يجوز استنابة غيره مع قدرته على الحج بنفسه وجملة الكلام فيه ان العبادات فى الشرع أنواع ثلاثة مالية محضة كالزكاة والصدقات والكفارات والعشور وبدنية محضة كالصلاة والصوم والجهاد ومشتملة على البدن والمال كالحج فالمالية المحضة تجوز فيها النيابة على الاطلاق وسواء كان من عليه قادرا على الاداء بنفسه أولا لان الواجب فيها اخراج المال وانه يحصل بفعل النائب والبدنية المحضة لا تجوز فيها النيابة على الاطلاق لقوله عز وجل وان ليس للانسان الا ما سعى الا ما خص بدليل وقول النبى صلى الله عليه وسلم لا يصوم أحد عن أحد ولا يصلى أحد عن أحد أى فى حق الخروج عن العهدة لا فى حق الثواب فان من صام أو صلى أو تصدق وجعل ثوابه لغيره من الأموات أو الاحياء جاز ويصل ثوابها اليهم عند أهل السنة والجماعة وقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه ضحى بكبشين املحين أحدهما عن نفسه والآخر عن أمته ممن آمن بوحدانية الله تعالى وبرسالته صلى الله عليه وسلم وروى ان سعد بن أبى وقاص رضى الله عنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يارسول الله ان أمى كانت تحب الصدقة أفأتصدق عنها فقال النبى صلى الله عليه وسلم تصدق وعليه عمل المسلمين من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا من زيارة القبور وقراءة القرآن عليها والتكفين والصدقات والصوم والصلاة وجعل ثوابها للاموات ولا امتناع فى العقل أيضا لان اعطاء الثواب من الله تعالى افضال منه لا استحقاق عليه فله أن يتفضل على من عمل لاجله بجعل الثواب له كما له أن يتفضل باعطاء الثواب من غير عمل رأسا وأما المشتملة على البدن والمال وهى الحج فلا يجوز فيها النيابة عند القدرة ويجوز عند العجز والكلام فيه يقع فى مواضع فى جواز النيابة فى الحج فى الجملة وفى بيان كيفية النيابة فيه وفى بيان شرائط جواز النيابة وفى بيان ما يصير النائب به مخالفا وبيان حكمه اذا خالف أما الاول فالدليل على الجواز حديث الخثعمية وهو ما روى ان امرأة جاءت من بنى خثعم الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت يارسول الله ان فريضة الحج أدركت أبى وانه شيخ كبير لا يثبت على الراحلة وفى رواية لا يستمسك على الراحلة أفيجزينى أن أحج عنه فقال صلى الله عليه وسلم حجى عن أبيك واعتمرى وفى رواية قال لها أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته اما كان يقبل منك قالت نعم فقال النبى صلى الله عليه وسلم فدين الله تعالى أحق ولانه عبادة تؤدى بالبدن والمال فيجب اعتبارهما ولا يمكن اعتبارهما فى حالة واحدة لتنافى بين أحكامهما فنعتبرهما فى حالين فنقول لا تجوز النيابة فيه عند القدرة اعتبارا للبدن وتجوز عند العجز اعتبارا للمال عملا بالمعنيين فى الحالين وأما كيفية النيابة فيه فذكر فى الاصل ان الحج يقع عن المحجوج عنه وروى عن محمد ان نفس الحج يقع عن الحاج وانما للمحجوج عنه ثواب النفقة وجه رواية محمد انه عبادة بدنية ومالية والبدن للحاج والمال للمحجوج عنه فما كان من البدن لصاحب البدن وما كان بسبب المال يكون لصاحب المال والدليل عليه انه لو ارتكب شيأ من محظورات الاحرام فكفارته فى ماله لا فى مال المحجوج عنه وكذا لو أفسد الحج يجب عليه القضاء فدل ان نفس الحج يقع له الا ان الشرع أقام ثواب نفقة الحج فى حق العاجز عن الحج بنفسه مقام الحج بنفسه نظرا له ومرحمة عليه وجه رواية الاصل ما روينا من حديث الخثعمية حيث قال لها النبى صلى الله عليه وسلم حجى عن أبيك أمرها بالحج عن أبيها ولولا ان حجها يقع عن أبيها لما أمرها بالحج عنه ولان النبى صلى الله عليه وسلم قاس دين الله تعالى بدين العباد بقوله أرأيت لو كان على أبيك دين وذلك تجزئ فيه النيابة ويقوم فعل النائب مقام فعل المنوب عنه كذا هذا والدليل عليه ان الحاج يحتاج الى نية المحجوج عنه كذا الاحرام ولو لم يقع نفس الحج عنه لكان لا يحتاج الى نيته والله أعلم وأما شرائط جواز النيابة فمنها أن يكون المحجوج عنه عاجزا عن أداء الحج بنفسه وله مال فان كان قادرا على الاداء بنفسه بأن كان صحيح البدن وله مال لا يجوز حج غيره عنه لانه اذا كان قادرا على الاداء ببدنه وله مال فالفرض يتعلق ببدنه لا بماله بل المال يكون شرطا واذا تعلق الفرض ببدنه لا تجزئ فيه النيابة كالعبادات البدنية المحضة وكذا لو كان فقيرا صحيح البدن لا يجوز حج

غيره

غيره عنه لان المال من شرائط الوجوب فاذا لم يكن له مال لا يجب عليه أصلا فلا ينوب عنه غيره فى أداء الواجب ولا واجب ومنها العجز المستدام من وقت الاحجاج الى وقت الموت فان زال قبل الموت لم يجز حج غيره عنه لان جواز حج الغير عن الغير ثبت بخلاف القياس لضرورة العجز الذى لا يرجى زواله فيتقيد الجواز به وعلى هذا يخرج المريض أو المحبوس اذا أحج عنه ان جوازه موقوف ان مات وهو مريض أو محبوس جاز وان زال المرض أو الحبس قبل الموت لم يجز والاحجاج من الزمن والاعمى على أصل أبى حنيفة جائز لان الزمانة والعمى لا يرجى زوالهما عادة فوجد الشرط وهو العجز المستدام الى وقت الموت ومنها الامر بالحج فلا يجوز حج الغير عنه بغير أمره لان جوازه بطريق النيابة عنه والنيابة لا تثبت الا بالامر الا الوارث يحج عن مورثه بغير أمره فانه يجوز ان شاء الله تعالى بالنص ولوجود الامر هناك دلالة على ما نذكر ان شاء الله تعالى ومنها نية المحجوج عنه عند الاحرام لان النائب يحج عنه لا عن نفسه فلا بد من نيته والافضل أن يقول بلسانه لبيك عن فلان كما اذا حج عن نفسه ومنها أن يكون حج المأمور بمال المحجوج عنه فان تطوع الحاج عنه بمال نفسه لم يجز عنه حتى يحج بماله وكذا اذا كان أوصى أن يحج عنه بماله ومات فتطوع عنه وارثه بمال نفسه لان الفرض تعلق بماله فاذا لم يحج بماله لم يسقط عنه الفرض ولان مذهب محمد ان نفس الحج يقع للحاج وانما للمحجوج عنه ثواب النفقة فاذا لم ينفق من ماله فلا شئ له رأسا ومنها الحج راكبا حتى لو أمره بالحج فحج ماشيا يضمن النفقة ويحج عنه راكبا لان المفروض عليه هو الحج راكبا فينصرف مطلق الامر بالحج اليه فاذا حج ماشيا فقد خالف فيضمن وسواء كان الحاج قد حج عن نفسه أو كان صرورة انه يجوز فى الحالين جميعا الا ان الافضل أن يكون قد حج عن نفسه وقال الشافعى لا يجوز حج الصرورة عن غيره ويقع حجه عن نفسه ويضمن النفقة واحتج بما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سمع رجلا يلبى عن شبرمة فقال له صلى الله عليه وسلم ومن شبرمة فقال أخ لى أو صديق لى فقال صلى الله عليه وسلم أحججت عن نفسك فقال لا فقال صلى الله عليه وسلم حج عن نفسك ثم عن شبرمة فالاستدلال به من وجهين أحدهما انه سأله عن حجه عن نفسه ولولا ان الحكم يختلف لم يكن لسؤاله معنى والثانى انه أمره بالحج عن نفسه أولا ثم عن شبرمة فدل انه لا يجوز الحج عن غيره قبل أن يحج عن نفسه ولان حجه عن نفسه فرض عليه وحجه عن غيره ليس بفرض فلا يجوز ترك الفرض بما ليس بفرض ولنا حديث الخثعمية ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لها حجى عن أبيك ولم يستفسر انها كانت حجت عن نفسها أو كانت صرورة ولو كان الحكم يختلف لاستفسر ولان الاداء عن نفسه لم يجب فى وقت معين فالوقت كما يصلح لحجه عن نفسه يصلح لحجه عن غيره فاذا عينه لحجه عن غيره وقع عنه ولهذا قال أصحابنا ان الصرورة اذا حج بنية النفل انه يقع عن النفل لان الوقت لم يتعين للفرض بل يقبل الفرض والنفل فاذا عينه للنفل تعين له الا ان عند اطلاق النية يقع عن الفرض لوجود نية الفرض بدلالة حاله اذ الظاهر انه لا يقصد النفل وعليه الفرض فانصرف المطلق الى المقيد بدلالة حاله لكن الدلالة انما تعتبر عند عدم النص بخلافها فاذا نوى التطوع فقد وجد النص بخلافها فلا تعتبر الدلالة الا أن الافضل ان يكون قد حج عن نفسه لانه بالحج عن غيره يصير تاركا اسقاط الفرض عن نفسه فيتمكن فى هذا الاحجاج ضرب كراهة ولانه اذا كان حج مرة كان أعرف بالمناسك وكذا هو أبعد عن محل الخلاف فكان أفضل والحديث محمول على الافضلية توفيقا بين الدلائل وسواء كان رجلا أو امرأة الا انه يكره احجاج المرأة لكنه يجوز أما الجواز فلحديث الخثعمية وأما الكراهة فلانه يدخل فى حجها ضرب نقصان لان المرأة لا تستوفى سنن الحج فانها لا ترمل فى الطواف وفى السعى بين الصفا والمروة ولا تحلق وسواء كان حرا أو عبدا باذن المولى لكنه يكره احجاج العبد أما الجواز فلانه يعمل بالنيابة وما تجوز فيه النيابة يستوى فيه الحر والعبد كالزكاة ونحوها وأما الكراهة فلانه ليس من أهل أداء الفرض عن نفسه فيكره أداؤه عن غيره والله الموفق وأما بيان ما يصير به المأمور بالحج مخالفا وبيان حكمه اذا خالف فنقول اذا أمر بحجة مفردة أو بعمرة مفردة فقرن فهو مخالف ضامن فى قول

أبى حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد يجزى ذلك عن الآمر نستحسن وندع القياس فيه ولا يضمن فيه دم القران على
الحاج وجه قولهما انه فعل المأمور به وزاد خيرا فكان مأذونا فى الزيادة دلالة فلم يكن مخالفا كمن قال لرجل اشتر
لى هذا العبد بألف درهم فاشتراه بخمسمائة أو قال بع هذا العبد بألف درهم فباعه بألف وخمسمائة يجوز و ينفذ
على الآمر لما قلنا كذا هذا وعليه دم القران لان الحاج اذا قرن باذن المحجوج عنه كان الدم على الحاج لما
نذكر ولابى حنيفة انه لم يأت بالمأمور به لانه أمر بسفر يصرفه الى الحج لا غير ولم يأت به فقد خالف أمر الآمر
فضمن ولو أمره أن يحج عنه فاعتمر ضمن لانه خالف ولو اعتمر ثم حج من مكة يضمن النفقة فى قولهم جميعا
لامره له بالحج بسفر وقد أتى بالحج من غير سفر لانه صرف سفره الاول الى العمرة فكان مخالفا فيضمن النفقة ولو
أمره بالحج عنه فجمع بين احرام الحج والعمرة فاحرم بالحج عنه وأحرم بالعمرة عن نفسه فحج عنه واعتمر عن
نفسه صار مخالفا فى ظاهر الرواية عن أبى حنيفة وعن أبى يوسف انه يقسم النفقة على الحج والعمرة و يطرح عن
الحج ما أصاب العمرة و يجوز ما أصاب الحج وجه رواية أبى يوسف ان المأمور فعل ما أمر به وهو الحج عن الآمر
وزاده احسانا حيث أسقط عنه بعض النفقة وجه ظاهر الرواية انه أمره بصرف كل السفر الى الحج ولم يأت به لانه
أدى بالسفر حجا عن الآمر وعمرة عن نفسه فكان مخالفا وبه تبين انه فعل ما أمر به وقوله انه أحسن اليه حيث
أسقط عنه بعض النفقة غير سديد لان غرض الآمر فى الحج عن الغير هو ثواب النفقة فاسقاطه لا يكون احسانا بل
يكون اساءة ولو أمره أن يعتمر فاحرم بالعمرة واعتمر ثم أحرم بالحج بعد ذلك وحج عن نفسه لم يكن مخالفا لانه فعل
ما أمر به وهو أداء العمرة بالسفر وانما فعل بعد ذلك الحج فاشتغاله به كاشتغاله بعمل آخر من التجارة وغيرها الا ان
النفقة مقدار مقامه للحج من ماله لانه عمل لنفسه وروى ابن سماعة عن محمد رحمه الله فى الرقيات اذا حج عن
الميت وطاف لحجه وسعى ثم أضاف اليه عمرة عن نفسه لم يكن مخالفا لان هذه العمرة واجبة الرفض لوقوعها على
مخالفة السنة على ما ذكرنا فى فصل القران فكان وجودها والعدم بمنزلة واحدة ولو كان جمع بينهما ثم أحرم بهما
ثم لم يطف حتى وقف بعرفة ورفض العمرة لم ينفعه ذلك وهو مع ذلك مخالف لانه لما أحرم بهما جميعا فقد صار مخالفا
فى ظاهر الرواية على ما ذكرنا فوقعت الحجة عن نفسه فلا يحتمل التغيير بعد ذلك برفض العمرة ولو أمره رجل أن
يحج عنه حجة وأمره رجل آخر أن يحج عنه فاحرم بحجة فهذا لا يخلو عن أحد وجهين اما ان أحرم بحجة عنهما
جميعا واما ان أحرم بحجة عن أحدهما فان أحرم بحجة عنهما جميعا فهو مخالف ويقع الحج عنه ويضمن النفقة
لهما ان كان أنفق من مالهما لان كل واحد منهما أمره بحج تام ولم يفعل فصار مخالفا لامرهما فلم يقع حجه عنهما
فيضمن لهما لان كل واحد منهما لم يرض بانفاق ماله فيضمن وانما وقع الحج عن الحاج لان الاصل أن يقع كل فعل
عن فاعله وانما يقع لغيره بجعله فاذا خالف لم يصر لغيره فبقى فعله له ولو أراد أن يجعله لاحدهما لم يملك ذلك بخلاف
الابن اذا أحرم بحجة عن أبويه فانه يجزئه ان يجعله عن أحدهما لان الابن غير مأمور بالحج عن الابوين فلا
تتحقق مخالفة الآمر وانما جعل ثواب الحج الواقع عن نفسه فى الحقيقة لابويه وكان من عزمه أن يجعل ثواب حجه
لهما ثم نقض عزمه وجعله لاحدهما وههنا بخلافه لان الحاج متصرف بحكم الآمر وقد خالف أمرهما فلا يقع
حجه لهما ولا لاحدهما وان أحرم بحجة عن أحدهما فان أحرم لاحدهما عينا وقع الحج عن الذى عينه ويضمن
النفقة للآخر وهذا ظاهر وان أحرم بحجة عن أحدهما غير عين فله أن يجعلها عن أحدهما أيهما شاء ما لم يتصل
بها الاداء فى قول أبى حنيفة ومحمد استحسانا والقياس أن لا يجوز له ذلك ويقع الحج عن نفسه ويضمن النفقة
لهما وجه القياس انه خالف الآمر لانه أمر بالحج لمعين وقد حج لمبهم والمبهم غير المعين فصار مخالفا ويضمن النفقة
ويقع الحج عن نفسه لما ذكرنا بخلاف ما اذا أحرم الابن بالحج عن أحد أبويه انه يصح وان لم يكن معينا لما ذكرنا ان
الابن فى حجه لابويه ليس متصرفا بحكم الآمر حتى يصير مخالفا للآمر بل هو يحج عن نفسه ثم يجعل ثواب
حجه لاحدهما وذلك جائز وههنا بخلافه وجه الاستحسان انه قد صح من أصل أصحابنا ان الاحرام ليس

من

من الاداء بل هو شرط جواز اداء أفعال الحج فيقتضى تصور الاداء والاداء متصور بواسطة التعيين فاذا جعله عن أحدهما قبل أن يتصل به شئ من أفعال الحج تعين له فيقع عنه فان لم يجعلها عن أحدهما حتى طاف شوطا ثم أراد أن يجعلها عن أحدهما لم تجز عن واحد منهما لانه اذا اتصل به الاداء تعذر تعيين القدر المؤدى لان المؤدى قد مضى وانقضى فلا يتصور تعيينه فيقع عن نفسه وصار احرامه وافعاله لاتصال الاداء به وان أمره أحدهما بحجة وأمره الآخر بعمرة فان أذناله بالجمع وهو القران فجمع جاز لانه أمر بسفر ينصرف بعضه الى الحج وبعضه الى العمرة وقد فعل ذلك فلم يصر مخالفا وان لم يأذناله بالجمع فجمع ذكر الكرخى انه يجوز وذكر القدورى فى شرحه مختصر الكرخى انه لا يجوز على قول أبى حنيفة لانه خالف لانه أمر بسفر ينصرف كله الى الحج وقد صرفه الى الحج والعمرة فصار مخالفا وانما يصح هذا على ماروى عن أبى يوسف ان من حج عن غيره واعتمر عن نفسه جاز ولو أمره أن يحج عنه فحج عنه ماشيا يضمن لانه خالف لان الامر بالحج ينصرف الى الحج المتعارف فى الشرع وهو الحج راكبا لان الله تعالى أمر بذلك فعند الاطلاق ينصرف اليه فاذا حج ماشيا فقد خالف فيضمن لما قلنا ولان الذى يحصل للآمر من الامر بالحج هو ثواب النفقة والنفقة فى الركوب أكثر فكان الثواب فيه أوفر ولهذا قال محمد ان حج على حمار كرهت له ذلك والجمل أفضل لان النفقة فى ركوب الجمل أكثر فكان حصول المقصود فيه أكمل فكان أولى واذا فعل المأمور بالحج مايوجب الدم أو غيره فهو عليه ولو قرن عن الآمر بأمره فدم القران عليه والحاصل ان جميع الدماء المتعلقة بالاحرام فى مال الحاج الا دم الاحصار خاصة فانه فى مال المحجوج عنه كذا ذكر القدورى فى شرحه مختصر الكرخى دم الاحصار ولم يذكر الاختلاف وكذا ذكر القاضى فى شرحه مختصر الطحاوى ولم يذكر الخلاف وذكر فى بعض نسخ الجامع الصغير انه على الحاج عند أبى يوسف اما مايجب بالجناية فلانه هو الذى جنى فكان عليه الجزاء ولانه أمر بحج خال عن الجناية فاذا جنى فقد خالف فعليه ضمان الخلاف واما دم القران فلانه دم نسك لانه يجب شكرا وسائر افعال النسك على الحاج فكذا هذا النسك واما دم الاحصار فلان المحجوج عنه هو الذى أدخله فى هذه العهدة فكان من جنس النفقة والمؤنة وذلك عليه كذا هذا فان جامع الحاج عن غيره قبل الوقوف بعرفة فسد حجه ويمضى فيه والنفقة فى ماله ويضمن ماأنفق من مال المحجوج عنه قبل ذلك وعليه القضاء من مال نفسه اما فساد الحج فلان الجماع قبل الوقوف بعرفة مفسد للحج لما نذكر ان شاء الله تعالى فى موضعه والحجة الفاسدة يجب المضى فيها ويضمن ماأنفق من مال المحجوج عنه قبل ذلك وعليه القضاء من مال نفسه ويضمن ماأنفق من مال الآمر قبل ذلك لانه خالف لانه أمره بحجة صحيحة وهى الخالية عن الجماع ولم يفعل ذلك فصار مخالفا فيضمن ماأنفق ومابقى ينفق فيه من ماله لان الحج وقع له ويقضى لان من أفسد حجه يلزمه قضاؤه فان فاته الحج يصنع مايصنع فائت الحج بعد شروعه فيه وسنذكره فى موضعه ان شاء الله ولا يضمن النفقة لانه فاته بغير صنعه فلم يوجد منه الخلاف فلا يجب الضمان وعليه عن نفسه الحج من قابل لان الحجة قد وجبت عليه بالشروع فاذا فاتت لزمه قضاؤها وهذا على قول محمد ظاهر لان الحج عنده يقع عن الحاج وقالوا فيمن حج عن غيره فمرض فى الطريق لم يجزله أن يدفع النفقة الى من يحج عن الميت الا أن يكون اذن له فى ذلك لانه مأمور بالحج لا بالاحجاج كان لم يبلغ المال المدفوع اليه النفقة فانفق من مال نفسه ومال الآمر ينظر فان بلغ مال الآمر الكراء وعامة النفقة فالحج عن الميت لا يكون مخالفا والا فهو ضامن ويكون الحج عن نفسه ويرد المال والاصل فيه أن يعتبر الاكثر ويجعل الاقل تبعا للاكثر وقليل الانفاق من مال نفسه مما لا يمكن التحرز عنه من شربة ماء أو قليل زاد فلو اعتبر القليل مانعا من وقوع الحج عن الآمر يؤدى الى سد باب الاحجاج فلا يعتبر ويعتبر الكثير ولو أحج رجلا يؤدى الحج ويقيم بمكة جاز لان فرض الحج صار مؤديا بالفراغ عن أفعاله والافضل أن يحج ثم يعود اليه لان الحاصل للآمر ثواب النفقة فمهما كانت النفقة أكثر كان الثواب أكثر وأوفر واذا فرغ المأمور بالحج من الحج ونوى الاقامة خمسة عشر يوما فصاعدا أنفق من مال نفسه

لان نية الاقامة قد صحت فصار تاركا للسفر فلم يكن مأذونا بالانفاق من مال الآمر ولو أنفق ضمن لانه أنفق مال غيره بغير اذنه فان أقام بها أياما من غير نية الاقامة فقد قال أصحابنا انه ان أقام اقامة معتادة فالنفقة فى مال المحجوج عنه وان زاد على المعتاد فالنفقة من ماله حتى قالوا اذا أقام بعد الفراغ من الحج ثلاثة أيام ينفق من مال الآمر وان زاد ينفق من مال نفسه وقالوا فى الخراسانى اذا جاء حاجا عن غيره فدخل بغداد فاقام بها اقامة معتادة مقدار ما يقيم الناس بها عادة فالنفقة فى مال المحجوج عنه وان أقام أكثر من ذلك فالنفقة فى ماله وهذا كان فى زمانهم لانه كان زمان أمن يتمكن الحاج من الخروج من مكة وحده أو مع نفر يسير فقدروا مدة الاقامة بها بعد الفراغ من الحج بما أذن النبى صلى الله عليه وسلم للمهاجر أن يقيم بمكة فاما فى زماننا فلا يمكن الخروج للافراد والآحاد ولا لجماعة قليلة من مكة الا مع القافلة فما دام منتظرا خروج القافلة فنفقته فى مال المحجوج عنه وكذا هذا فى اقامته ببغداد انه ما دام منتظرا لخروج القافلة فالنفقة فى مال الآمر لتعذر سبقه بالخروج لما فيه من تعريض المال والنفس للهلاك فالتعويل فى الذهاب والاياب على ذهاب القافلة وايابها فان نوى اقامة خمسة عشر يوما فصاعدا حتى سقطت نفقته من مال الآمر ثم رجع بعد ذلك هل تعود نفقته فى مال الآمر ذكر القدورى فى شرحه مختصر الكرخى انه تعود ولم يذكر الخلاف وذكر القاضى فى شرحه مختصر الطحاوى ان على قول محمد تعود وهو ظاهر الرواية وعند أبى يوسف لا تعود وهذا اذا لم يكن اتخذ مكة دارا فاما اذا اتخذها دارا ثم عاد لا تعود النفقة فى مال الآمر بلا خلاف وجه قول أبى يوسف انه اذا نوى الاقامة خمسة عشر يوما فصاعدا فقد انقطع حكم السفر فلا تعود بعد ذلك كما لو اتخذ مكة دارا وجه ظاهر الرواية ان الاقامة ترك السفر لا قطعها والمتروك يعود فاما اتخاذ مكة دارا والتوطن بها فهو قطع السفر والمنقطع لا يعود ولو تعجل المأمور بالحج ليكون شهر رمضان بمكة فدخل محرما فى شهر رمضان أو فى ذى القعدة فنفقته فى مال نفسه الى عشر الاضحى فاذا جاء عشر الاضحى أنفق من مال الآمر كذا روى هشام عن محمد لان المقام بمكة قبل الوقت الذى يدخلها الناس لا يحتاج اليه لاداء المناسك غالبا فلا تكون هذه الاقامة مأذونا فيها كالاقامة بعد الفراغ من الحج أكثر من المعتاد ولا يكون بما عجل مخالفا لان الآمر ما عين له وقتا والتجارة والاجارة لا يمنعان جواز الحج ويجوز حج التاجر والاجير والمكارى لقوله عز وجل ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم قيل الفضل التجارة وذلك ان أهل الجاهلية كانوا يتحرجون من التجارة فى عشر ذى الحجة فلما كان الاسلام امتنع أهل الاسلام عن التجارة خوفا من أن يضر ذلك حجهم فرخص الله سبحانه وتعالى لهم طلب الفضل فى الحج بهذه الآية وروى ان رجلا سأل ابن عمر رضى الله عنه فقال انا قوم نكرى ونزعم ان ليس لنا حج فقال ألستم تحرمون قالوا بلى قال فأنتم حجاج جاء رجل الى النبى صلى الله عليه وسلم فسأله عما سألتنى عنه فقرأ هذه الآية ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم ولان التجارة والاجارة لا يمنعان من أركان الحج وشرائطها فلا يمنعان من الجواز والله أعلم

﴿ فصل ﴾ وأما بيان ما يفسد الحج وبيان حكمه اذا فسد أما الاول فالذى يفسد الحج الجماع لكن عند وجود شرطه فيقع الكلام فيه فى موضعين فى بيان ان الجماع يفسد الحج فى الجملة وفى بيان شرط كونه مفسدا أما الاول فالدليل عليه ما روى عن جماعة من الصحابة رضى الله عنهم انهم قالوا فيمن جامع امرأته وهما محرمان مضيا فى احرامهما وعليهما هدى ويقضيان من قابل ويفترقان ولان الجماع فى نهاية الارتفاق بمرافق المقيمين فكان فى نهاية الجناية على الاحرام فكان مفسدا للاحرام (وأما) شرط كونه مفسدا فشيآن أحدهما أن يكون الجماع فى الفرج حتى لو جامع فيما دون الفرج أو لمس بشهوة أو عانق أو قبل أو باشر لا يفسد حجه لانعدام الارتفاق البالغ لكن تلزمه الكفارة سواء أنزل أو لم ينزل لوجود استمتاع مقصود على ما بينا فيما تقدم وفرقنا بين اللمس والنظر عن شهوة ولو وطئ بهيمة لا يفسد حجه لما قلنا ولا كفارة عليه الا اذا أنزل لانه ليس باستمتاع مقصود بخلاف الجماع فيما دون الفرج وأما الوطء فى الموضع المكروه فاما على أصلهما فيفسد الحج لانه فى معنى الجماع

فى القبـل عندهما حتى قالوا بوجوب الحد وعن أبى حنيفة فيـه روايتان فى رواية يفسد لانه مثل الوطء فى القبل فى قضاء الشهوة ويوجب الاغتسال من غير انزال وفى رواية لا يفسد لعـدم كمال الارتفاق لقصور قضاء الشهوة فيه لسوء المحل فأشبه الجماع فيما دون الفرج ولهذا قال محمد رحمـه الله انه لا يجب الحد والثانى أن يكون قبل الوقوف بعرفة فان كان بعد الوقوف بها لا يفسد الحج عندنا وعند الشافعى هـذا ليس بشرط و يفسد الحج قبـل الوقوف و بعـده (وجه) قوله ان الجماع انما عرف مفسدا للحج لكونه مفسدا للاحرام والاحرام بعد الوقوف باق لبقاء ركن الحج وهو طواف الزيارة ولا يتصور بقاء الركن بدون الاحرام فصار الحال بعـد الوقوف كالحال قبـل (ولنا) ان الركن الاصلى للحج هو الوقوف بعرفة لقول النبى صلى الله عليه وسلم الحج عرفة أى الوقوف بعرفة فمن وقف بعرفة فقد تم حجه أخبر عن تمام الحج بالوقوف ومعـلوم انه ليس المراد منـه التمام الذى هو ضـد النقصان لان ذا لا يثبت بنفس الوقوف فعـلم أن المراد منه خروجـه عن احتمال الفساد والفوات ولان الوقوف ركن مستقل بنفسه وجودا وصحـة لا يقف وجوده وصحتـه على الركن الآخر وما وجـد ومضى على الصحة لا يبطل الا بالردة ولم توجـد واذا لم يفسد الماضى لا يفسد الباقى لان فساده بفساده ولـكن يلزمه بدنة لما نذكره ويستوى فى فساد الحج بالجماع الرجل والمرأة لاستوائهما فى المعنى الموجب للفساد وهو ما بينا ولما ذكرنا أن جماعة من الصحابة رضى الله عنهم أفتوا بفساد حجهما حيث أوجبوا القضاء عليهما ويستوى فيه العامد والخاطئ والذاكر والناسى عند أصحابنا وقال الشافعى لا يفسده الخطأ والنسيان والكلام فيه بناء على أصل ذكرناه غـير مرة وهو ان فساد الحج لا يثبت الا بفـعل محظور فزعم الشافعى أن الحظر لا يثبت مع الخطأ والنسـيان وقلنا نحن يثبت وانما المرفوع هو المؤاخذة عليهـما على ما ذكرنا فيما تقـدم ويستوى فيـه الطوع والاكراه لان الاكراه لا يزيل الحظر ولو كانت المرأة مكرهـة فانها لا ترجـع بما لزمها على المكره لانه حصـل لها استمتاع بالجماع فلا ترجـع على أحـد كالمغرور اذا وطئ الجارية ولزمه الغرم انه لا يرجـع به على الغار كذا هـذا ويستوى فيـه كون المرأة المحرمة مستيقظة أو نائمة حتى يفسد حجها فى الحالين سواء كان المجامع لها محرما أو حـلالا لان النائمـة فى معنى الناسية والنسيان لا يمنع فساد الحج كذا النوم ويستوى فيه كون المجامع عاقلا بالغا أو مجنونا أو صبيا بعـد ان كانت المرأة المحرمة عاقلة بالغة حتى يفسد حجها لان التمكين محظور عليها (وأما) بيان حكمه اذا فسد ففساد الحج يتعلق به أحكام منها وجوب الشاة عندنا وقال الشافعى وجوب بدنة (وجه) قوله ان الجماع بعد الوقوف انما أوجب البدنة لتغليظ الجناية والجناية قبل الوقوف أغلظ لوجودها حال قيام الاحرام المطلق لبقاء ركنى الحج وبعد الوقوف لم يبـق الا أحدهما فلما وجبت البدنة بعد الوقوف فلان تجب قبله أولى ولنا ما روى عن ابن عباس رضى الله عنه أنه قال البدنة فى الحج فى موضعين أحدهما اذا طاف للزيارة جنبا ورجـع الى أهله ولم يعد والثانى اذا جامع بعد الوقوف وروينا عن جماعة من الصحابة رضى الله عنهـم انهم قالوا وعليهـما هدى واسم الهـدى وان كان يقع على الغنم والابل والبقـر لـكن الشاة أدنى والادنى متيقن به فحمله على الغنم أولى على أنا روينا عن رسول الله صـلى الله عليه وسلم انه سئل عن الهدى فقال أدناه شاة و يجزى فيه شركة فى جزور أو بقرة لما روى أن رسول الله صلى الله عليـه وسـلم أشرك بين أصحابه رضى الله عنهم فى البدن عام الحديبية فذبحوا البدنة عن سبعة والبقرة عن سـبعة واعتباره بما قبـل الوقوف غير سديد لان الجناية قبـل الوقوف أخف من الجناية بعـده لان الجماع قبـل الوقوف أوجب القضاء لانه أوجب فساد الحج والقضاء خلف عن الفائت فيجبر معنى الجناية فتخف الجناية فيوجب نقصان الموجب وبعد الوقوف لا يفسد الحج عندنا لما ذكرنا فلم يجب القضاء فلم يوجـد ما تجبر به الجناية فبقيت متغلظة فتغلظ الموجب ولو جامع قبـل الوقوف بعرفة ثم جامع فان كان فى مجلس لا يجب عليـه الا دم واحـد استحسانا والقياس ان يجب عليه لـكل واحد دم على حدة لان سبب الوجوب قد تـكرر فتكرر الواجب الا أنهم استحسنوا

فما أوجبوا الادما واحدا الا ان أسباب الوجوب اجتمعت فى مجلس واحد من جنس واحد فيكتفى بكفارة واحدة لان المجلس الواحد يجمع الافعال المتفرقة كما يجمع الاقوال المتفرقة كالايلاجات فى جماع واحد انها لا توجب الا كفارة واحدة وان كان كل ايلاجة لو انفردت أوجبت الكفارة كذا هذا وان كان فى مجلسين مختلفين يجب دمان فى قول أبى حنيفة وأبى يوسف وقال محمد يجب دم واحد الا اذا كان كفر للاول كما فى كفارة الافطار فى شهر رمضان (وجه) قول محمد ان الكفارة انما وجبت بالجماع الاول جزاء لهتك حرمة الاحرام والحرمة حرمة واحدة فاذا انهتكت مرة لا يتصور انهتاكها ثانيا كما فى صوم شهر رمضان وكما اذا جامع ثم جامع فى مجلس واحد واذا كفر فقد جبر الهتك فالتحق بالعدم وجعل كانه لم يوجد فلم يتحقق الهتك ثانيا ولهما ان الكفارة تجب بالجناية على الاحرام وقد تعددت الجناية فيتعدد الحكم وهو الاصل الا اذا قام دليل يوجب جعل الجنايات المتعددة حقيقة متحدة حكما وهو اتحاد المجلس ولم يوجد ههنا بخلاف الكفارة للصوم فانها لا تجب بالجناية على الصوم بل جبر الهتك حرمة الشهر على ما ذكرناه فيما تقدم ولا يجب عليه فى الجماع الثانى الا شاة واحدة لان الاول لم يوجب الا شاة واحدة فالثانى أولى لان الاول صادف احراما صحيحا والثانى صادف احراما مجروحا فلما لم يجب للاول الا شاة واحدة فالثانى أولى ولو جامع بعد الوقوف بعرفة ثم جامع ان كان فى مجلس واحد لا يجب عليه الا بدنة واحدة وان كان فى مجلسين يجب عليه بدنة للاول وللثانى شاة على قول أبى حنيفة وأبى يوسف وعلى قول محمد ان كان ذبح للاول بدنة يجب الثانى شاة والا فلا يجب وهو على ما ذكرنا من الاختلاف فيما قبل الوقوف هذا اذا لم يرد بالجماع بعد الجماع رفض الاحرام فاما اذا أراد به رفض الاحرام والاحلال فعليه كفارة واحدة فى قولهم جميعا سواء كان فى مجلس واحد او فى مجالس مختلفة لان الكل مفعول على وجه واحد فلا يجب بها الا كفارة واحدة كالايلاجات فى الجماع الواحد ومنها وجوب المضى فى الحجة الفاسدة لقول جماعة من الصحابة رضى الله عنهم يمضيا فى احرامهما ولان الاحرام عقد لازم لا يجوز التحلل عنه الا بأداء أفعال الحج أو لضرورة الاحصار ولم يوجد أحدهما فيلزمه المضى فيه فيفعل جميع ما يفعله فى الحجة الصحيحة ويجتنب جميع ما يجتنبه فى الحجة الصحيحة ومنها وجوب القضاء لقول الصحابة رضى الله عنهم يقضيانه من قابل ولانه لم يأت بالمأمور به على الوجه الذى أمر به لانه أمر بحج خال عن الجماع ولم يأت به فبقى الواجب فى ذمته فيلزمه تفريغ ذمته عنه ولا يجب عليه العمرة لانه ليس بفائت الحج ألا ترى انه لم تسقط عنه أفعال الحج بخلاف المحصر اذا حل من احرامه بذبح الهدى انه يجب عليه قضاء الحجة والعمرة أما قضاء الحجة فظاهر وأما قضاء العمرة فلفوات الحج فى ذلك العام وهل يلزمهما الافتراق فى القضاء قال أصحابنا الثلاثة لا يلزمهما ذلك لكنهما ان خافا المعاودة يستحب لهما ان يفترقا وقال زفر ومالك والشافعى يفترقان واحتجوا بما روينا من قول جماعة من الصحابة رضى الله عنهم يفترقان ولان الاجتماع فيه خوف الوقوع فى الجماع ثانيا فيجب التحرز عنه بالافتراق ثم اختلفوا فى مكان الافتراق قال مالك اذا خرجا من بلدهما يفترقان حسما للمادة وقال الشافعى اذا بلغا الموضع الذى جامعها فيه لانهما يتذكران ذلك فربما يقعان فيه وقال زفر يفترقان عند الاحرام لان الاحرام هو الذى حظر عليه الجماع فاما قبل ذلك فقد كان مباحا ولنا انهما زوجان والزوجية علة الاجتماع لا الافتراق وأما ما ذكروا من خوف الوقوع يبطل بالابتداء فانه لم يجب الافتراق فى الابتداء مع خوف الوقوع وقول الشافعى يتذكران ما فعلا فيه فاسد لانهما قد يتذكران وقد لا يتذكران اذ ليس كل من يفعل فعلا فى مكان يتذكر ذلك الفعل اذا وصل اليه ثم ان كانا يتذكران ما فعلا فيه يتذكران ما لزمهما من وبال فعلهما فيه أيضا فيمنعهما ذلك عن الفعل ثم يبطل هذا بلبس المخيط والتطيب فانه اذا لبس المخيط أو تطيب حتى لزمه الدم يباح له امساك الثوب المخيط والتطيب وان كان ذلك يذكره لبس المخيط والتطيب فدل ان الافتراق ليس بلازم لكنه

مندوب اليه ومستحب عند خوف الوقوع فيما وقعافيه وعلى هذا يحمل قول الصحابة رضى الله عنهم يفترقان والله الموفق هذا اذا كان مفردا بالحج فاما اذا كان قارنا فالقارن اذا جامع فان كان قبل الوقوف وقبل الطواف للعمرة أوقبل الكثرة فسدت عمرته وحجته وعليه دمان لكل واحد منهما شاة وعليه المضى فيهما واتمامهما على الفساد وعليه قضاؤهما ويسقط عنه دم القران أما فساد العمرة فلوجود الجماع قبل الطواف وانه مفسد للعمرة كما فى حال الانفراد وأما فساد الحجة فلحصول الجماع قبل الوقوف بعرفة وانه مفسد للحج كما فى حال الانفراد وأما وجوب الدمين فلان القارن محرم باحرامين عندنا فالجماع حصل جناية على احرامين فأوجب نقصا فى العبادتين فيوجب كفارتين كالمقيم اذا جامع فى رمضان واما لزوم المضى فيهما فلما ذكرنا ان وجوب الاحرام عقد لازم واما وجوب قضائهما فلافساده ما فيقتضى عمرة مكان عمرة وحجة مكان حجة واما سقوط دم القران عنه فلانه أفسدهما والاصل ان القارن اذا أفسد حجه وعمرته أوأفسد أحدهما يسقط عنه دم القران لان وجوبه ثبت شكرا لنعمة الجمع بين القربتين وبالفساد بطل معنى القربة فسقط الشكر ولوجامع بعدما طاف لعمرته أوطاف أكثره وهو أربعة أشواط أو بعدما طاف لها وسعى قبل الوقوف بعرفة فسدت حجته ولا تفسد عمرته أما فساد حجته فلما ذكرنا وهو حصول الجماع قبل الوقوف بعرفة واما عدم فساد عمرته فلحصول الجماع بعد وقوع الفراغ من ركنها فلا يوجب فسادها كما فى حال الانفراد وعليه دمان أحدهما لفساد الحجة بالجماع والآخر لوجود الجماع فى احرام العمرة لان احرام العمرة باق عليه وعليه المضى فيهما واتمامهما لما ذكرنا وعليه قضاء الحج دون العمرة لان الحجة هى التى فسدت دون العمرة ويسقط عنه دم القران لانه فسد أحدهما وهو الحج ولو جامع بعد طواف العمرة وبعد الوقوف بعرفة فلا يفسد حجه ولا عمرته أما عدم فساد الحج فلان الجماع وجد بعد الوقوف بعرفة وانه لا يفسد الحج واما عدم فساد العمرة فلانه جامع بعد الفراغ من ركن العمرة وعليه اتمامها لانه لما وجب اتمامها على الفساد فعلى الصحة والجواز أولى وعليه بدنة وشاة البدنة لاجل الجماع بعد الوقوف والشاة لان الاحرام للعمرة باق والجماع فى احرام العمرة يوجب الشاة وههنا لا يسقط عنه دم القران لانه لم يوجد فساد الحج والعمرة ولا فساد أحدهما فأمكن ايجاب الدم شكرا فان جامع مرة بعد أخرى فهو على ماذكرنا من التفصيل فى المفرد بالحج انه ان كان فى مجلس واحد فلا يجب عليه غير ذلك وان كان فى مجلس آخر فعليه دمان على الاختلاف الذى ذكرنا فان جامع أول مرة بعد الحلق قبل الطواف للزيارة فعليه بدنة وشاة لان القارن يتحلل من الاحرامين معا ولم يحل له النساء بعد احرام الحجة فكذا فى احرام العمرة كما يقع له التحلل من غير النساء بالحلق فيهما جميعا ولو جامع بعد ماطاف طواف الزيارة كله أو أكثره فلا شئ عليه لانه قد حل له النساء فلم يبق له الاحرام رأسا الا اذا طاف طواف الزيارة قبل الحلق والتقصير فعليه شاتان لبقاء الاحرام لهما جميعا وروى ابن سماعة عن محمد فى الرقيات فيمن طاف طواف الزيارة جنبا أوعلى غير وضوء وطاف أربعة أشواط طاهرا ثم جامع النساء قبل أن يعيده قال محمد امافى القياس فلا شئ ولكن أبا حنيفة استحسن فيما اذا طاف جنبا ثم جامع ثم أعاده طاهرا انه يوجب عليه دما وكذا قول أبى يوسف وقولنا (وجه) القياس انه قد صح من مذهب أصحابنا ان الطهارة ليست بشرط لجواز الطواف واذا لم تكن شرطا فقد وقع التحلل بطوافه والجماع بعد التحلل من الاحرام لا يوجب الكفارة (وجه) الاستحسان انه اذا اعاده وهو طاهر فقد انفسخ الطواف الاول على طريق بعض مشايخ العراق وصار طوافه المعتبر هو الثانى لان الجنابة توجب نقصانا فاحشا فتبين ان الجماع كان حاصلا قبل الطواف فيوجب الكفارة بخلاف ما اذا طاف على غير وضوء لان النقصان هناك يسير فلم ينفسخ الاول فبقى جماعه بعد التحلل فلا يوجب الكفارة وذكر ابن سماعة عن محمد فى الرقيات فيمن طاف أربعة أشواط من طواف الزيارة فى جوف الحجر أو فعل ذلك فى طواف العمرة ثم جامع انه تفسد العمرة وعليه

عمرة مكانها وعليه فى الحج بدنة لان الركن فى الطواف أكثر الاشواط وهو أربعة فاذا طاف فى جوف الحجر فلم يأت بأكثر الاشواط فحصل الجماع قبل الطواف وروى ابن سماعة عن محمد فيمن فاته الحج فجامع أنه يمضى على احرامه وعليه دم للجماع والقضاء للفوات أما وجوب المضى فلبقاء الاحرام وأما وجوب الدم بالجماع فلوجود الجماع فى الاحرام وليس عليه قضاء العمرة لان هذا تحلل بمثل أفعال العمرة وليس بعمرة بل هو بقية أفعال حج قد وجب قضاؤه بخلاف العمرة المبتدأة والله أعلم وأما المتمتع اذا جامع فحكمه حكم المفرد بالحج والمفرد بالعمرة لانه يحرم بعمرة أولا ثم يحرم بحجة وقد ذكرنا حكم المفرد بالحجة وسنذكر ان شاء الله تعالى حكم المفرد بالعمرة فى موضعه

﴿ فصل ﴾ وأما بيان ما يفوت الحج بعد الشروع فيه بفواته وبيان حكمه اذا فات بعد الشروع فيه فالحج بعد الشروع فيه لا يفوت الا بفوات الوقوف بعرفة لقول النبى صلى الله عليه وسلم الحج عرفة فمن وقف بعرفة فقد تم حجه والاستدلال به من وجهين أحدهما انه جعل الحج الوقوف بعرفة فاذا وجد فقد وجد الحج والشئ الواحد فى زمان واحد لا يكون موجودا وفائتا والثانى انه جعل تمام الحج الوقوف بعرفة وليس المراد منه التمام الذى هو ضد النقصان لان ذلك لا يثبت بالوقوف وحده فيدل أن المراد منه خروجه عن احتمال الفوات وقول النبى صلى الله عليه وسلم من أدرك عرفة بليل فقد أدرك الحج ومن فاته عرفة بليل فقد فاته الحج جعل مدرك الوقوف بعرفة مدركا للحج والمدرك لا يكون فائتا وأما حكم فواته بعد الشروع فيه فيتعلق بفواته بعد الشروع فيه أحكام منها انه يتحلل من احرامه بعمل العمرة وهو الطواف بالبيت والسعى بين الصفا والمروة والحلق أو التقصير ان كان مفردا بالحج ويجب عليه ذلك لما روى الدارقطنى باسناده عن عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رضى الله عنهم عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال من فاته عرفة بليل فقد فاته الحج فليحل بعمرة من غير دم وعليه الحج من قابل وعن عمر وزيد بن ثابت وعبد الله بن عباس رضى الله عنهم انهم قالوا فيمن فاته الحج يحل بعمل العمرة من غير هدى وعليه الحج من قابل ثم اختلف أصحابنا فيما يتحلل به فائت الحج من الطواف انه يلزمه ذلك باحرام الحج أو باحرام العمرة قال أبو حنيفة ومحمد باحرام الحج وقال أبو يوسف باحرام العمرة وينقلب احرامه احرام عمرة واحتج بقول النبى صلى الله عليه وسلم فى حديث الدارقطنى فليحل بعمرة سماه عمرة ولا عمرة الا باحرام العمرة فدل ان احرامه ينقلب احرام عمرة ولان المؤدى أفعال العمرة فكانت عمرة ولهما قول الصحابة رضى الله عنهم يحل بعمل العمرة أضاف العمل الى العمرة والشئ لا يضاف الى نفسه هو الاصل ولانه أحرم بالحج لا بالعمرة حقيقة لانه مفرد بالحج واعتبار الحقيقة أصل فى الشرع فالقول بانقلاب احرام الحج احرام العمرة تغيير الحقيقة من غير دليل مع ان الاحرام عقد لازم لا يحتمل الانفساخ وفى الانقلاب انفساخ وهذا لا يجوز والدليل على صحة ما ذكرنا ان فائت الحج لو كان من أهل مكة يتحلل بالطواف كما يتحلل أهل الآفاق ولا يلزمه الخروج الى الحل ولو انقلب احرامه احرام عمرة وصار معتمرا للزمه الخروج الى الحل وهو التنعيم أو غيره وكذا فائت الحج اذا جامع ليس عليه قضاء العمرة ولو كان عمرة لوجب عليه قضاؤه كالعمرة المبتدأة فيثبت بما ذكرنا من الدلائل ان احرامه بالحج لم ينقلب احرام عمرة وبه تبين ان المؤدى ليس أفعال العمرة بل مثل أفعال العمرة تؤدى باحرام الحجة والحديث محمول على عمل العمرة توفيقا بين الدليلين ومنها ان عليه الحج من قابل لما روينا من الحديث وقول الصحابة رضى الله عنهم ولانه اذا فاته الحج من هذه السنة بعد الشروع فيه بقى الواجب عليه على حاله فيلزمه الاتيان به ولا دم على فائت الحج عندنا وقال الحسن بن زياد عليه دم وبه أخذ الشافعى (وجه) قول الحسن انه يتحلل قبل وقت التحلل فيلزمه دم كالمحصر ولنا ما روى عن جماعة من الصحابة رضى الله عنهم انهم قالوا فيمن فاته الحج يحل بعمرة من غير هدى وكذا فى حديث الدارقطنى جعل

النبي صلى الله عليه وسلم التحلل والحج من قابل كل الحكم في فائت الحج بقوله من فاته الوقوف بعرفة بليل فقد فاته الحج وليحل بعمرة وعليه الحج من قابل فمن ادعى زيادة الدم فقد جعل الكل بعضا وهو نسخ أو تغيير فلا بد له من دليل وقوله تحلل قبل الوقوف مسلم لكن بأفعال العمرة وهو فائت الحج والتحلل بأفعال العمرة من فائت الحج كالهدي في حق المحصر وليس على فائت الحج طواف الصدر لانه طواف عرف وجوبه في الشرع بعد الفراغ من الحج على ماقال النبي صلى الله عليه وسلم من حج هذا البيت فليكن آخر عهده به الطواف وهذا لم يحج فلا يجب عليه وان كان فائت الحج قارنا فانه يطوف للعمرة ويسعى لها ثم يطوف طوافا آخر لفوات الحج ويسعى له ويحلق أو يقصر وقد بطل عنه دم القران أما الطواف للعمرة والسعي لها فلان القارن محرم بعمرة وحجة والعمرة لاتفوت لان جميع الاوقات وقتها فيأتي بها كما يأتي المدرك للحج وأما الطواف والسعي للحج فلان الحجة قد فاتته في هذه السنة بعد الشروع فيها وفائت الحج بعد الشروع فيه لا يتحلل بأفعال العمرة فيطوف ويسعى ويحلق أو يقصر وأما سقوط دم القران يجب للجمع بين العمرة والحج ولم يوجد فلا يجب ويقطع التلبية اذا أخذ في الطواف الذي يتحلل به على ماذكرنا فيما تقدم وان كان متمتعا ساق الهدي بطل تمتعه ويصنع كما يصنع القارن لان دم المتعة يجب للجمع بين العمرة والحجة ولم يوجد الجمع لان الحجة فاتته

﴿ فصل ﴾ وأما بيان حكم فوات الحج عن العمر فنقول من عليه الحج اذا مات قبل ادائه فلا يخلو اما ان مات من غير وصية واما ان مات عن وصية فان مات من غير وصية يأثم بلا خلاف أما على قول من يقول بالوجوب على الفور فلا يشكل وأما على قول من يقول بالوجوب على التراخي فلان الوجوب يضيق عليه في آخر العمر في وقت يحتمل الحج وحرم عليه التأخير فيجب عليه أن يفعل بنفسه ان كان قادرا وان كان عاجزا عن الفعل بنفسه عجزا مقررا ويمكنه الاداء بماله بانابة غيره مناب نفسه بالوصية فيجب عليه أن يوصي به فان لم يوص به حتى مات اثم بتفويته الفرض عن وقته مع امكان الاداء في الجملة فيأثم لكن يسقط عنه في حق أحكام الدنيا عندنا حتى لا يلزم الوارث الحج عنه من تركته لانه عبادة والعبادات تسقط بموت من عليه سواء كانت بدنية أو مالية في حق أحكام الدنيا عندنا وعند الشافعي لا تسقط ويؤخذ من تركته قدر ما يحج به ويعتبر ذلك من جميع المال وهذا على الاختلاف في الزكاة والصوم والعشر والنذور والكفارات ونحو ذلك وقد ذكرنا المسئلة في كتاب الزكاة وان أحب الوارث أن يحج عنه حج وأرجو أن يجزيه ذلك ان شاء الله تعالى كذا ذكر أبو حنيفة أما الجواز فلما روي أن رجلا جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال يارسول الله ان أمي ماتت ولم تحج أفأحج عنها فقال نعم فقد أجاز النبي صلى الله عليه وسلم حج الرجل عن أمه ولم يستفسر أنها ماتت عن وصية أولا عن وصية ولو كان الحكم يختلف لاستفسر وأما قران الاستثناء بالاجزاء فلان الحج كان واجبا على الميت قطعا والواجب على الانسان قطعا لا يسقط الا بدليل موجب للسقوط قطعا والموجب لسقوط الحج عن الميت بفعل الوارث بغير أمره من أخبار الآحاد وخبر الواحد يوجب علم العمل لا علم الشهادة لاحتمال عدم الثبوت وان كان احتمالا مرجوحا لكن الاحتمال المرجوح يعتبر في علم الشهادة وان كان لا يعتبر في علم العمل فعلق الاجزاء والسقوط بمشيئة الله تعالى احترازا عن الشهادة على الله تعالى من غير علم قطعي وهذا من كمال الورع والاحتياط في دين الله تعالى ولان الظاهر من حال من عليه الحج اذا عجز عن الاداء بنفسه حتى أدركه الموت ولدما انه أمر وارثه بالحج عنه تفريغا لذمته عن عهدة الواجب فكانت الوصية موجودة دلالة والثابت دلالة كالثابت نصا لكن الحق الاستثناء به لاحتمال العدم فان قيل لو كان الامر على ماذكرتم هلا الحق الاستثناء بكل ماثبت بخبر الواحد فالجواب انك أبعدت في القياس اذلا كل خبر يرد بمثل هذا الحكم وهو سقوط الفرض ومحل سقوط الاستثناء هذا فان ثبت الاطلاق منه في مثله في موضع من غير تصريح بالاستثناء فذلك لوجود النية منه عليه في الحج فتقع

الغنية عن الافصاح به فى كل موضع وان مات عن وصية لا يسقط الحج عنه و يجب أن يحج عنه لان الوصية بالحج قد صحت واذا حج عنه يجوز عند استجماع شرائط الجواز وهى نية الحج عنه وان يكون الحج بمال الموصى أو بأكثره الا تطوعا وان يكون راكبا الا ماشيا لما ذكرنا فيما تقدم و يحج عنه من ثلث ماله سواء قيد الوصية بالثلث بأن يحج عنه بثلث ماله او أطلق بأن أوصى أن يحج عنه اما اذا قيد فظاهر وكذا اذا أطلق لان الوصية تنفذ من الثلث و يحج عنه من بلده الذى يسكنه لان الحج مفروض عليه من بلده فطلق الوصية ينصرف اليه ولهذا قال محمد رحمه الله روى ابن رستم عنه فى خراسانى أدركه الموت بمكة فأوصى أن يحج عنه يحج عنه من خراسان وروى هشام عن أبى يوسف فى مكى قدم الرى فحضره الموت فأوصى أن يحج عنه يحج عنه من مكة فان أوصى أن يقرن عنه قرن عنه من الرى لانه لا قران لاهل مكة فتحمل الوصية على ما يصح وهو القران من حيث مات هذا اذا كان ثلث المال يبلغ أن يحج عنه من بلده حج عنه فان كان لا يبلغ يحج من حيث يبلغ استحسانا وكذا اذا أوصى أن يحج عنه بمال سمى مبلغه ان كان يبلغ أن يحج عنه من بلده حج عنه والا فيحج عنه من حيث يبلغ استحسانا والقياس أن تبطل الوصية لانه تعذر تنفيذها على ما قصده الموصى وهذا يوجب بطلان الوصية كما اذا أوصى بعتق نسمة فلم يبلغ ثلث المال ثمن النسمة (وجه) الاستحسان ان غرض الموصى من الوصية بالحج تفريغ ذمته عن عهدة الواجب وذلك فى التصحيح لا فى الابطال ولو حمل ذلك على الوصية بالحج من بلده لبطلت ولو حمل على الوصية من حيث يبلغ لصحت فيحمل عليه تصحيحا لها وفى الوصية بعتق النسمة تعذر التصحيح أصلا ورأسا فبطلت فان خرج من بلده الى بلد أقرب من مكة فان كان خرج لغير الحج حج عنه من بلده فى قولهم جميعا وان كان خرج للحج فمات فى بعض الطريق وأوصى ان يحج عنه فكذلك فى قول أبى حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد يحج عنه من حيث بلغ (وجه) قولهما ان قدر ما قطع من المسافة فى سفره بنية الحج معتد به من الحج لم يبطل بالموت لقوله تعالى ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله و رسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله فسقط عنه ذلك القدر من فرض الحج و بقى عليه اتمامه ولابى حنيفة ان القدر الموجود من السفر يعتبر لكن فى حق أحكام الآخرة وهو الثواب لا فى حق أحكام الدنيا لان ذلك يتعلق بأداء الحج ولم يتصل به الاداء فبطل بالموت فى حق أحكام الدنيا ان لم يبطل به فى حق أحكام الآخرة وكلامنا فى حق أحكام الدنيا ولو خرج للحج فأقام فى بعض البلاد حتى دارت السنة ثم مات وقد أوصى أن يحج عنه يحج عنه من بلده بلا خلاف أما عند أبى حنيفة فظاهر وأما عندهما فلان ذلك السفر لم يتصل به عمل الحجة التى سافر لها فلم يعتد به عن الحج وان كان ثلث ماله لا يبلغ أن يحج به عنه الا ماشيا فقال رجل أنا أحج عنه من بلده ماشيا روى هشام عن محمد رحمه الله انه لا يجزيه ولكن يحج عنه من حيث يبلغ راكبا و روى الحسن عن أبى حنيفة ان أحجوا عنه من بلده ماشيا جاز وان أحجوا من حيث يبلغ راكبا جاز وأصل هذه المسئلة أن الموصى بالحج اذا اتسعت نفقته للركوب فاحجوا عنه ماشيا لم يجز لان المفروض هو الحج راكبا فاطلاق الوصية ينصرف الى ذلك كانه أوصاه بذلك وقال أحجوا عنى راكبا ولو كان كذلك لا يجوز ماشيا كذا هذا (وجه) رواية الحسن ان فرض الحج له تعلق بالركوب وله تعلق ببلده ولا يمكن مراعاتهما جميعا وفى كل واحد منهما كمال من وجه ونقصان من وجه فيجوز أيهما كان وان كان ثلث ماله لا يبلغ أن يحج عنه من بلده فحج عنه من موضع يبلغ وفضل من الثلث وتبين انه كان يبلغ من موضع أبعد منه يضمنه الوصى و يحج عن الميت من حيث يبلغ لانه تبين أنه خالف الا اذا كان الفاضل شيأ يسيرا من زاد أو كسوة فلا يكون مخالفا ولا ضامنا ويرد الفضل الى الورثة لان ذلك ملكهم وان كان للموصى وطنان فأوصى أن يحج عنه من أقرب الوطنين لان الاقرب دخل فى الوصية بيقين وفى دخول الابعد شك فيؤخذ باليقين وفيما ذكرنا من المسائل التى وجب الحج من بلده اذا أحج الوصى من غير بلده يكون ضامنا و يكون الحج له و يحج

عن الميت ثانيا الا انه خالف الا اذا كان المكان الذى أحج عنه قريبا الى وطنه بحيث يبلغ اليه و يرجع الى الوطن قبل الليل فحينئذ لا يكون مخالفا ولا ضامنا و يكون كاختلاف المحل ولو مات فى محلة فاحجوا عنه من محلة أخرى جاز كذا هذا فان قال الموصى أحجوا عنى بثلث مالى وثلث ماله يبلغ حججا حج عنه حججا كذا روى القدورى فى شرحه مختصر الكرخى وذكر القاضى فى شرحه مختصر الطحاوى انه اذا أوصى أن يحج عنه بثلث ماله وثلث ماله يبلغ حججا يحج عنه حجة واحدة من وطنه وهى حجة الاسلام الا اذا أوصى أن يحج عنه بجميع الثلث فيحج عنه حججا بجميع الثلث وماذكره القاضى أثبت لان الوصية بالثلث و بجميع الثلث واحد لان الثلث اسم لجميع هذا السهم ثم الوصى بالخيار ان شاء أحج عنه الحجج فى سنة واحدة وان شاء أحج عنه فى كل سنة واحدة والافضل أن يكون فى سنة واحدة لان فيه تعجيل تنفيذ الوصية والتعجيل فى هذا أفضل من التأخير وان أوصى أن يحج عنه من موضع كذا من غير بلده يحج عنه من ثلث ماله من ذلك الموضع الذى بين قرب من مكة أو بعد عنها لان الاحجاج لا يجوز الا بأمره فيتقدر بقدر أمره وما فضل فى يد الحاج عن الميت بعد النفقة فى ذهابه و رجوعه فانه يرده على الورثة لا يسعه ان يأخذ شيأ مما فضل لان النفقة لا تصير ملكا للحاج بالاحجاج وانما ينفق قدر ما يحتاج اليه فى ذهابه وايابه على حكم ملك الميت لانه لو ملك انما يملك بالاستئجار والاستئجار على الطاعات لا يجوز عندنا فكان الفاضل ملك الورثة فيجب عليه رده اليهم ولو قاسم الورثة وعزل قدر نفقة الحج ودفع بقية التركة الى الورثة فهلك المعزول فى يد الوصى أو فى يد الحاج قبل الحج بطلت القسمة فى قول أبى حنيفة وهلك ذلك القدر من الجملة ولا تبطل الوصية و يحج له من ثلث المال الباقى حتى يحصل الحج أو ينوى المال فى قول أبى حنيفة وجعل أبو حنيفة الحج بمنزلة الموصى له الغائب وقسمة الوصى مع الورثة على الموصى له الغائب لا يجوز حتى لو قاسم مع الورثة وعزل نصيب الموصى له ثم هلك فى يده قبل أن يصل الى الموصى له الغائب يهلك من الجملة و يأخذ الموصى له ثلث الباقى كذلك الحج وعند أبى يوسف ان بقى من ثلث ماله شئ يحج عنه مما بقى من ثلثه من حيث يبلغ وانه لم يبق من ثلثه شئ بطلت الوصية وقال محمد قسمة الوصية جائزة وتبطل الوصية بهلاك المعزول سواء بقى من المعزول شئ أو لم يبق شئ فان لم يهلك ذلك المال ولكن مات المجهز فى بعض طريق مكة فما أنفق المجاهز الى وقت الموت نفقة مثله فلا ضمان عليه لانه لم ينفق على الخلاف بل على الوفاق وما بقى فى يد المجهز القياس أن يضم الى مال الموصى فيعزل ثلث ماله و يحج عنه من وطنه وهو قول أبى حنيفة وفى الاستحسان يحج بالباقى من حيث تبلغ وهو قولهما

﴿ فصل ﴾ ثم الحج كما هو واجب بايجاب الله تعالى ابتداء على من استجمع شرائط الوجوب وهو حجة الاسلام فقد يجب بايجاب الله تعالى لكن بناؤه على وجود سبب الوجوب من العبد وهو النذر بأن يقول لله على حجة لان النذر من أسباب الوجوب فى العبادات والقرب المقصودة قال النبى صلى الله عليه وسلم من نذر أن يطيع الله فليطعه وكذا لو قال على حجة فهذا وقوله لله على حجة سواء لان الحج لا يكون الا لله تعالى وسواء كان النذر مطلقا أو معلقا بشرط بأن قال ان فعلت كذا فلله على أن أحج حتى يلزمه الوفاء به اذا وجد الشرط ولا يخرج عنه بالكفارة فى ظاهر الرواية عن أبى حنيفة وسنذكر ان شاء الله تعالى المسئلة فى كتاب النذر ولو قال لله على احرام أو قال على احرام صح وعليه حجة أو عمرة والتعيين اليه وكذا اذا ذكر لفظا يدل على التزام الاحرام بأن قال لله على المشى الى بيت الله أو الى الكعبة أو الى مكة جاز وعليه حجة أو عمرة ولو قال الى الحرم أو الى المسجد الحرام لم يصح ولا يلزمه شئ فى قول أبى حنيفة وعندهما يصح و يلزمه حجة أو عمرة ولو قال الى الصفا والمروة لا يصح فى قولهم جميعا ولو قال على الذهاب الى بيت الله أو الخروج أو السفر أو الاتيان لا يصح فى قولهم ودلائل هذه المسائل تذكر ان شاء الله تعالى فى كتاب النذر فانه كتاب مفرد وانما نذكر ههنا بعض ما يختص بالحج فان

قال لله على هدى أو على هدى فله الخيار ان شاء ذبح شاة وان شاء نحر جزورا وان شاء ذبح بقرة لان اسم الهدى
يقع على كل واحد من الاشياء الثلاثة لقوله فما استيسر من الهدى قيل فى التفسير المراد منه الشاة واذا كانت
الشاة ما استيسر من الهدى فلا بد وان يكون من الهدى ما لا يكون مستيسرا وهو الابل والبقر وقد روينا
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لما سئل عن الهدى أدناه شاة واذا كانت الشاة أدنى الهدى كان
أعلاه الابل والبقر ضرورة وقد روى عن على رضى الله عنه أنه قال الهدى من ثلاثة والبدنة من اثنين ولان
مأخذ الاسم دليل عليه لان الهدى اسم لما يهدى أى ينقل ويحول وهذا المعنى يوجد فى الغنم كما يوجد فى الابل
والبقر ويجوز سبع البدنة عن الشاة لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال البدنة تجزى عن سبعة
والبقرة تجزى عن سبعة ولو قال لله على بدنة فان شاء نحر جزورا وان شاء ذبح بقرة عندنا وقال الشافعى لا يجوز
الا الجزور (وجه) قوله ان البدنة فى اللغة اسم للجمل والدليل عليه قوله تعالى والبدن جعلناها لكم من شعائر الله
ثم فسرها بالابل بقوله عز وجل فاذكروا اسم الله عليها صواف أى قائمة مصطفة والابل هى التى تنحر كذلك فاما
البقر فانها تذبح مضجعة وروينا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال البدنة تجزى عن سبعة والبقرة
تجزئ عن سبعة حتى قال جابر نحرنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم البدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة
ميز بين البدنة والبقرة فدل أنهما غيران (ولنا) ما روينا عن على رضى الله عنه أنه قال الهدى من ثلاثة والبدنة من
اثنين وهذا نص وعن ابن عباس رضى الله عنه أن رجلا سأله وقال ان رجلا لاصحابنا أوجب على نفسه بدنة
أفتجزيه البقرة فقال له ابن عباس رضى الله عنه ممن صاحبكم قال من بنى رباح فقال متى اقتنت بنو رباح البقر
انما البقر للازد وانما وهم صاحبكم الابل ولو لم يقع اسم البدنة على البقر لم يكن لسؤاله معنى ولما سأله فقد أوقع الاسم
على الابل والبقر لكن أوجب على الناذر الابل لارادته ذلك ظاهرا ولان البدنة مأخوذة من البدانة وهى
الضخامة وانها توجد فيهما ولهذا استويا فى الجواز عن سبعة ولا حجة له فى الآية لان فيها جواز اطلاق اسم
البدنة على الابل ونحن لا ننكر ذلك وأما قوله انه وقع التمييز بين البدنة والبقرة فى الحديث فممنوع لان ذكر البقرة
ما خرج على التمييز بل على التأكيد كما فى قوله عز وجل واذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح
وابراهيم وموسى وعيسى بن مريم وكما فى قول القائل جاءنى أهل قرية كذا فلان وفلان على أن ظاهر العطف
ان أول على التغيير والتسوية بينهما فى جواز كل واحد منهما عن سبعة يدل على الاتحاد فى المعنى ولا حجة مع
التعارض ولو قال لله على جزور فعليه أن ينحر بعيرا لان اسم الجزور لا يقع الا على الابل ويجوز ايجاب الهدى
مطلقا ومعلقا بشرط بأن يقول ان فعلت كذا فلله على هدى ولو قال هذه الشاة هدى الى بيت الله أو الى الكعبة
أو الى مكة أو الى الحرم أو الى المسجد الحرام أو الى الصفا والمروة فالجواب فيه كالجواب فى قوله على المشى الى
بيت الله تعالى أو الى كذا وكذا على الاتفاق والاختلاف ولو أوجب على نفسه أن يهدى ما لا بعينه من الثياب
وغيرها مما سوى النعم جاز وعليه أن يتصدق به أو بقيمته والافضل أن يتصدق على فقراء مكة ولو تصدق
بالكوفة جاز واما فى النعم من الابل والبقر والغنم فلا يجوز ذبحه الا فى الحرم فيذبح فى الحرم ويتصدق بلحمه
على فقراء مكة هو الافضل ولو تصدق على غير فقراء مكة جاز كذا ذكر فى الاصل وانما كان كذلك لان معنى
القربة فى الثياب فى عينها وهو التصدق بها والصدقة لا تختص بمكان كسائر الصدقات فاما معنى القربة فى
الهدى من النعم فى الاراقة شرعا والاراقة لم تعرف قربة فى الشرع الا فى مكان مخصوص أو زمان مخصوص
والشرع أوجب الاراقة ههنا فى الحرم بقوله تعالى هديا بالغ الكعبة حتى اذا ذبح الهدى جاز له أن يتصدق بلحمه
على فقراء غير أهل مكة لانه لما صار لحما صار معنى القربة فيه فى الصدقة كسائر الاموال ولو جعل شاة هديا
أجزأه أن يهدى قيمتها فى رواية أبى سليمان وفى رواية أبى حفص لا يجوز (وجه) رواية أبى سليمان اعتبار البدنة

بالامر ثم فيما أمر الله تعالى من اخراج الزكاة من الغنم يجوز اخراج القيمة فيه كذا في النذور (وجه) رواية أبي حفص ان القربة تعلقت بشيئين اراقة الدم والتصدق باللحم ولا يوجد في القيمة الا أحدهما وهو التصدق و يجوز ذبح الهدايا في أي موضع شاء من الحرم ولا يختص بمنى ومن الناس من قال لا يجوز الا بمنى والصحيح قولنا لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال منى كلها منحر وفجاج مكة كلها منحر وعن ابن عمر رضى الله عنه أنه قال الحرم كله منحر وقد ذكرنا أن المراد من قوله عز وجل ثم محلها الى البيت العتيق الحرم وأما البدنة اذا أوجبها بالنذر فانه ينحرها حيث شاء الا اذا نوى أن ينحر بمكة فلا يجوز نحرها الا بمكة وهذا قول أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف أرى أن ينحر البدن بمكة لقوله عز وجل ثم محلها الى البيت العتيق أى الحرم (ولهما) أنه ليس في لفظ البدنة ما يدل على امتياز المكان لانه مأخوذ من البدانة وهي الضخامة يقال بدن الرجل أى ضخم وقد قيل في بعض وجوه التأويل لقوله تعالى ذلك ومن يعظم شعائر الله أن تعظيمها استسمانها ولو أوجب جزأ فهو من الابل خاصة و يجوز أن ينحر في الحرم وغيره و يتصدق بلحمه و يجوز ذبح الهدايا قبل أيام النحر والجملة فيه ان دم النذر والكفارة وهدى التطوع يجوز قبل أيام النحر ولا يجوز دم المتعة والقران والاضحية و يجوز دم الاحصار في قول أبي حنيفة وعند أبي يوسف ومحمد لا يجوز وأدنى السن الذى يجوز في الهدايا ما يجوز في الضحايا وهو الثنى من الابل والبقر والمعز والجذع من الضأن اذا كان عظيما و بيان ما يجوز في ذلك وما لا يجوز من بيان شرائط الجواز موضعه كتاب الاضحية ولا يحل الانتفاع بظهرها وصوفها ولبنها الا في حال الاضطرار لقوله تعالى لكم فيها منافع الى أجل مسمى ثم محلها الى البيت العتيق قيل في بعض وجوه التأويل لكم فيها منافع من ظهورها وألبانها وأصوافها الى أجل مسمى أى الى أن تقلد وتهدى ثم محلها الى البيت العتيق أى ثم محلها اذا قلدت واهديت الى البيت العتيق لانها ما لم تبلغ محلها فالقربة في التصدق بها فاذا بلغت محلها فحينئذ تتعين القربة فيها بالاراقة فان قيل روى أن رجلا كان يسوق بدنة فقال له النبي صلى الله عليه وسلم اركبها وهو يحث فقال انها بدنة يا رسول الله فقال اركبها ويحك وقيل ويحك كلمة ترحم و ويلك كلمة تهدد فقد أباح رسول الله صلى الله عليه وسلم ركوب الهدى والجواب انه روى أن الرجل كان قد أجهده السير فرخص له النبي صلى الله عليه وسلم وعندنا يجوز الانتفاع بها في مثل تلك الحالة ببدل لانه يجوز الانتفاع بملك الغير في حالة الاضطرار ببدل وكذا في الهدايا اذا ركبها وحمل عليها للضرورة يضمن ما نقصها الحمل والركوب و ينضح ضرعها لانه اذا لم يجز له الانتفاع بلبنها فلبنها يؤذيها فينضح بالماء حتى يتقلص و يرقى لبنها وما حلب قبل ذلك يتصدق به ان كان قائما وان كان مستهلكا يتصدق بقيمته لان اللبن جزء من أجزائها فيجب صرفه الى القربة كما لو ولدت ولدا انها تذبح ويذبح ولدها كذا هذا فان عطب الهدى في الطريق قبل أن يبلغ محله فان كان واجبا نحره وهو لصاحبه يصنع به ما شاء وعليه هدى مكانه وان كان تطوعا نحره وغمس نعله بدمه ثم ضرب صفحة سنامه وخلى بينه و بين الناس يأكلونه ولا يأكل هو بنفسه ولا يطعم أحدا من الاغنياء والفرق بين الواجب والتطوع انه اذا كان واجبا فالمقصود منه اسقاط الواجب فاذا انصرف من تلك الجهة كان له ان يفعل به ما شاء وعليه هدى آخر مكانه لان الاول لم يقع عن الواجب التحق بالعدم فبقى الواجب في ذمته بخلاف التطوع ولان القربة قد تعينت فيه وليس عليه غير ذلك وانما قلنا انه ينحره و يفعل به ما ذكرنا لما ذكرنا ولما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه بعث هديا على يد ناجية بن جندب الاسلمي فقال يا رسول الله ان أزحف منها أى قامت من الاعياء وفي رواية قال ما أفعل بما يقوم على فقال النبي صلى الله عليه وسلم انحرها واصبغ نعلها بدمها ثم اضرب به صفحة سنامها وخل بينها و بين الفقراء ولا تأكل منها أنت ولا أحد من رفقتك وانما لا يحل له أن يأكل منها وله أن يطعم الاغنياء لان القربة كانت في ذبحه اذا بلغ محله فاذا لم يبلغ كانت القربة في التصدق

ولا يجب عليه مكانه آخر لانه لم يكن واجبا عليه ويتصدق بجلالها وخطامها لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لعلي رضي الله عنه تصدق بجلالها وخطامها ولا تعط الجزار منها شيأ ولا يجوز له أن يأكل من دم النذر شيأ وجملة الكلام فيه ان الدماء نوعان نوع يجوز لصاحب الدم ان يأكل منه وهو دم المتعة والقران والاضحية وهدى التطوع اذا بلغ محله ونوع لا يجوز له ان يأكل منه وهو دم النذر والكفارات وهدى الاحصار وهدى التطوع اذا لم يبلغ محله لان الدم في النوع الاول دم شكر فكان نسكا فكان له أن يأكل منه ودم النذر دم صدقة وكذا دم الكفارة في معناه لانه وجب تكفير الذنب وكذا دم الاحصار لوجود التحلل والخروج من الاحرام قبل أوانه وهدى التطوع اذا لم يبلغ محله بمعنى القربة في التصدق به فكان دم صدقة وكل دم يجوز له ان يأكل منه لا يجب عليه التصدق بلحمه بعد الذبح لانه لو وجب عليه التصدق به لما جاز أكله لما فيه من ابطال حق الفقراء وكل ما لا يجوز له ان يأكل منه يجب عليه التصدق به بعد الذبح لانه اذا لم يجز له أكله ولا يتصدق به يؤدي الى اضاعة المال وكذا لو هلك المذبوح بعد الذبح لا ضمان عليه في النوعين لانه لا صنع له في الهلاك وان استهلكه بعد الذبح فان كان مما يجب عليه التصدق به يضمن قيمته فيتصدق بها لانه تعلق به حق الفقراء فبالاستهلاك تعدى على حقهم فيضمن قيمته ويتصدق بها لانها بدل أصل مال واجب التصدق به وان كان مما لا يجب التصدق به لا يضمن شيأ لانه لم يوجد منه التعدي باتلاف حق الفقراء لعدم تعلق حقهم به ولو باع اللحم يجوز بيعه في النوعين جميعا لان ملكه قائم الا أن فيما لا يجوز له أكله ويجب عليه التصدق به يتصدق بثمنه لان ثمنه مبيع واجب التصدق به لتعلق حق الفقراء به فيتمكن في ثمنه حنث فكان سبيله التصدق به والله تعالى أعلم

﴿ فصل ﴾ وأما العمرة فالكلام فيها يقع في مواضع في بيان صفتها أنها واجبة أم لا وفي بيان شرائط وجوبها ان كانت واجبة وفي بيان ركنها وفي بيان شرائط الركن وفي بيان واجباتها وفي بيان سننها وفي بيان ما يفسدها وفي بيان حكمها اذا فسدت (أما) الاول فقد اختلف فيها قال أصحابنا انها واجبة كصدقة الفطر والاضحية والوتر ومنهم من أطلق اسم السنة وهذا الاطلاق لا ينافي الواجب وقال الشافعي انها فريضة وقال بعضهم هي تطوع واحتج هؤلاء بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الحج مكتوب والعمرة تطوع وهذا نص وعن جابر رضي الله عنه أن رجلا قال يا رسول الله العمرة أهي واجبة قال لا وان تعتمر خير لك واحتج الشافعي بقوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله والامر للفرضية وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال العمرة هي الحجة الصغرى وقد ثبت فرضية الحج بنص الكتاب العزيز ولنا على الشافعي قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ولم يذكر العمرة لان مطلق اسم الحج لا يقع على العمرة فمن قال انها فريضة فقد زاد على النص فلا يجوز الا بدليل وكذا حديث الاعرابي الذي جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وسأله عن الايمان والشرائع فبين له الايمان وبين له الشرائع ولم يذكر فيها العمرة فقال الاعرابي هل على شئ غير هذا فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا الا أن تطوع فظاهره يقتضي انتفاء فريضة العمرة وأما الآية الكريمة فلا دلالة فيها على فرضية العمرة لانها قرئت برفع العمرة والعمرة لله وانه كلام تام بنفسه غير معطوف على الامر بالحج أخبر الله تعالى ان العمرة لله ردا لزعم الكفرة لانهم كانوا يجعلون العمرة للاصنام على ما كانت عبادتهم من الاشراك وأما على قراءة العامة فلا حجة له فيها أيضا لان فيها أمرا باتمام العمرة واتمام الشئ يكون بعد الشروع فيه وبه نقول انها بالشروع تصير فريضة مع ما أنه روى عن علي وابن مسعود رضي الله عنهما أنهما قالا في تأويل الآية اتمامهما أن تحرم بهما من دويرة أهلك على أن هذا ان كان أمرا بانشاء العمرة فما الدليل على أن مطلق الامر يفيد الفرضية بل الفرضية عندنا تثبت بدليل زائد وراء نفس الامر وانما يحمل على الوجوب احتياطا وبه نقول ان العمرة واجبة ولكنها ليست بفريضة وتسميتها حجة صغرى في الحديث يحتمل أن يكون في حكم الثواب لانها ليست بحجة حقيقة

ألا ترى أنها عطفت على الحجة فى الآية والشئ لا يعطف على نفسه فى الاصل و يقال حج فلان وما اعتمر على أن وصفها بالصغر دليل انحطاط رتبتها عن الحج فاذا كان الحج فرضا فيجب أن تكون هى واجبة ليظهر الانحطاط اذ الواجب دون الفرض واطلاق اسم التطوع عليها فى الحديث يصلح حجة على الشافعى لا علينا لانه يقول بفرضية العمرة والتطوع لا يحتمل أن يكون فرضا ونحن نقول بوجوب العمرة والواجب ما يحتمل أن يكون فرضا ويحتمل أن يكون تطوعا فكان اطلاق اسم التطوع صحيحا على أحد الاحتمالين وليس للفرض هذا الاحتمال فلا يصح الاطلاق وقول السائل فى الحديث السابق أهى واجبة محمول على الفرض اذ هو الواجب على الاطلاق عملا واعتقادا عينا فقول النبى صلى الله عليه وسلم لا نفى له و به نقول (وأما) شرائط وجوبها فهى شرائط وجوب الحج لان الواجب ملحق بالفرض فى حق الاحكام وقد ذكرنا ذلك فى فصل الحج (وأما) ركنها فالطواف لقوله عز وجل وليطوفوا بالبيت العتيق ولاجماع الامة عليه (وأما) شرائط الركن فما ذكرنا فى الحج الا الوقت فان السنة كلها وقت العمرة وتجوز فى غير أشهر الحج وفى أشهر الحج لكنه يكره فعلها فى يوم عرفة و يوم النحر وأيام التشريق أما الجواز فى الاوقات كلها فلقوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله مطلقا عن الوقت وقد روى عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت ما اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عمرة الا شهدتها وما اعتمر الا فى ذى القعدة وعن عمران بن حصين رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم اعتمر مع طائفة من أهله فى عشر ذى الحجة فدل الحديثان على أن جوازها فى أشهر الحج وما روى عن عمر رضى الله عنه انه كان ينهى عنها فى أشهر الحج فهو محمول على نهى الشفقة على أهل الحرم لئلا يكون الموسم فى وقت واحد من السنة بل فى وقتين لتوسع المعيشة على أهل الحرم الا أنه يكره فى الايام الخمسة عندنا فى ظاهر الرواية و روى عن أبى يوسف أنه لا يكره يوم عرفة قبل الزوال وقال الشافعى لا يكره فى هذه الايام أيضا واحتج بما تلونا من هذه الآية و بما روينا من الحديثين لانه دخل يوم عرفة و يوم النحر فيها (وجه) رواية أبى يوسف ان ما قبل الزوال من يوم عرفة ليس وقت الوقوف فلا يشغله عن الوقوف فى وقته ولنا ما روى عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت وقت العمرة السنة كلها الا يوم عرفة و يوم النحر وأيام التشريق والظاهر أنها قالت سماعا من رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه باب لا يدرك بالاجتهاد ولان هذه الايام أيام شغل الحاج بأداء الحج والعمرة فيها تشغلهم عن ذلك و ربما يقع الخلل فيه فيكره ولا حجة له فيما ذكر لان ذلك يدل على الجواز و به نقول وانما الكلام فى الكراهة والجواز لا ينفيها وقد قام دليل الكراهة وهو ما ذكرنا وكذا يختلفان فى الميقات فى حق أهل مكة فميقاتهم للحج من دويرة أهلهم وللعمرة من الحل التنعيم أو غيره ومحظورات العمرة ما هو محظورات الحج وحكم ارتكابها فى العمرة ما هو الحكم فى الحج وقد مضى بيان ذلك كله فى الحج (وأما) واجباتها فشيئان السعى بين الصفا والمروة والحلق أو التقصير فاما طواف الصدر فلا يجب على المعتمر وقال الحسن بن زياد يجب عليه كذا ذكر الكرخى وجه قوله ان طواف الصدر طواف الوداع والمعتمر يحتاج الى الوداع كالحاج ولنا أن الشرع علق طواف الصدر بالحج بقول النبى صلى الله عليه وسلم من حج هذا البيت فليكن آخر عهده به الطواف (وأما) سننها فما ذكرنا فى الحج غير أنه اذا استلم الحجر يقطع التلبية عند أول شوط من الطواف عند عامة العلماء وقال مالك ان كان احرامه للعمرة من المدينة يقطع التلبية اذا دخل الحرم وان كان احرامه لها من مكة يقطع اذا وقع بصره على البيت والصحيح قول العامة لما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يلبى فى العمرة حتى يستلم الحجر وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده رضى الله عنهم أن النبى صلى الله عليه وسلم اعتمر ثلاث عمر فى ذى القعدة وكان يلبى فى ذلك حتى يستلم الحجر ولان استلام الحجر نسك ودخول الحرم ووقوع البصر على البيت ليس بنسك فقطع التلبية عند ما هو نسك أولى ولهذا يقطع التلبية فى الحج عند الرمى لانه نسك كذا هذا والله أعلم

(وأما) بيان مايفسدها و بيان حكمها اذا فسدت فالذى يفسدها الجماع لكن عند وجود شرط كونه مفسدا وذلك شيآن أحدهما الجماع فى الفرج لماذكرنا فى الحج والثانى أن يكون قبل الطواف كله أو أكثره وهو أربعة أشواط لان ركنها الطواف فالجماع حصل قبل أداء الركن فيفسدها كما لو حصل قبل الوقوف بعرفة فى الحج واذا فسدت يمضى فيها ويقضيها وعليه شاة لاجل الفساد عندنا وقال الشافعى بدنة كما فى الحج فان جامع بعد ماطاف أربعة أشواط أو بعد ماطاف الطواف كله قبل السعى أو بعد الطواف والسعى قبل الحلق لاتفسد عمرته لان الجماع حصل بعد أداء الركن وعليه دم لحصول الجماع فى الاحرام وان جامع بعد الحلق لاشئ عليه لخروجه عن الاحرام بالحلق فان جامع ثم جامع فهو على التفصيل والاتفاق والاختلاف الذى ذكرنا فى الحج والله الموفق

﴿ كتاب النكاح ﴾

الكلام فى هذا الكتاب فى الاصل فى أربعة مواضع فى بيان صفة النكاح المشروع وفى بيان ركن النكاح وفى بيان شرائط الركن وفى بيان حكم النكاح أما الاول فنقول لاخلاف أن النكاح فرض حالة التوقان حتى ان من تاقت نفسه الى النساء بحيث لا يمكنه الصبر عنهن وهو قادر على المهر والنفقة ولم يتزوج يأثم واختلف فيما اذا لم تتق نفسه الى النساء على التفسير الذى ذكرنا قال نفاة القياس مثل داود بن على الاصفهانى وغيره من أصحاب الظواهر انه فرض عين بمنزلة الصوم والصلاة وغيرهما من فروض الاعيان حتى ان من تركه مع القدرة على المهر والنفقة والوطء يأثم وقال الشافعى انه مباح كالبيع والشراء واختلف أصحابنا فيه قال بعضهم انه مندوب ومستحب واليه ذهب من أصحابنا الكرخى وقال بعضهم انه فرض كفاية اذا قام به البعض سقط عن الباقين بمنزلة الجهاد وصلاة الجنازة وقال بعضهم انه واجب ثم القائلون بالوجوب اختلفوا فى كيفية الوجوب قال بعضهم انه واجب على سبيل الكفاية كرد السلام وقال بعضهم انه واجب عينا لكن عملا لا اعتقادا على طريق التعيين كصدقة الفطر والاضحية والوتر احتج أصحاب الظواهر بظواهر النصوص من نحو قوله عز وجل فانكحوا ماطاب لكم من النساء وقوله عز وجل وأنكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم وامائكم وقول النبى صلى الله عليه وسلم تزوجوا ولا تطلقوا فان الطلاق يهتز له عرش الرحمن وقوله صلى الله عليه وسلم تناكحوا تكثروا فانى أباهى بكم الامم يوم القيامة أمر الله عز وجل بالنكاح مطلقا والامر المطلق للفرضية والوجوب قطعا الا أن يقوم الدليل بخلافه ولان الامتناع من الزنا واجب ولا يتوصل اليه الا بالنكاح ومالا يتوصل الى الواجب الا به يكون واجبا واحتج الشافعى بقوله تعالى وأحل لكم ماوراء ذلكم ان تبتغوا بأموالكم أخبر عن احلال النكاح والمحلل والمباح من الاسماء المترادفة ولانه قال وأحل لكم ولفظ لكم يستعمل فى المباحات ولان النكاح سبب يتوصل به الى قضاء الشهوة فيكون مباحا كشراء الجارية للتسرى بها وهذا لان قضاء الشهوة ايصال النفع الى نفسه وليس يجب على الانسان ايصال النفع الى نفسه بل هو مباح فى الاصل كالاكل والشرب واذا كان مباحا لا يكون واجبا لما بينهما من التنافى والدليل على أن النكاح ليس بواجب قوله تعالى وسيدا وحصورا ونبيا من الصالحين وهذا خرج مخرج المدح ليحيى عليه الصلاة والسلام بكونه حصورا والحصور الذى لا يأتى النساء مع القدرة ولو كان واجبا لما استحق المدح بتركه لان ترك الواجب لان يذم عليه أولى من أن يمدح واحتج من قال من أصحابنا انه مندوب اليه ومستحب بما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال من استطاع منكم الباءة فليتزوج ومن لم يستطع فليصم فان الصوم له وجاء أقام الصوم مقام النكاح والصوم ليس بواجب فدل أن النكاح ليس بواجب أيضا لان غير الواجب لا يقوم مقام الواجب ولان فى الصحابة رضى الله عنهم من لم تكن له زوجة ورسول الله صلى الله عليه وسلم علم منه بذلك ولم ينكر عليه فدل أنه ليس بواجب ومن قال منهم انه

فرض أو واجب على سبيل الكفاية احتج بالاوامر الواردة فى باب النكاح والامر المطلق للفرضية والوجوب قطعا والنكاح لا يحتمل ذلك على طريق التعيين لان كل واحد من آحاد الناس لو تركه لا يأثم فيحمل على الفرضية والوجوب على طريق الكفاية فاشبه الجهاد وصلاة الجنازة ورد السلام ومن قال منهم انه واجب عينا لكن عملا لا اعتقادا على طريق التعيين يقول صيغة الامر المطلقة عن القرينة تحتمل الفرضية وتحتمل الندب لان الامر دعاء وطلب ومعنى الدعاء والطلب موجود فى كل واحد منهما فيؤتى بالفعل لا محالة وهو تفسير وجوب العمل ويعتقد على الابهام على أن ما أراد الله تعالى بالصيغة من الوجوب القطعى أو الندب فهو حق لانه ان كان واجبا عند الله نخرج عن العهدة بالفعل فيأمن الضرر وان كان مندوبا يحصل له الثواب فكان القول بالوجوب على هذا الوجه أخذا بالثقة والاحتياط واحترازا عن الضرر بالقدر الممكن وانه واجب شرعا وعقلا وعلى هذا الاصل بنى أصحابنا من قال منهم ان النكاح فرض أو واجب لان الاشتغال به مع أداء الفرائض والسنن أولى من التخلى لنوافل العبادات مع ترك النكاح وهو قول أصحاب الظواهر لان الاشتغال بالفرض والواجب كيف ما كان أولى من الاشتغال بالتطوع ومن قال منهم انه مندوب ومستحب فانه يرجحه على النوافل من وجوه أخر أحدها انه سنة قال النبى صلى الله عليه وسلم النكاح سنتى والسنن مقدمة على النوافل بالاجماع ولانه أوعد على ترك السنة بقوله فمن رغب عن سنتى فليس منى ولا وعيد على ترك النوافل والثانى انه فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم وواظب عليه أى داوم وثبت عليه بحيث لم يخل عنه بل كان يزيد عليه حتى تزوج عددا مما أبيح له من النساء ولو كان التخلى للنوافل أفضل لما فعل لان الظاهر أن الانبياء عليهم الصلاة والسلام لا يتركون الافضل فيما له حد معلوم لان ترك الافضل فيما له حد معلوم عدزلة منهم واذا ثبت أفضلية النكاح فى حق النبى صلى الله عليه وسلم ثبت فى حق الامة لان الاصل فى الشرائع هو العموم والخصوص بدليل والثالث انه سبب يتوصل به الى مقصود هو مفضل على النوافل لانه سبب لصيانة النفس عن الفاحشة وسبب لصيانة نفسها عن الهلاك بالنفقة والسكنى واللباس لعجزها عن الكسب وسبب لحصول الولد الموحد وكل واحد من هذه المقاصد مفضل على النوافل فكذا السبب الموصل اليه كالجهاد والقضاء وعند الشافعى التخلى أولى وتخريج المسئلة على أصله ظاهر لان النوافل مندوب اليها فكانت مقدمة على المباح وماذكره من دلائل الاباحة والحل فنحن نقول بموجبها ان النكاح مباح وحلال فى نفسه لكنه واجب لغيره أو مندوب ومستحب لغيره من حيث انه صيانة للنفس من الزنا ونحو ذلك على ما بينا ويجوز أن يكون الفعل الواحد حلالا بجهة وواجبا أو مندوبا اليه بجهة اذ لا تنافى عند اختلاف الجهتين وأما قوله عز وجل وسيدا وحصورا ونبيا من الصالحين فاحتمل أن التخلى للنوافل كان أفضل من النكاح فى شريعته ثم نسخ ذلك فى شريعتنا بما ذكرنا من الدلائل والله أعلم

﴿ فصل ﴾ وأما ركن النكاح فهو الايجاب والقبول وذلك بألفاظ مخصوصة أو ما يقوم مقام اللفظ فيقع الكلام فى هذا الفصل فى أربعة مواضع أحدها فى بيان اللفظ الذى ينعقد النكاح به بحروفه والثانى فى بيان صيغة ذلك اللفظ والثالث فى بيان أن النكاح هل ينعقد بعاقد واحد ولا ينعقد الا بعاقدين والرابع فى بيان صفة الايجاب والقبول أما بيان اللفظ الذى ينعقد به النكاح بحروفه فنقول وبالله التوفيق لا خلاف أن النكاح ينعقد بلفظ الانكاح والتزويج وهل ينعقد بلفظ البيع والهبة والصدقة والتمليك قال أصحابنا رحمهم الله ينعقد وقال الشافعى لا ينعقد الا بلفظ الانكاح والتزويج واحتج بما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال اتقوا الله فى النساء فانهن عندكم عوان اتخذتموهن بأمانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله وكلمته التى أحل بها الفروج فى كتابه الكريم لفظ الانكاح والتزويج فقط قال الله تعالى وأنكحوا الايامى منكم وقال سبحانه وتعالى

زوجنا كهاولان الحكم الاصلى للنكاح هو الازدواج والملك يثبت وسيلة اليه فوجب اختصاصه بلفظ يدل على الازدواج وهو لفظ التزويج والانكاح لاغير ولنا أنه انعقد نكاح رسول الله صلى الله عليه وسلم بلفظ الهبة فينعقد به نكاح أمته ودلالة الوصف قوله تعالى وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان أراد النبي أن يستنكحها خالصة لك معطوفا على قوله يا أيها النبي انا أحللنا لك أزواجك أخبر الله تعالى ان المرأة المؤمنة التى وهبت نفسها للنبي صلى الله عليه وسلم عند استنكاحه اياها حلال له وما كان مشروعا فى حق النبي صلى الله عليه وسلم يكون مشروعا فى حق أمته هو الاصل حتى يقوم دليل الخصوص فان قيل قد قام دليل الخصوص ههنا وهو قوله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين فالجواب أن المراد منه خالصة لك من دون المؤمنين بغير أجر فالخلوص يرجع الى الاجر لا الى لفظ الهبة لوجوه أحدها ذكره عقيبه وهو قوله عز وجل قد علمنا ما فرضنا عليهم فى أزواجهم فدل أن خلوص تلك المرأة له كان بالنكاح بلا فرض منه والثانى أنه قال تعالى لئلا يكون عليك حرج ومعلوم أنه لا حرج كان يلحقه فى نفس العبارة وانما الحرج فى اعطاء البدل والثالث أن هذا خرج مخرج الامتنان عليه وعلى أمته فى لفظ الهبة ليست تلك فى لفظة التزويج فدل أن المنة فيما صارت له بلا مهر فانصرف الخلوص اليه ولان الانعقاد بلفظ النكاح والتزويج لكونه لفظا موضوعا لحكم أصل النكاح شرعا وهو الازدواج وانه لم يشرع بدون الملك فاذا أتى به يثبت الازدواج باللفظ و يثبت الملك الذى يلازمه شرعا ولفظ التمليك موضوع لحكم آخر أصلى للنكاح وهو الملك وانه غير مشروع فى النكاح بدون الازدواج فاذا أتى به وجب أن يثبت به الملك ويثبت الازدواج الذى يلازمه شرعا استدلالا لاحد اللفظين بالآخر وهذا لانهما حكمان متلازمان شرعا ولم يشرع أحدهما بدون الآخر فاذا ثبت أحدهما ثبت الآخر ضرورة ويكون الرضا بأحدهما رضا بالآخر وأما الحديث فنقول بموجبه لكن لم قلتم ان استحلال الفروج بهذه الالفاظ استحلال بغير كلمة الله فيرجع الكلام الى تفسير الكلمة المذكورة فنقول كلمة الله تعالى تحتمل حكم الله عز وجل كقوله تعالى ولولا كلمة سبقت من ربك فلم قلتم بأن جواز النكاح بهذه الالفاظ ليس حكم الله تعالى والدليل على أنه حكم الله تعالى ماذكرنا من الدلائل مع ما أن كل لفظ جعل علما على حكم شرعى فهو حكم الله تعالى واضافة الكلمة الى الله تعالى باعتبار أن الشارع هو الله تعالى فهو الجاعل اللفظ سببا لثبوت الحكم شرعا فكان كلمة الله تعالى فن هذا الوجه على الاستحلال بكلمة الله لا ينفى الاستحلال لا بكلمة الله تعالى فكان مسكوتا عنه فلا يصح الاحتجاج به ولا ينعقد النكاح بلفظ الاجارة عند عامة مشايخنا والاصل عندهم أن النكاح لا ينعقد الا بلفظ موضوع لتمليك العين هكذا روى ابن رستم عن محمد أنه قال كل لفظ يكون فى اللغة تمليكا للرقبة فهو فى الحرة نكاح وحكى عن الكرخى أنه ينعقد بلفظ الاجارة لقوله تعالى فآتوهن أجورهن سمى الله تعالى المهر أجرا ولا أجر الا بالاجارة فلولم تكن الاجارة نكاحا لم يكن المهر أجرا (وجه) قول العامة ان الاجارة عقد موقت بدليل أن التأبيد يبطلها والنكاح عقد مؤبد بدليل أن التوقيت يبطله وانعقاد العقد بلفظ يتضمن المنع من الانعقاد ممتنع ولان الاجارة تمليك المنفعة ومنافع البضع فى حكم الاجزاء والاعيان فكيف يثبت ملك العين بتمليك المنفعة ولا ينعقد بلفظ الاعارة لان الاعارة ان كانت اباحة المنفعة فالنكاح لا ينعقد بلفظ الاباحة لانعدام معنى التمليك أصلا وان كانت تمليك المتعة فالنكاح لا ينعقد الا بلفظ موضوع لتمليك الرقبة ولم يوجد واختلف المشايخ فى لفظ القرض قال بعضهم لا ينعقد لانه فى معنى الاعارة وقال بعضهم ينعقد لانه يثبت به الملك فى العين لان المستقرض يصير ملكا للمستقرض وكذا اختلفوا فى لفظ السلم قال بعضهم لا ينعقد لان السلم فى الحيوان لا يصح وقال بعضهم ينعقد لانه يثبت به ملك الرقبة والسلم فى الحيوان ينعقد عندنا حتى لو اتصل به القبض يعد الملك ملكا فاسدا لكن ليس كل ما يفسد البيع يفسد النكاح واختلفوا أيضا فى لفظ الصرف قال بعضهم لا ينعقد به لانه وضع لاثبات الملك فى

الدراهم

الدراهم والدنانير التى لا تتعين بالتعيين والمعقود عليه ههنا يتعين بالتعيين وقال بعضهم ينعقد لانه يثبت به ملك العين فى الجملة وأما لفظ الوصية فلا ينعقد به عند عامة مشايخنا لان الوصية تمليك مضاف الى ما بعد الموت والنكاح المضاف الى زمان فى المستقبل لا يصح وحكى عن الطحاوى انه ينعقد لانه يثبت به ملك الرقبة فى الجملة وحكى أبو عبد الله البصرى عن الكرخى ان قيد الوصية بالحال بأن قال أوصيت لك بابنتى هذه الآن ينعقد لانه اذا قيده بالحال صار مجازا عن التمليك ولا ينعقد بلفظ الاحلال والاباحة لانه لا يدل على الملك أصلا ألا ترى أن المباح له الطعام يتناوله على حكم ملك المبيح حتى كان له حق الحجر والمنع ولا ينعقد بلفظ المتعة لانه لم يوضع للتمليك ولان المتعة عقد مفسوخ لما نبين ان شاء الله فى موضعه ولو أضاف الهبة الى الامة بأن قال رجل وهبت أمتى هذه منك فان كان الحال يدل على النكاح من احضار الشهود وتسمية المهر مؤجلا ومعجلا ونحو ذلك ينصرف الى النكاح وان لم يكن الحال دليلا على النكاح فان نوى النكاح فصدقه الموهوب له فكذلك وينصرف الى النكاح بقرينة النية وان لم ينو ينصرف الى ملك الرقبة والله عز وجل اعلم ثم النكاح كما ينعقد بهذه الالفاظ بطريق الاصالة ينعقد بها بطريق النيابة بالوكالة والرسالة لان تصرف الوكيل كتصرف الموكل وكلام الرسول كلام المرسل والاصل فى جواز الوكالة فى باب النكاح ما روى أن النجاشى زوج رسول الله صلى الله عليه وسلم أم حبيبة رضى الله عنها فلا يخلو ذلك اما ان فعله بأمر النبى صلى الله عليه وسلم أو لا بأمره فان فعله بأمره فهو وكيله وان فعله بغير أمره فقد أجاز النبى صلى الله عليه وسلم عقده والاجازة اللاحقة كالوكالة السابقة وكما ينعقد النكاح بالعبارة ينعقد بالاشارة من الاخرس اذا كانت اشارته معلومة وينعقد بالكتابة لان الكتاب من الغائب خطابه والله تعالى أعلم وأما بيان صيغة اللفظ الذى ينعقد به النكاح فنقول لا خلاف فى أن النكاح ينعقد بلفظين يعبر بهما عن الماضى كقوله زوجت وتزوجت وما يجرى مجراه وأما بلفظين يعبر بأحدهما عن الماضى وبالآخر عن المستقبل كما اذا قال رجل لرجل زوجنى بنتك أو قال جئتك خاطبا بنتك أو قال جئتك لتزوجنى بنتك فقال الاب قد زوجتك أو قال لامرأة أتزوجك على ألف درهم فقالت قد تزوجتك على ذلك أو قال لها زوجينى أو انكحينى نفسك فقالت زوجتك أو أنكحت ينعقد استحسانا والقياس أن لا ينعقد لان لفظ الاستقبال عدة والامر من فروع الاستقبال فلم يوجد الاستقبال فلم يوجد الايجاب الا أنهم تركوا القياس لما روى أن بلالا رضى الله عنه خطب الى قوم من الانصار فأبوا أن يزوجوه فقال لولا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمرنى أن أخطب اليكم لما خطبت فقالوا له ملكت ولم ينقل ان بلالا أعاد القول ولو فعل لنقل ولان الظاهر انه أراد الايجاب لان المساومة لا تتحقق فى النكاح عادة فكان محمولا على الايجاب بخلاف البيع فان السوم معتاد فيه فيحمل اللفظ عليه فلا بد من لفظ آخر يتأدى به الايجاب والله الموفق وأما بيان ان النكاح هل ينعقد بعاقد واحد أو لا ينعقد الا بعاقدين فقد اختلف فى هذا الفصل قال أصحابنا ينعقد بعاقد واحد اذا كانت له ولاية من الجانبين سواء كانت ولايته أصلية كالولاية الثابتة بالملك والقرابة أو دخيلة كالولاية الثابتة بالوكالة بأن كان العاقد مالكا من الجانبين كالمولى اذا زوج أمته من عبده أو كان وليا من الجانبين كالجد اذا زوج ابن ابنه الصغير من بنت ابنه الصغيرة والاخ اذا زوج بنت أخيه الصغيرة من ابن أخيه الصغير أو كان أصيلا ووليا كابن العم اذا زوج بنت عمه من نفسه أو كان وكيلا من الجانبين أو رسولا من الجانبين أو كان وليا من جانب ووكيلا من جانب آخر او وكلت امرأة رجلا ليتزوجها من نفسه أو وكل رجل امرأة لتزوجه نفسها منه وهذا مذهب أصحابنا الثلاثة وقال زفر لا ينعقد النكاح بعاقد واحد أصلا وقال الشافعى لا ينعقد الا اذا كان وليا من الجانبين ولقب المسئلة أن الواحد هل يجوز أن يقوم بالنكاح من الجانبين أم لا (وجه) قول زفر والشافعى أن ركن النكاح اسم لشطرين مختلفين وهو الايجاب والقبول فلا يقومان الا بعاقدين كشطرى البيع الا أن الشافعى يقول فى

الولى ضرورة لان النكاح لا ينعقد بلا ولى فاذا كان الولى متعينا فلو لم يجز نكاح المولية لامتنع نكاحها أصلا وهذا لا يجوز وهذه الضرورة منعدمة فى الوكيل ونحوه ولنا قوله تعالى ويستفتونك فى النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم فى الكتاب فى يتامى النساء اللاتى لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون أن تنكحوهن قيل نزلت هذه الآية فى يتيمة فى حجر وليها وهى ذات مال (ووجه) الاستدلال بالآية الكريمة ان قوله تعالى لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون أن تنكحوهن خرج مخرج العتاب فيدل على أن الولى يقوم بنكاح وليته وحده اذ لو لم يقم وحده به لم يكن للعتاب معنى لما فيه من الحاق العتاب بأمر لا يتحقق وقوله تعالى وأنكحوا الايامى منكم أمر سبحانه وتعالى بالانكاح مطلقا من غير فصل بين الانكاح من غيره أو من نفسه ولان الوكيل فى باب النكاح ليس بعاقد بل هو سفير عن العاقد ومعبر عنه بدليل أن حقوق النكاح والعقد لا ترجع الى الوكيل واذا كان معبرا عنه وله ولاية على الزوجين فكانت عبارته كعبارة الموكل فصار كلامه ككلام شخصين فيعتبر ايجابه كلاما للمرأة كانها قالت زوجت نفسى من فلان وقبوله كلاما للزوج كانه قال قبلت فيقوم العقد باثنين حكما والثابت بالحكم ملحق بالثابت حقيقة وأما البيع فالواحد فيه اذا كان وليا يقوم بطرفى العقد كالاب يشترى مال الصغير لنفسه أو يبيع مال نفسه من الصغير أو يبيع مال ابنه الصغير من ابنه الصغير أو يشترى الا أنه اذا كان وكيلا لا يقوم بهما لان حقوق العقد مقتصرة على العاقد فلا يصير كلام العاقد كلام الشخصين ولان حقوق البيع اذا كانت مقتصرة على العاقد وللبيع أحكام متضادة من التسليم والقبض والمطالبة فلو تولى طرفى العقد لصار الشخص الواحد مطالبا ومطلوبا ومسلما ومتسلما وهذا ممتنع والله عز وجل اعلم (وأما) صفة الايجاب والقبول فهى أن لا يكون أحدهما لازما قبل وجود الآخر حتى لو وجد الايجاب من أحد المتعاقدين كان له أن يرجع قبل قبول الآخر كما فى البيع لانهما جميعا ركن واحد فكان أحدهما بعض الركن والمركب من شيئين لا وجود له بأحدهما

﴿ فصل ﴾ وأما شرائط الركن فأنواع بعضها شرط الانعقاد وبعضها شرط الجواز والنفاذ وبعضها شرط اللزوم (أما) شرط الانعقاد فنوعان نوع يرجع الى العاقد ونوع يرجع الى مكان العقد بالفعل فلا ينعقد نكاح المجنون والصبى الذى لا يعقل لان العقل من شرائط أهلية التصرف فأما البلوغ فشرط النفاذ عندنا لا شرط الانعقاد على ما نذكر ان شاء الله تعالى وأما تعذر العاقد فليس بشرط لانعقاد النكاح خلافا لزفر على ما مر (وأما) الذى يرجع الى مكان العقد فهو اتحاد المجلس اذا كان العاقدان حاضرين وهو أن يكون الايجاب والقبول فى مجلس واحد حتى لو اختلف المجلس لا ينعقد النكاح بأن كانا حاضرين فأوجب أحدهما فقام الآخر عن المجلس قبل القبول أو اشتغل بعمل يوجب اختلاف المجلس لا ينعقد لان انعقاده عبارة عن ارتباط أحد الشطرين بالآخر فكان القياس وجودهما فى مكان واحد الا ان اعتبار ذلك يؤدى الى سد باب العقود فجعل المجلس جامعا للشطرين حكما مع تفرقهما حقيقة للضرورة والضرورة تندفع عند اتحاد المجلس فاذا اختلف تفرق الشطران حقيقة وحكما فلا ينتظم الركن (وأما) الفور فليس من شرائط الانعقاد عندنا وعند الشافعى هو شرط والمسئلة ستأتى فى كتاب البيوع ونذكر الفرق هناك وعلى هذا يخرج ما اذا تناكحا وهما يمشيان أو يسيران على الدابة وهو على التفصيل الذى نذكر ان شاء الله تعالى فى كتاب البيوع ونذكر الفرق هناك بين المشى والسير على الدابة وبين جريان السفينة هذا اذا كان العاقدان حاضرين فأما اذا كان أحدهما غائبا لم ينعقد حتى لو قالت امرأة بحضرة شاهدين زوجت نفسى من فلان وهو غائب فبلغه الخبر فقال قبلت أو قال رجل بحضرة شاهدين تزوجت فلانة وهى غائبة فبلغها الخبر فقالت زوجت نفسى منه لم يجز وان كان القبول بحضرة ذينك الشاهدين وهذا قول أبى حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف ينعقد ويتوقف على اجازة الغائب (وجه) قول أبى يوسف ان كلام الواحد يصلح أن يكون عقدا فى

باب

باب النكاح لان الواحد فى هذا الباب يقوم بالعقد من الجانبين وكما لو كان مالكا من الجانبين أو وليا أو وكيلا فكان كلامه عقد الاشطرا فكان محتملا للتوقف كما فى الخلع والطلاق والاعتاق على مال (وجه) قولهما ان هذا شطر العقد حقيقة لا كله لانه لا يملك كله لانعدام الولاية وشطر العقد لا يقف على غائب عن المجلس كالبيع وهذا لان الشطر لا يحتمل التوقف حقيقة لان التوقف فى الاصل على خلاف الحقيقة لصدوره عن الولاء على الجانبين فيصير كلامه بمنزلة كلامين وشخصه كشخصين حكما فاذا انعدمت الولاية ولا ضرورة الى تعيين الحقيقة فلا يقف بخلاف الخلع لانه من جانب الزوج يمين لانه تعليق الطلاق بقبول المرأة وانه يمين فكان عقدا تاما ومن جانب المرأة معاوضة فلا يحتمل التوقف كالبيع وكذلك الطلاق والاعتاق على مال ولو أرسل اليها رسولا وكتب اليها بذلك كتابا فقبلت بحضرة شاهدين سمعا كلام الرسول وقراءة الكتاب جاز ذلك لاتحاد المجلس من حيث المعنى لان كلام الرسول كلام المرسل لانه ينقل عبارة المرسل وكذا الكتاب بمنزلة الخطاب من الكاتب فكان سماع قول الرسول وقراءة الكتاب سماع قول المرسل وكلام الكاتب معنى وان لم يسمعا كلام الرسول وقراءة الكتاب لا يجوز عندهما وعند أبى يوسف اذا قالت زوجت نفسى يجوز وان لم يسمعا كلام الرسول وقراءة الكتاب بناء على ان قولها زوجت نفسى شطر العقد عندهما والشهادة فى شطرى العقد شرط لانه يصير عقدا بالشطرين فاذا لم يسمعا كلام الرسول وقراءة الكتاب فلم توجد الشهادة على العقد وقول الزوج بانفراده عقد عنده وقد حضر الشاهدان وعلى هذا الخلاف الفضولى الواحد من الجانبين بأن قال الرجل زوجت فلانة من فلان وهما غائبان لم ينعقد عندهما حتى لو بلغهما الخبر فأجازا لم يجز وعنده ينعقد ويجوز بالاجازة ولو قال فضولى زوجت فلانة من فلان وهما غائبان فقبل فضولى آخر عن الزوج ينعقد بلا خلاف بين أصحابنا حتى اذا بلغهما الخبر وأجازا جاز ولو فسخ الفضولى العقد قبل اجازة من وقف العقد على اجازته صح الفسخ فى قول أبى يوسف وعند محمد لا يصح (وجه) قوله انه بالفسخ متصرف فى حق غيره فلا يصح ودلالة ذلك ان العقد قد انعقد فى حق المتعاقدين وتعلق به حق من توقف على اجازته لان الحكم عند الاجازة ثبت بالعقد السابق فكان هو بالفسخ متصرفا فى محل تعلق به حق الغير فلا يصح فسخه بخلاف الفضولى اذا باع ثم فسخ قبل اتصال الاجازة به انه يجوز لان الفسخ هناك تصرف دفع الحقوق عن نفسه لانه عند الاجازة تتعلق حقوق العقد بالوكيل فكان هو بالفسخ دافعا الحقوق عن نفسه فيصح كالمالك اذا أوجب النكاح أو البيع أنه يملك الرجوع قبل قبول الآخر لما قلنا كذا هذا (وجه) قول أبى يوسف ان العقد قبل الاجازة غير منعقد فى حق الحكم وانما انعقد فى حق المتعاقدين فقط فكان الفسخ منه قبل الاجازة تصرفا فى كلام نفسه بالنقض فجاز كما فى البيع

﴿ فصل ﴾ وأما بيان شرائط الجواز والنفاذ فأنواع منها أن يكون العاقد بالغا فان نكاح الصبى العاقل وان كان منعقدا على أصل أصحابنا فهو غير نافذ بل نفاذه يتوقف على اجازة وليه لان نفاذ التصرف لاشتماله على وجه المصلحة والصبى لقلة تأمله لاشتغاله باللهو واللعب لا يقف على ذلك فلا ينفذ تصرفه بل يتوقف على اجازة وليه فلا يتوقف على بلوغه حتى لو بلغ قبل أن يجيزه الولى لا ينفذ بالبلوغ لان العقد انعقد موقوفا على اجازة الولى و رضاه لسقوط اعتبار رضا الصبى شرعا و بالبلوغ زالت ولاية الولى فلا ينفذ ما لم يجزه بنفسه وعند الشافعى لا تنعقد تصرفات الصبى أصلا بل هى باطلة وقد ذكرنا المسئلة فى كتاب المأذون ومنها أن يكون حرا فلا يجوز نكاح مملوك بالغ عاقل الا باذن سيده والاصل فيه قوله صلى الله عليه وسلم ايما عبد تزوج بغير اذن مولاه فهو عاهر والكلام فى هذا الشرط يقع فى مواضع فى بيان ان اذن المولى شرط جواز نكاح المملوك لا يجوز من غير اذنه أو اجازته وفى بيان ما يكون اجازة له وفى بيان ما يملكه من النكاح بعد الاذن وفى بيان حكم المهر فى نكاح المملوك

أما الاول فلا يجوز نكاح مملوك بغير اذن مولاه وان كان عاقلا بالغا سواء كان قنا أو مدبرا أو مدبرة أو أم ولد أو مكاتبة أو مكاتبا اما القن فان كان أمة فلا يجوز نكاحها بغير اذن سيدها بلا خلاف لان منافع البضع مملوكة لسيدها ولا يجوز التصرف فى ملك الغير بغير اذنه وكذلك المدبرة وأم الولد لما قلنا وكذا المكاتبة لانها ملك المولى رقبة وملك المتعة يتبع ملك الرقبة الا أنه منع من الاستمتاع بها لزوال ملك اليد وفى الاستمتاع اثبات ملك اليد ولان من الجائز انها تعجز فترد الى الرق فتعود قنة كما كانت فتبين ان نكاحها صادف المولى فلا يصح وان كان عبدا فلا يجوز نكاحه أيضا عند عامة العلماء وقال مالك يجوز (وجه) قوله ان منافع بضع العبد لا تدخل تحت ملك المولى فكان المولى فيها على أصل الحرية والمولى أجنبى عنها فيملك النكاح كالحر بخلاف الامة لان منافع بضعها ملك المولى فمنعت من التصرف بغير اذنه ولنا أن العبد بجميع أجزائه ملك المولى لقوله تعالى ضرب لكم مثلا من أنفسكم هل لكم مما ملكت أيمانكم من شركاء فيما رزقنا كم فأنتم فيه سواء أخبر سبحانه وتعالى ان العبيد ليسوا شركاء فيما رزق السادات ولاهم بسواء فى ذلك ومعلوم أنه ما أراد به نفى الشركة فى المنافع لاشتراكهم فيها دل أنه أراد به حقيقة الملك ولقوله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شئ والعبد اسم لجميع أجزائه ولان سبب الملك أضيف الى كله فيثبت الملك فى كله الا أنه منع من الانتفاع ببعض أجزائه بنفسه وهذا لا يمنع ثبوت الملك له كالامة المجوسية وغير ذلك وكذلك المأذون فى التجارة لانه عبد مملوك ولانه كان محجورا قبل الاذن بالتجارة والنكاح ليس من التجارة لان التجارة معاوضة المال بالمال والنكاح معاوضة البضع بالمال والدليل عليه أن المرأة اذا زوجت نفسها على عبد تنوى أن يكون العبد للتجارة لم يكن للتجارة ولو كان النكاح من التجارة لكان بدل البضع للتجارة كالبيع فكان هو بالنكاح متصرفا فى ملك مولاه فلا يجوز كما لا يجوز نكاح الامة والدليل عليه قوله تعالى لا يقدر على شئ وصف العبد المملوك بأنه لا يقدر على شئ ومعلوم انه انما أراد به القدرة الحقيقية لانها ثابتة له فتعين القدرة الشرعية وهى اذن الشرع واطلاقه فكان نفى القدرة الشرعية نفيا للاذن والاطلاق ولا يجوز اثبات التصرف الشرعى بغير اذن الشرع وكذلك المدبر لانه عبد مملوك وكذلك المكاتب لان المكاتب عبد ما بقى عليه درهم على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم ولانه كان محجورا عن التزوج قبل الكتابة وعند الكتابة ما أفاد له الا الاذن بالتجارة والنكاح ليس من التجارة لان التجارة معاوضة المال بالمال والنكاح معاوضة البضع بالمال والدليل عليه ان المرأة اذا زوجت نفسها على عبد تنوى ان العبد يكون للتجارة لم يكن للتجارة ولو كان النكاح من التجارة لكان بدل البضع للتجارة كالبيع وأما معتق البعض فلا يجوز نكاحه عند أبى حنيفة لانه بمنزلة المكاتب عنده وعند أبى يوسف ومحمد يجوز لانه بمنزلة حر عليه دين عندهما ولو تزوج بغير اذن المولى واحد ممن ذكرنا أنه لا يجوز تزوجه الا باذن المولى ثم ان أجاز المولى النكاح جاز لان العقد صدر من الاهل فى المحل الا أنه امتنع النفاذ لحق المولى فاذا أجاز فقد زال المانع ولا يجوز للعبد أن يتسرى وان أذن له مولاه لان حل الوطء لا يثبت الا بأحد الملكين قال الله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فانهم غير ملومين ولم يوجد أحدهما وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال لا يتسرى العبد ولا يسرية مولاه ولا يملك العبد ولا المكاتب شيأ الا الطلاق وهذا نص وأما بيان ما يكون اجازة فالاجازة قد تثبت بالنص وقد تثبت بالدلالة وقد تثبت بالضرورة أما النص فهو الصريح بالاجازة وما يجرى مجراها نحو أن يقول أجزت أو رضيت أو أذنت ونحو ذلك وأما الدلالة فهى قول أو فعل يدل على الاجازة مثل أن يقول المولى اذا أخبر بالنكاح حسن أو صواب أو لا بأس به ونحو ذلك أو يسوق الى المرأة المهر أو شيأ منه فى نكاح العبد ونحو ذلك مما يدل على الرضا ولو قال له المولى طلقها أو فارقها لم يكن اجازة لان قوله طلقها أو فارقها يحتمل حقيقة الطلاق والمفارقة ويحتمل المتاركة لان النكاح الفاسد والنكاح الموقوف يسمى طلاقا ومفارقة

فوقع الشك والاحتمال فى ثبوت الاجازة فلا يثبت بالشك والاحتمال ولو قال له طلقها تطليقة تملك الرجعة فهو اجازة
لارتفاع التردد اذ لا رجعة فى المتاركة للنكاح الموقوف وفسخه وأما الضرورة فنحو ان يعتق المولى العبد
أو الامة فيكون الاعتاق اجازة ولو أذن بالنكاح لم يكن الاذن بالنكاح اجازة ووجه الفرق بينهما من وجهين
أحدهما انه لو لم يجعل الاعتاق اجازة لكان لا يخلو اما أن يبطل بالنكاح الموقوف واما أن يبقى موقوفا على الاجازة
ولا سبيل الى الاول لان النكاح صدر من الاهل فى المحل فلا يبطل الا بابطال من له ولاية الابطال ولا سبيل الى
الثانى لانه لو بقى موقوفا على الاجازة فاما ان بقى موقوفا على اجازة المولى أو على اجازة العبد لا وجه للاول لان ولاية
الاجازة لا تثبت الا بالملك وقد زال بالاعتاق ولا وجه للثانى لان العقد وجد من العبد فكيف يقف عقد الانسان
على اجازته واذا بطلت هذه الاقسام وليس ههنا قسم آخر لزم أن يجعل الاعتاق اجازة ضرورة وهذه الضرورة لم
توجد فى الاذن بالنكاح والثانى ان امتناع النفاذ مع صدور التصرف من الاهل فى المحل لقيام حق المولى وهو
الملك نظرا له دفعا للضرر عنه وقد زال ملكه بالاعتاق فزال المانع من النفوذ والاذن بالتزوج لا يوجب زوال
المانع وهو الملك لكنه بالاذن اقامه مقام نفسه فى النكاح كانه هو ثم ثبوت ولاية الاجازة له لم تكن اجازة مالم
يجز فكذا العبد ثم اذا لم يكن نفس الاذن من المولى بالنكاح اجازة لذلك العقد فان أجازه العبد جاز استحسانا
والقياس أن لا يجوز وان أجازه وجه القياس انه مأذون بالعقد والاجازة مع العقد متغايران اسما وصورة وشرطا
أما الاسم والصورة فلا شك فى تغايرهما وأما الشرط فان محل العقد عليه ومحل الاجازة نفس العقد وكذا
الشهادة شرط العقد لا شرط الاجازة والاذن بأحد المتغايرين لا يكون اذنا بالآخر وجه الاستحسان ان
العبد أتى ببعض ما هو مأذون فيه فكان متصرفا عن اذن فيجوز تصرفه ودلالة ذلك ان المولى اذن له بعقد نافذ فكان
مأذونا بتحصيل أصل العقد ووصفه وهو النفاذ وقد حصل النفاذ فيحصل ولهذا لو زوج فضولى هذا العبد
امرأة بغير اذن المولى فأجاز العبد نفذ العقد لان تنفيذ العقد بالاجازة مأذون فيه من قبل المولى فينفذ باجازته ثم اذا
نفذ النكاح بالاعتاق وهى أمة فلا خيار لها لان النكاح نفذ بعد العتق فالاعتاق لم يصادفها وهى منكوحة والمهر
لها ان لم يكن الزوج دخل بها قبل الاعتاق وان كان قد دخل بها قبل الاعتاق فالمهر للمولى هذا اذا أعتقها وهى كبيرة
فأما اذا كانت صغيرة فأعتقها فان الاعتاق لا يكون اجازة ويبطل العقد عند زفر وعندنا يبقى موقوفا على اجازة
المولى اذا لم يكن لها عصبة فان كان لها عصبة يتوقف على اجازة العصبة ويجوز باجازة العصبة ثم ان كان المجيز غير
الاب أو الجد فلها خيار الادراك لان العقد نفذ عليها فى حالة الصغر وهى حرة وان كان المجيز أبوها أو جدها فلا خيار
لها ولو مات المولى قبل الاجازة فان ورثها من يحل له وطؤها بطل النكاح الموقوف لان الحل النافذ قد طرأ على
الموقوف لوجود سبب الحل وهو الملك قال الله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على أزواجهم أو ما ملكت
أيمانهم فانهم غير ملومين ومن ضرورة ثبوت الحل له ارتفاع الموقوف وان ورثها من لا يحل له وطؤها بأن كان
الوارث ابن الميت وقد وطئها أبوه أو كانت الامة أخته من الرضاع أو ورثها جماعة فللوارث الاجازة لانه لم يوجد
طريان الحل فبقى الموقوف على حاله وكذلك اذا باعها المولى قبل الاجازة فهو على التفصيل الذى ذكرنا فى
الوارث وعلى هذا قالوا فيمن تزوج جارية غيره بغير اذنه ووطئها ثم باعها المولى من رجل ان للمشترى الاجازة لان
وطء الزوج يمنع حل الوطء للمشترى وأما العبد اذا تزوج بغير اذن المولى فمات المولى أو باعه قبل الاجازة فللوارث
والمشترى الاجازة لانه لا يتصور حل الوطء ههنا فلم يوجد طريان حل الوطء فبقى الموقوف بحاله وهذا الذى
ذكرنا قول أصحابنا الثلاثة وقال زفر لا يجوز باجازة الوارث والمشترى بل يبطل والاصل فيه ان العقد الموقوف
على اجازة انسان يحتمل الاجازة من قبل غيره عندنا وعنده لا يحتمل وجه قوله ان الاجازة انما تلحق الموقوف
لانها تنفيذ الموقوف فانما تلحقه على الوجه الذى وقف وانما وقف على الاول لا على الثانى فلا يملك الثانى تنفيذه

(ولنا) أنه انما وقف على اجازة الاول لان الملك له وقد صار الملك للثانى فتنتقل الاجازة الى الثانى وهذا لان المالك
يملك انشاء النكاح بأصله ووصفه وهو النفاذ فلان يملك تنفيذ النكاح الموقوف وانه اثبات الوصف دون الاصل
أولى ولو زوجت المكاتبة نفسها بغير اذن المولى حتى وقف على اجازته فأعتقها نفذ العقد والاخبار فيه كما ذكرنا
فى الامة القنة وكذلك اذا أدت فعتقت وان عجزت فان كان بضعها يحل للمولى يبطل العقد وان كان لا يحل بأن
كانت أخته من الرضاع أو كانت مجوسية توقف على اجازته ولو كان المولى هو الذى عقد عليها بغير رضاها حتى
وقف على اجازتها فأجازت جاز العقد وان أدت فعتقت أو أعتقها المولى توقف العقد على اجازتها ان كانت
كبيرة وان كانت صغيرة فهو على ماذكرنا من الاختلاف فى الامة وتتوقف على اجازة المولى عندنا اذا لم يكن لها
عصبة غير المولى فان كان فاجازوا جاز واذا أدركت فلها خيار الادراك اذا كان المجبر غير الاب والجد على ماذكرنا
وان لم يعتقها حتى عجزت بطل العقد وان كان بضعها يحل للمولى وان كان لا يحل له فلا يجوز الا باجازته وأما بيان
ما يملكه من النكاح بعد الاذن فنقول اذا أذن المولى للعبد بالتزويج فلا يخلو اما ان خص الاذن بالتزوج أو عممه
فان خص بأن قال له تزوج لم يجز له ان يتزوج الا امرأة واحدة لان الامر المطلق بالفعل لا يقتضى التكرار وكذا
اذا قال له تزوج امرأة لان قوله امرأة اسم لواحدة من هذا الجنس وان عم بأن قال تزوج ماشئت من النساء جاز
له ان يتزوج ثنتين ولا يجوز له ان يتزوج أكثر من ذلك لانه اذن له بنكاح ماشاء من النساء بلفظ الجمع فينصرف
الى جميع ما يملكه العبيد من النساء وهو التزوج باثنتين قال النبى صلى الله عليه وسلم لا يتزوج العبد أكثر
من اثنتين وعليه اجماع الصحابة رضى الله عنهم وروى عن الحكم أنه قال اجتمع أصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم على أن العبد لا يجمع من النساء فوق اثنتين ولان مالكية النكاح تشعر بكمال الحال لانها من باب
الولاية والعبد أنقص حالا من الحر فيظهر أثر النقصان فى عدد المملوك له فى النكاح كما ظهر أثره فى القسم والطلاق
والعدة والحدود وغير ذلك وهل يدخل تحت الاذن بالتزويج النكاح الفاسد قال أبو حنيفة يدخل حتى لو تزوج
العبد امرأة نكاحا فاسدا ودخل بها لزمه المهر فى الحال وقال أبو يوسف ومحمد لا يدخل ويتبع بالمهر بعد العتق
(وجه) قولهما ان غرض المولى من الاذن بالنكاح وهو حل الاستمتاع ليحصل به عفة العبد عن الزنا وهذا
لا يحصل بالنكاح الفاسد لانه لا يفيد الحل فلا يكون مرادا من الاذن بالتزوج ولهذا لو حلف لا يتزوج ينصرف
الى النكاح الصحيح حتى لو نكح نكاحا فاسدا لا يحنث كذا هذا ولابى حنيفة ان الاذن بالتزوج مطلق فينصرف
الى الصحيح والفاسد كالاذن بالبيع مطلقا وفى مسئلة اليمين انما لم ينصرف لفظ النكاح الى الفاسد لقرينة
عرفية الا أن الايمان محمولة على العرف والعادة والمتعارف والمعتاد مما يقصد باليمين الامتناع عن الصحيح
لا الفاسد لان فساد المحلوف عليه يكفى مانعا من الاقدام عليه فلا حاجة الى الامتناع باليمين والدليل على صحة هذا
التخريج أن يمين الحالف لو كانت على الفعل الماضى ينصرف الى الصحيح والفاسد جميعا ويتفرع على هذا
أنه اذا تزوج امرأة نكاحا فاسدا ثم أراد أن يتزوج أخرى نكاحا صحيحا ليس له ذلك عند أبى حنيفة لان الاذن
انتهى بالنكاح وعندهما له ذلك لان الاذن قد بقى ولو أذن له بنكاح فاسد نصا ودخل بها يلزمه المهر فى الحال فى
قولهم جميعا اما على أصل أبى حنيفة فظاهر واما على أصلهما فلان الصرف الى الصحيح لضرب دلالة أوجبت
اليه فاذا جاء النص بخلافه بطلت الدلالة والله عز وجل الموفق وأما بيان حكم المهر فى نكاح المملوك فنقول
اذا كانت الاجازة قبل الدخول بالامة لم يكن على الزوج الا مهر واحد وان كان بعد الدخول بها فالقياس ان
يلزمه مهران مهر بالدخول قبل الاجازة ومهر بالاجازة (وجه) القياس انه وجد سبب وجوب مهرين
أحدهما الدخول لان الدخول فى النكاح الموقوف دخول فى نكاح فاسد وهو بمنزلة الدخول فى نكاح فاسد
وذا يوجب المهر كذا هذا والثانى النكاح الصحيح لان النكاح قد صح بالاجازة وللاستحسان وجهان

أحدهما أن النكاح كان موقوفا على اذن المالك كنكاح الفضولي والعقد الموقوف اذا اتصلت به الاجازة تستند الاجازة الى وقت العقد واذا استندت الاجازة اليه صار كأنه عقده باذنه اذ الاجازة اللاحقة كالاذن السابق فلا يجب الا مهر واحد والثاني ان مهر المثل لو وجب لكان لوجوده تعلقا بالعقد لانه لولاه لكان الفعل زنا ولكان الواجب هو الحد لا المهر وقد وجب المسمى بالعقد فلو وجب به مهر المثل أيضا لوجب بعقد واحد مهران وانه ممتنع ثم كل ما وجب من مهر الامة فهو للمولى سواء وجب بالعقد أو بالدخول وسواء كان المهر مسمى أو مهر المثل وسواء كانت الامة قنة أو مدبرة أو أم ولد الا المكاتبة والمعتق بعضها فان المهر لهما لان المهر وجب عوضا عن المتعة وهي منافع البضع ثم ان كانت منافع البضع ملحقة بالاجزاء والاعيان فعوضها يكون للمولى كالارش وان كانت مبقاة على حقيقة المنفعة فبدلها يكون للمولى أيضا كالاجرة بخلاف المكاتبة لان هناك الارش والاجرة لها فكان المهر لها أيضا وكل مهر لزم العبد فان كان قنا والنكاح باذن المولى يتعلق بكسبه ورقبته تباع فيه ان لم يكن له كسب عندنا لانه دين ثابت في حق العبد ظاهر في حق المولى ومثل هذا الدين يتعلق برقبة العبد على أصل أصحابنا والمسئلة ستأتي في كتاب المأذون وان كان مدبرا أو مكاتبا فانهما يسعيان في المهر فيستوفي من كسبهما لتعذر الاستيفاء من رقبتهما بخروجهما عن احتمال البيع بالتدبير والكتابة وما لزم العبيد من ذلك بغير اذن المولى اتبعوا به بعد العتق لانه دين تعلق بسبب لم يظهر في حق المولى فأشبه الدين الثابت باقرار العبد المحجور انه لا يلزمه للحال ويتبع به بعد العتاق لما قلنا كذا هذا والله أعلم ومنها الولاية في النكاح فلا ينعقد انكاح من لا ولاية له والكلام في هذا الشرط يقع في مواضع في بيان أنواع الولاية وفي بيان سبب ثبوت كل نوع وفي بيان شرط ثبوت كل نوع وما يتصل به أما الاول فالولاية في باب النكاح أنواع أربعة ولاية الملك وولاية القرابة وولاية الولاء وولاية الامامة أما ولاية الملك فسبب ثبوتها الملك لان ولاية الانكاح ولاية نظر والملك داع الى الشفقة والنظر في حق المملوك فكان سببا لثبوت الولاية ولا ولاية للمملوك لعدم الملك له اذ هو مملوك في نفسه فلا يكون مالكا وأما شرائط ثبوت هذه الولاية فمنها عقل المالك ومنها بلوغه فلا يجوز الانكاح من المجنون والصبي الذي لا يعقل ولا من الصبي العاقل لان هؤلاء ليسوا من أهل الولاية لان أهلية الولاية بالقدرة على تحصيل النظر في حق المولى عليه وذلك بكمال الرأي والعقل ولم يوجد ألا ترى أنه لا ولاية لهم على أنفسهم فكيف يكون على غيرهم ومنها الملك المطلق وهو أن يكون المولى عليه مملوكا للمالك رقبة ويدا وعلى هذا يخرج انكاح الرجل أمته أو مدبرته أو أم ولده أو عبده أو مدبره انه جائز سواء رضي به المملوك أولا ولا يجوز انكاح المكاتب والمكاتبة الا برضاهما أما انكاح الامة والمدبرة وأم الولد فلا خلاف في جوازه صغيرة كانت أو كبيرة وأما انكاح العبد فان كان صغيرا يجوز وان كان كبيرا فقد ذكر في ظاهر الرواية انه يجوز من غير رضاه وروى عن أبي حنيفة أنه لا يجوز الا برضاه وبه أخذ الشافعي (وجه) هذه الرواية ان منافع بضع العبد لم تدخل تحت ملك المولى بل هو أجنبي عنها والانسان لا يملك التصرف في ملك غيره من غير رضاه ولهذا لا يملك انكاح المكاتب والمكاتبة بخلاف الامة لان منافع بضعها مملوكة للمولى ولان نكاح المكره لا ينفذ ما وضع له من المقاصد المطلوبة منه لان حصولها بالدوام على النكاح والقرار عليه ونكاح المكره لا يدوم بل يزيله العبد بالطلاق فلا يفيد فائدة (وجه) ظاهر الرواية قوله تعالى وأنكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم وامائكم أمر الله سبحانه وتعالى الموالي بانكاح العبيد والاماء مطلقا عن شرط الرضا فمن شرطه يحتاج الى الدليل ولان انكاح المملوك من المولى تصرف لنفسه لان مقاصد النكاح ترجع اليه فان الولد في انكاح الامة له وكذا في انكاح أمته من عبده ومنفعة العقد عن الزنا الذي يوجب نقصان مالية مملوكه حصل له أيضا فكان هذا الانكاح تصرفا لنفسه ومن تصرف في ملك نفسه لنفسه ينفذ

ولا يشترط فيه رضا المتصرف فيه كما فى البيع والاجارة وسائر التصرفات ولان العبد ملكه بجميع أجزائه مطلقا لما ذكرنا من الدلائل فيما تقدم ولكل مالك ولاية التصرف فى ملكه اذا كان التصرف مصلحة وانكاح العبد مصلحة فى حقه لما فيه من صيانة ملكه عن النقصان بواسطة الصيانة عن الزنا وقوله منافع البضع غير مملوكة لسيده ممنوع بل هى مملوكة الا أن مولاها اذا كانت أمة منعت من استيفائها لما فيه من الفساد وهذا لا يمنع ثبوت الملك كالجارية المجوسية والاخت من الرضاعة انه يمنع المولى من الاستمتاع بهما مع قيام الملك كذا هذا والملك المطلق لم يوجد فى المكاتب لزوال ملك اليد بالكتابة حتى كان أحق بالكتابة ولهذا لم يدخل تحت مطلق اسم المملوك فى قوله كل مملوك لى فهو حر الا بالنية فقيام ملك الرقبة ان اقتضى ثبوت الولاية فانعدام ملك اليد يمنع من الثبوت فلا تثبت الولاية بالشك ولان فى التزويج من غير رضا المكاتب ضررا لان المولى بعقد الكتابة جعله أحق بمكاسبه ليتوصل بها الى شرف الحرية فالتزويج من غير رضاه يوجب تعلق المهر والنفقة بكسبه فلا يصل الى الحرية فيتضرر به بشرط رضاه دفعا للضرر عنه وقوله لا فائدة فى هذا النكاح ممنوع فان فى طبع كل فحل التوقان الى النساء فالظاهر هو قضاء الشهوة خصوصا عند عدم المانع وهو الحرمة وكذا الظاهر من حال العبد الامتناع من بعض تصرف المولى احتراما له فيبقى النكاح فيفيد فائدة تامة والله الموفق وأما ولاية القرابة فسبب ثبوتها هو أصل القرابة وذاتها لا كمال القرابة وانما الكمال شرط التقدم على ما نذكر وهذا عند أصحابنا وعند الشافعى السبب هو القرابة القريبة وهى قرابة الولاد وعلى هذا يبنى أن لغير الاب والجد كالاخ والعم ولاية الانكاح عندنا خلافا له واحتج بما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لا تنكح اليتيمة حتى تستأمر وحقيقة اسم اليتيمة للصغيرة لغة قال النبى صلى الله عليه وسلم لا يتم بعد الحلم نهى صلى الله عليه وسلم عن انكاح اليتيمة ومده الى غاية الاستئمار ولا تصير أهلا للاستئمار الا بعد البلوغ فيتضمن البلوغ كانه قال صلى الله عليه وسلم حتى تبلغ وتستأمر ولان النكاح عقد اضرارا فى جانب النساء لما نذكر ان شاء الله تعالى فى مثله انكاح البنت البالغة ومثل هذا التصرف لا يدخل تحت ولاية المولى كالطلاق والعتاق والهبة وغيرها الا انه تثبت الولاية للاب والجد بالنص والاجماع لكمال شفقتهما وشفقة غير الاب والجد قاصرة وقد ظهر أثر القصور فى سلب ولاية التصرف فى الحال بالاجماع وسلب ولاية اللزوم عندكم فتعذر الالحاق ولنا قوله تعالى وأنكحوا الايامى منكم هذا خطاب لعامة المؤمنين لانه بنى على قوله تعالى وتوبوا الى الله جميعا أيها المؤمنون لعلكم تفلحون ثم خص منه الاجانب فبقيت الاقارب تحته الا من خص بدليل ولان سبب ولاية التنفيذ فى الاب والجد هو مطلق القرابة لا القرابة القريبة وانما قرب القرابة سبب زيادة الولاية وهى ولاية الالزام لان مطلق القرابة حاصل على أصل الشفقة أعنى به شفقة زائدة على شفقة الجنس وشفقة الاسلام وهى داعية الى تحصيل النظر فى حق المولى عليه وشرطها عجز المولى عليه عن تحصيل النظر بنفسه مع حاجته الى التحصيل لان مصالح النكاح مضمنة تحت الكفاءة والكفء عزيز الوجود فيحتاج الى احرازه للحال لاستيفاء مصالح النكاح بعد البلوغ وفائدتها وقوعها وسيلة الى ما وضع النكاح له وكل ذلك موجود فى انكاح الاخ والعم فينفذ الا أنه لم يلزم تصرفه لانعدام شرط اللزوم وهو قرب القرابة ولم تثبت له ولاية التصرف فى المال لعدم الفائدة لانه لا سبيل الى القول باللزوم لان قرابة غير الاب والجد ليست بملزمة ولا سبيل الى التولى بالنفاذ بدون اللزوم لانه لا يفيد اذ المقصود من التصرف فى المال وهو الربح لا يحصل الا بتكرار التجارة ولا يحصل ذلك مع عدم اللزوم لانه اذا اشترى شيأ يحتاج الى أن يمسكه الى وقت البلوغ فلا يحصل المقصود فسقطت ولاية التصرف فى المال بطريق الضرورة وهذه الضرورة منعدمة فى ولاية الانكاح فثبتت ولاية الانكاح وأما الحديث فالمراد منه اليتيمة البالغة بدلالة الاستئمار وهذا وان كان مجازا لكن فيما ذكره

أيضا اضمار فوقعت المعارضة فسقط الاحتجاج به أو نحمله على ما قلنا توفيقا بين الدليلين صيانة لهما عن التناقض ثم اذا زوج الصغير أو الصغيرة فلهما الخيار اذا بلغا عند أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف لا خيار لهما ونذكر المسئلة ان شاء الله تعالى في شرائط اللزوم وأما شرائط ثبوت هذه الولاية فنوعان في الاصل نوع هو شرط ثبوت أصل الولاية ونوع هو شرط التقدم أما شرط ثبوت أصل الولاية فأنواع بعضها يرجع الى الولي وبعضها يرجع الى المولى عليه وبعضها يرجع الى نفس التصرف أما الذي يرجع الى الولي فأنواع منها عقل الولي ومنها بلوغه فلا تثبت الولاية للمجنون والصبي لانهما ليسا من أهل الولاية لما نذكر في ولاية الملك ولهذا لم تثبت لهما الولاية على أنفسهما مع أنهما أقرب اليهما فلان لا تثبت على غيرهما أولى ومنها أن يكون ممن يرث الخروج لان سبب ثبوت الولاية والوراثة واحد وهو القرابة وكل من يرثه يلي عليه ومن لا يرثه لا يلي عليه وهذا يطرد على أصل أبي حنيفة خاصة وينعكس عند الكل فيخرج عليه مسائل فنقول لا ولاية للمملوك على أحد لانه لا يرث أحدا ولان المملوك ليس من أهل الولاية ألا ترى أنه لا ولاية له على نفسه ولان الولاية تنبئ عن المالكية والشخص الواحد كيف يكون مالكا ومملوكا في زمان واحد ولان هذه ولاية نظر ومصلحة ومصالح النكاح لا يتوقف عليها الا بالتأمل والتدبر والمملوك لاشتغاله بخدمة مولاه لا يتفرغ للتأمل والتدبر فلا يعرف كون انكاحه مصلحة والله عز وجل الموفق ولا ولاية للمرتد على أحد لا على مسلم ولا على كافر ولا على مرتد مثله لانه لا يرث أحدا ولانه لا ولاية له على نفسه حتى لا يجوز نكاحه أحدا لا مسلما ولا كافرا ولا مرتدا مثله فلا يكون له ولاية على غيره ولا ولاية للكافر على المسلم لانه لا ميراث بينهما قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يتوارث أهل ملتين شيأ ولان الكافر ليس من أهل الولاية على المسلم لان الشرع قطع ولاية الكافر على المسلمين قال الله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا وقال صلى الله عليه وسلم الاسلام يعلو ولا يعلى ولان اثبات الولاية للكافر على المسلم تشعر باذلال المسلم من جهة الكافر وهذا لا يجوز ولهذا صينت المسلمة عن نكاح الكافر وكذلك ان كان الولي مسلما والمولى عليه كافرا فلا ولاية له عليه لان المسلم لا يرث الكافر كما أن الكافر لا يرث المسلم قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يرث المؤمن الكافر ولا الكافر المؤمن الا أن ولد المرتد اذا كان مؤمنا صار مخصوصا عن النص وأما اسلام الولي فليس بشرط لثبوت الولاية في الجملة فيلي الكافر على الكافر لان الكفر لا يقدح في الشفقة الباعثة عن تحصيل النظر في حق المولى عليه ولا في الوراثة فان الكافر يرث الكافر ولهذا كان من أهل الولاية على نفسه فكذا على غيره وقال عز وجل الذين كفروا بعضهم أولياء بعض وكذا العدالة ليست بشرط لثبوت الولاية عند أصحابنا وللفاسق أن يزوج ابنه وابنته الصغيرين وعند الشافعي شرط وليس للفاسق ولاية التزويج واحتج بما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لا نكاح الا بولي مرشد والمرشد بمعنى الرشيد كالمصلح بمعنى الصالح والفاسق ليس برشيد ولان الولاية من باب الكرامة والفسق سبب الاهانة ولهذا لم أقبل شهادته ولنا عموم قوله تعالى وأنكحوا الايامى منكم وقوله صلى الله عليه وسلم زوجوا بناتكم الاكفاء من غير فصل ولنا اجماع الامة أيضا فان الناس عن آخرهم عامهم وخاصهم من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا يزوجون بناتهم من غير نكير من أحد خصوصا الاعراب والاكراد والاتراك ولان هذه ولاية نظر والفسق لا يقدح في القدرة على تحصيل النظر ولا في الداعي اليه وهو الشفقة وكذا لا يقدح في الوراثة فلا يقدح في الولاية كالعدل ولان الفاسق من أهل الولاية على نفسه فيكون من أهل الولاية على غيره كالعدل ولهذا قبلنا شهادته ولانه من أهل أحد نوعي الولاية وهو ولاية الملك حتى يزوج أمته فيكون من أهل النوع الآخر وأما الحديث فقد قيل انه لم يثبت بدون هذه الزيادة فكيف يثبت مع الزيادة ولو ثبت فنقول بموجبه والفاسق مرشد لانه يرشد غيره لوجود آلة الارشاد وهو العقل فكان هذا نفي

الولاية للمجنون وبه نقول ان المجنون لا يصلح وليا والمحدود في القذف اذا تاب فله ولاية الانكاح بلا خلاف
لانه اذا تاب فقد صار عدلا وان لم يتب فهو على الاختلاف لانه فاسق والله الموفق وأما كون المولى من
العصبات فهل هو شرط ثبوت الولاية أم لا فنقول وبالله التوفيق جملة الكلام فيه انه لا خلاف في أن للاب
والجد ولاية الانكاح الانثى يحكى عن عثمان البتي وابن شبرمة انهما قالا ليس لهما ولاية التزويج (وجه) قولهما
ان حكم النكاح اذا ثبت لا يقتصر على حال الصغر بل يدوم ويبقى الى ما بعد البلوغ الى أن يوجد ما يبطله وفي هذا
ثبوت الولاية على البالغة ولانه استبد أو كانه انشأ الانكاح بعد البلوغ وهذا لا يجوز ولنا قوله تعالى وأنكحوا
الايامى منكم والايم اسم لانثى من بنات آدم عليه الصلاة والسلام كبيرة كانت أو صغيرة لا زوج لها وكلمة من
ان كانت للتبعيض يكون هذا خطابا للآباء وان كانت للتجنيس يكون خطابا بالجنس المؤمنين وعموم الخطاب
يتناول الاب والجد وأنكح الصديق رضي الله عنه عائشة رضي الله عنها وهي بنت ست سنين من رسول الله
صلى الله عليه وسلم وتزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم وزوج علي ابنته أم كلثوم وهي صغيرة من
عمر بن الخطاب رضي الله عنه وزوج عبد الله بن عمر ابنته وهي صغيرة عروة بن الزبير رضي الله عنهم وبه
تبين أن قولهما خرج مخالفا لاجماع الصحابة وكان مردودا وأما قولهما ان حكم النكاح بقي بعد البلوغ
فنعم ولكن بالانكاح السابق لا بانكاح مبتدأ بعد البلوغ وهذا جائز كما في البيع فان له ولاية بيع
مال الصغير وان كان حكم البيع وهو الملك يبقى بعد البلوغ لما قلنا كذا هذا وللاب قبض صداق ابنته
البكر صغيرة كانت أو بالغة ويبرأ الزوج بقبضه أما الصغيرة فلا شك فيه لان له ولاية التصرف في مالها
وأما البالغة فلانها تستحي من المطالبة به بنفسها كما تستحي عن التكلم بالنكاح فجعل سكوتها رضا
بقبض الاب كما جعل رضا بالنكاح ولان الظاهر أنها ترضى بقبض الاب لانه يقبض مهرها فيضم
اليه أمثاله فيجهزها به هذا هو الظاهر فكان مأذونا بالقبض من جهتها دلالة حتى لو نهته عن القبض لا يملك
القبض ولا يبرأ الزوج وكذا الجد يقوم مقامه عند عدمه وان كانت ابنته عاقلة وهي ثيب فالقبض اليها
لا الى الاب ويبرأ الزوج بدفعه اليها ولا يبرأ بالدفع الى الاب وما سوى الاب والجد من الاولياء
ليس لهم ولاية القبض سواء كانت صغيرة أو كبيرة الا اذا كان الولي وهو الوصي فله حق القبض اذا كانت
صغيرة كما يقبض سائر ديونها وليس للوصي حق القبض الا اذا كانت صغيرة واذا ضمن الولي المهر صح ضمانه
لان حقوق العقد لا تتعلق به فصار كالاجنبي بخلاف الوكيل بالبيع اذا ضمن عن المشتري الثمن وللمرأة الخيار في
مطالبة زوجها أو وليها لوجود ثبوت سبب حق المطالبة من كل واحد منهما وهو العقد من الزوج والضمان
من الولي ولا خلاف بين أصحابنا في أن لغير الاب والجد من العصبات ولاية الانكاح والاقرب فالاقرب على
ترتيب العصبات في الميراث واختلفوا في غير العصبات قال أبو يوسف ومحمد لا يجوز انكاحه حتى لم يتوارثا
بذلك النكاح ويقف على اجازة العصبة وعن أبي حنيفة فيه روايتان وهذا راجع الى ما ذكرنا ان عصوبة
الولي هل هي شرط لثبوت الولاية مع اتفاقهم على أنها شرط التقديم فعندهما هي شرط ثبوت أصل الولاية وهي
رواية الحسن عن أبي حنيفة فانه روى عنه انه قال لا يزوج الصغيرة الا العصبة وروى أبو يوسف ومحمد عن
أبي حنيفة أنها ليست بشرط لثبوت أصل الولاية وانما هي شرط التقدم على قرابة الرحم حتى انه اذا كان هناك
عصبة لا تثبت لغير العصبة ولاية الانكاح وان لم يكن ثمة عصبة فلغير العصبة من القرابات من الرجال والنساء
نحو الام والاخت والخالة ولاية التزويج الاقرب فالاقرب اذا كان المزوج ممن يرث المزوج وهو الرواية
المشهورة عن أبي حنيفة (وجه) قولهما ما روي عن علي رضي الله عنه أنه قال النكاح الى العصبات فوض
كل نكاح الى كل عصبة لانه قابل الجنس بالجنس أو بالجمع فيقتضي مقابلة الفرد بالفرد ولان الاصل في

الولاية هم العصبات فان كان الرأى وتدبير القبيلة وصيانتها عما يوجب العار والشين اليهم فكانوا هم الذين يحرزون عن ذلك بالنظر والتأمل فى أمر النكاح فكانوا هم المحقين بالولاية ولهذا كانت قرابة التعصيب مقدمة على قرابة الرحم بالاجماع ولابى حنيفة عموم قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم والصالحين من غير فصل بين العصبات وغيرهم فتثبت ولاية الانكاح على العموم الامن خص بدليل ولان سبب ثبوت الولاية هو مطلق القرابة وذاتها لما بينا أن القرابة حاملة على الشفقة فى حق القريب داعية اليها وقد وجد ههنا فوجد السبب ووجد شرط الثبوت أيضا وهو عجز المولى عليه عن المباشرة بنفسه وانما العصوبة وقرب القرابة شرط التقدم لا شرط ثبوت أصل الولاية فلاجرم العصبة تتقدم على ذى الرحم والاقرب من غير العصبة يتقدم على الابعد ولان ولاية الانكاح مرتبة على استحقاق الميراث لاتحاد سبب ثبوتها وهو القرابة فكل من استحق من الميراث استحق الولاية ألاترى أن الاب اذا كان عبدا لاولاية له لان العبد لا يرث أحدا وكذا اذا كان كافرا والمولى عليه مسلم لاولاية له لانه لا يرثه وكذا اذا كان مسلما والمولى عليه كافر لاولاية له لانه لاميراث له منه فثبت أن الولاية تدور مع استحقاق الميراث فثبت لكل قريب يرث يزوج ولا يلزم على هذه القاعدة المولى انه يزوج ولا يرث وكذا الامام يزوج ولا يرث لان هذا عكس العلة لان طرد ماقلنا ان كل من يرث يزوج وهذا مطرد على أصل أبى حنيفة وعكسه ان كل من لا يرث لا يزوج والشرط فى العلل الشرعية الاطراد دون الانعكاس لجواز اثبات الحكم الشرعى بعلل ثم نقول ماقلناه منعكس أيضا ألاترى أن للمولى الولاء فى مملوكه وهو نوع ارث وأما الامام فهو نائب عن جماعة المسلمين وهم يرثون من لاولى له من جهة الملك والقرابة والولاء ألاترى أن ميراثه لبيت المال وبيت المال مالهم فكانت الولاية فى الحقيقة لهم وانما الامام نائب عنهم فيزوجون ويرثون أيضا فاطرد هذا الاصل وانعكس بحمد الله تعالى وأما قول على رضى الله عنه النكاح الى العصبات فالمراد منه حال وجود العصبة لاستحالة تفويض النكاح الى العصبة ولا عصبة ونحن به نقول ان النكاح الى العصبات حال وجود العصبة ولا كلام فيه والله أعلم

﴿ فصل ﴾ وأما الذى يرجع الى المولى عليه فنقول الولاية بالنسبة الى المولى عليه نوعان ولاية حتم وايجاب وولاية ندب واستحباب وهذا على أصل أبى حنيفة وأبى يوسف الاول وأما على أصل محمد فهى نوعان أيضا ولاية استبداد وولاية شركة وهى قول أبى يوسف الآخر وكذا قول الشافعى الا أن بينهما اختلافا فى كيفية الشركة على مانذكر ان شاء الله وأما ولاية الحتم والايجاب والاستبداد فشرط ثبوتها على أصل أصحابنا كون المولى عليه صغيرا أو صغيرة أو مجنونا كبيرا أو مجنونة كبيرة سواء كانت الصغيرة بكرا أو ثيبا فلا تثبت هذه الولاية على البالغ العاقل ولا على العاقلة البالغة وعلى أصل الشافعى شرط ثبوت ولاية الاستبداد فى الغلام هو الصغر وفى الجارية البكارة سواء كانت صغيرة أو بالغة فلا تثبت هذه الولاية عنده على الثيب سواء كانت بالغة أو صغيرة والاصل ان هذه الولاية على أصل أصحابنا تدور مع الصغر وجودا وعدما فى الصغير والصغيرة وعنده فى الصغير كذلك أما فى الصغيرة فانها تدور مع البكارة وجودا وعدما وفى الكبير والكبيرة تدور مع الجنون وجودا وعدما سواء كان الجنون أصليا بأن بلغ مجنونا أو عارضا بأن طرأ بعد البلوغ عندنا وقال زفر اذا طرأ الجنون لم يجز للمولى التزويج وعلى هذا يبتنى أن الاب والجد لا يملكان انكاح البكر البالغة بغير رضاها عندنا وقال الشافعى يملكانه ولا خلاف فى انهما لا يملكان انكاح الثيب البالغة بغير رضاها (وجه) قوله ان البكر وان كانت عاقلة بالغة فلا تعلم بمصالح النكاح لان العلم بها يقف على التجربة

والممارسة وذلك بالثيابة ولم توجد فألتحقت بالبكر الصغيرة فبقيت ولاية الاستبداد عليها ولهذا ملك الاب قبض صداقها من غير رضاها بخلاف الثيب البالغة لانها علمت بمصالح النكاح و بالممارسة ومصاحبة الرجال فانقطعت ولاية الاستبداد عنها ولنا أن الثيب البالغة لاتزوج الا برضاها فكذا البكر البالغة والجامع بينهما وجهان أحدهما طريق أبي حنيفة وأبي يوسف الاول والثاني طريق محمد وأبي يوسف الآخر أما طريق أبي حنيفة فهو ان ولاية الحتم والايجاب في حالة الصغر انما ثبت بطريق النيابة عن الصغيرة لعجزها عن التصرف على وجه النظر والمصلحة بنفسها و بالبلوغ والعقل زال العجز وثبتت القدرة حقيقة ولهذا صارت من أهل الخطاب في أحكام الشرع الا انها مع قدرتها حقيقة عاجزة عن مباشرة النكاح عجز ندب واستحباب لانها تحتاج الى الخروج الى محافل الرجال والمرأة مخدرة مستورة والخروج الى محفل الرجال من النساء عيب في العادة فكان عجزها عجز ندب واستحباب لا حقيقة فثبتت الولاية عليها على حسب العجز وهي ولاية ندب واستحباب لا ولاية حتم وايجاب اثباتا للحكم على قدر العلة وأما طريق محمد فهو أن الثابت بعد البلوغ ولاية الشركة لا ولاية الاستبداد فلا بد من الرضا كما في الثيب البالغة على مانذكره ان شاء الله تعالى في مسئلة النكاح بغير ولي وانما ملك الاب قبض صداقها لوجود الرضا بذلك منها دلالة لان العادة أن الاب يضم الى الصداق من خالص ماله و يجهز بنته البكر حتى لو نهته عن القبض لا يملك بخلاف الثيب فان العادة ماجرت بتكرار الجهاز واذا كان الرضا في نكاح البالغة شرط الجواز فاذا زوجت بغير اذنها توقف التزويج على رضاها فان رضيت جاز وان ردت بطل ثم ان كانت ثيبا فرضاها يعرف بالقول تارة و بالفعل أخرى أما القول فهو التنصيص على الرضا وما يجرى مجراه نحو أن تقول رضيت أو أجزت ونحو ذلك والاصل فيه قوله صلى الله عليه وسلم الثيب تشاور وقوله صلى الله عليه وسلم الثيب يعرب عنها لسانها وقوله صلى الله عليه وسلم تستأمر النساء في ابضاعهن وقوله صلى الله عليه وسلم لاتنكح اليتيمة حتى تستأمر والمراد منه البالغة وأما الفعل فنحو التمكين من نفسها والمطالبة بالمهر والنفقة ونحو ذلك لان ذلك دليل الرضا والرضا يثبت بالنص مرة و بالدليل أخرى والاصل فيه ماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لبريرة ان وطئك زوجك فلا خيار لك وان كانت بكرا فان رضاها يعرف بهذين الطريقين و بثالث وهو السكوت وهذا استحسان والقياس أن لا يكون سكوتها رضا (وجه) القياس أن السكوت يحتمل الرضا ويحتمل السخط فلا يصلح دليل الرضا مع الشك والاحتمال ولهذا لم يجعل دليلا اذا كان المزوج أجنبيا أو وليا غيره أولى منه (ولنا) ماروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال تستأمر النساء في ابضاعهن فقالت عائشة رضي الله عنها ان البكر تستحي يارسول الله فقال صلى الله عليه وسلم اذنها صماتها وروى سكوتها رضاها وروى سكوتها اقرارها وكل ذلك نص في الباب وروى البكر تستأمر في نفسها فان سكتت فقد رضيت وهذا أيضا نص ولان البكر تستحي عن النطق بالاذن في النكاح لما فيه من اظهار رغبتها في الرجال فتنسب الى الوقاحة فلو لم يجعل سكوتها اذنا و رضا بالنكاح دلالة وشرط استنطاقها وانها لا تنطق عادة لفاتت عليها مصالح النكاح مع حاجتها الى ذلك وهذا لا يجوز وقوله السكوت يحتمل مسلم لكن ترجح جانب الرضا على جانب السخط لانها لو لم تكن راضية لردت لانها ان كانت تستحي عن الاذن فلا تستحي عن الرد فلما سكتت ولم ترد دل انها راضية بخلاف ما اذا زوجها أجنبي أو ولي غيره أولى منه لان هناك ازداد احتمال السخط لانها يحتمل انها سكتت عن جوابه مع انها قادرة على الرد تحقيرا له وعدم المبالاة بكلامه وهذا أمر معلوم بالعادة فبطل رجحان دليل الرضا ولانها انما تستحي من الاولياء لا من الاجانب والابعد عند قيام الاقرب وحضوره أجنبي فكانت في حق الاجانب كالثيب فلا بد من فعل أو قول يدل عليه ولان المزوج اذا كان أجنبيا واذا كان

الولى الابعد كان جواز النكاح من طريق الوكالة لا من طريق الولاية لانعدامها والوكالة لا تثبت الا بالقول واذا كان وليا فالجواز بطريق الولاية فلا يفتقر الى القول ولو بلغها النكاح فضحكت كان اجازة لان الانسان انما يضحك مما يسره فكان دليل الرضا ولو بكت روى عن أبي يوسف انه يكون اجازة وروى عنه رواية أخرى انه لا يكون اجازة بل يكون ردا وهو قول محمد (وجه) الرواية الاولى ان البكاء قد يكون للحزن وقد يكون لشدة الفرح فلا يجعل ردا ولا اجازة للتعارض فصار كانها سكتت فكان رضا (وجه) الرواية الاخرى وهو قول محمد ان البكاء لا يكون الا من حزن عادة فكان دليل السخط والكراهة لا دليل الاذن والاجازة ولو زوجها وليان كل منهما رجلا فبلغها ذلك فان أجازت أحد العقدين جاز الذى أجازته وبطل الآخر وان أجازتهما بطلا لان الاجازة منها بمنزلة الانشاء كانها تزوجت بزوجين وذلك باطل كذا هذا وان سكتت روى عن محمد ان ذلك لا يكون ردا ولا اجازة حتى تجيز أحدهما بالقول أو بفعل يدل على الاجازة وروى عنه رواية أخرى انها اذا سكتت بطل العقدان جميعا (وجه) هذه الرواية ان السكوت من البكر كالاجازة فكانها أجازت العقدين جميعا (وجه) الرواية الاخرى ان هذا السكوت لا يمكن أن يجعل اجازة لانه لو جعل اجازة فاما أن يجعل اجازة للعقدين جميعا واما أن يجعل اجازة لاحدهما لا سبيل الى الاول لان انشاء العقدين جميعا ممتنع فامتنعت اجازتهما ولا سبيل الى الثانى لانه ليس أحد العقدين بأولى بالاجازة من الآخر فالتحق السكوت بالعدم ووقف الامر على الاجازة بقول أو بفعل يدل على الاجازة لاحدهما وكذلك اذا استؤمرت البكر فسكتت فى الابتداء فهو اذن اذا كان المستأذن وليا لما ذكرنا ولما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان اذا خطب احدى بناته دنا من خدرها وقال ان فلانا يذكر فلانة ثم يزوجها فدل ان السكوت عند استئمار الولى اذن دلالة وقالوا فى الولى اذا قال للبكر انى أريد أن أزوجك فلانا فقالت غيره أولى منه لم يكن ذلك اذنا ولو زوجها ثم أخبرها فقالت قد كان غيره أولى منه كان اجازة لان قولها فى الفصل الاول اظهار عدم الرضا بالتزويج من فلان وقولها فى الفصل الثانى قبول أو سكوت عن الرد وسكوت البكر عن الرد يكون رضا ولو قال الولى أريد أن أزوجك من رجل ولم يسمه فسكتت لم يكن رضا كذا روى عن محمد لان الرضا بالشئ بدون العلم به لا يتحقق ولو قال أزوجك فلانا أو فلانا حتى عد جماعة فسكتت فمن أيهم زوجها جاز ولو سمى لها الجماعة مجملا بأن قال أريد أن أزوجك من جيرانى أو من بنى عمى فسكتت فان كانوا يحصون فهو رضا وان كانوا لا يحصون لم يكن رضا لانهم اذا كانوا يحصون يعلمون فيتعلق الرضا بهم واذا لم يحصوا لم يعلموا فلا يتصور الرضا لان الرضا بغير المعلوم محال والله تعالى الموفق وذكر فى الفتاوى أن الولى اذا سمى الزوج ولم يسم المهر انه كم هو فسكتت فسكوتها لا يكون رضا لان تمام الرضا لا يثبت الا بذكر الزوج والمهر ثم الاجازة من طريق الدلالة لا تثبت الا بعد العلم بالنكاح لان الرضا بالنكاح قبل العلم به لا يتصور واذا زوج الثيب البالغة ولى فقالت لم أرض ولم آذن وقال الزوج قد أذنت فالقول قول المرأة لان الزوج يدعى عليها حدوث أمر لم يكن وهو الاذن والرضا وهى تنكر فكان القول قولها (وأما) البكر اذا تزوجت فقال الزوج بلغك العقد فسكت فقالت رددت فالقول قولها عند أصحابنا الثلاثة وقال زفر القول قول الزوج (وجه) قوله ان المرأة تدعى أمرا حادثا وهو الرد والزوج ينكر فكان القول قول المنكر (ولنا) ان المرأة وان كانت مدعية ظاهرا فهى منكرة فى الحقيقة لان الزوج يدعى عليها جواز العقد بالسكوت وهى تنكر فكان القول قولها كالمودع اذا قال رددت الوديعة كان القول قوله وان كان مدعيا للرد ظاهرا لكونه منكرا للضمان حقيقة كذا هذا ثم فى هذين الفصلين لا يمين عليها فى قول أبى حنيفة وفى قولهما عليها اليمين وهو الخلاف المعروف ان الاستحسان المعروف لا يجرى فى الاشياء

السنة عنده وعندهما يجرى والمسئلة تذكر ان شاء الله تعالى فى كتاب الدعوى ثم اذا اختلف الحكم فى البكر البالغة والثيب البالغة فى الجملة حتى جعل السكوت رضا من البكر دون الثيب وللاب ولاية قبض صداق البكر بغير اذنها الا اذا نهته نصا وليس له ولاية قبض مهر الثيب الا باذنها فلا بد من معرفة البكارة والثيابة فى الحكم لا فى الحقيقة لان حقيقة البكارة بقاء العذرة وحقيقة الثيابة زوال العذرة وأما الحكم غير مبنى على ذلك بالاجماع فنقول لا خلاف فى أن كل من زالت عذرتها بوثبة أو طفرة أو حيضة أو طول التعنيس أنها فى حكم الابكار تزوج كما تزوج الابكار ولا خلاف أيضا ان من زالت عذرتها بوطء يتعلق به ثبوت النسب وهو الوطء بعقد جائز أو فاسد أو شبهة عقد وجب لها مهر بذلك الوطء انها تزوج كما تزوج الثيب (وأما) اذا زالت عذرتها بالزنا فانها تزوج كما تزوج الابكار فى قول أبى حنيفة وعند أبى يوسف ومحمد والشافعى تزوج كما تزوج الثيب احتجوا بما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال البكر تستأمر فى نفسها والثيب تشاور وقال صلى الله عليه وسلم والثيب يعرب عنها لسانها وهذه ثيب حقيقة لان الثيب حقيقة من زالت عذرتها وهذه كذلك فيجرى عليها أحكام الثيب ومن أحكامها أنه لا يجوز نكاحها بغير اذنها نصا فلا يكتفى بسكوتها ولابى حنيفة ان علة وضع النطق شرعا واقامة السكوت مقامه فى البكر هو الحياء وقد وجد ودلالة ان العلة ما قلنا اشارة النص والمعقول أما الاول فلما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال تستأمر النساء فى أبضاعهن فقالت عائشة رضى الله عنها لان البكر تستحيى يارسول الله فقال صلى الله عليه وسلم اذنها صماتها فالاستدلال به أن قوله صلى الله عليه وسلم اذنها صماتها خرج جوابا لقول عائشة رضى الله عنها ان البكر تستحيى أى عن الاذن بالنكاح نطقا والجواب يقتضى اعادة السؤال لان الجواب لا يتم بدون السؤال كأنه قال صلى الله عليه وسلم اذا كانت البكر تستحيى عن الاذن بالنكاح نطقا فاذنها صماتها فهذا اشارة الى أن الحياء علة وضع النطق وقيام الصمات مقام الاذن علة منصوصة وعلة النص لا تتقيد بمحل النص كالطواف فى الهرة ونحو ذلك وأما المعقول فهو أن الحياء فى البكر مانع من النطق بصريح الاذن بالنكاح لما فيه من اظهار رغبتها فى الرجال لان النكاح سبب الوطء والناس يستقبحون ذلك منها ويذمونها وينسبونها الى الوقاحة وذلك مانع لها من النطق بالاذن الصريح وهى محتاجة الى النكاح فلو شرط استنطاقها وهى لا تنطق عادة لفات عليها النكاح مع حاجتها اليه وهذا لا يجوز والحياء موجود فى حق هذه وان كانت ثيبا حقيقة لان زوال بكارتها لم تظهر للناس فيستقبحون منها الاذن بالنكاح صريحا ويعدونه من باب الوقاحة ولا يزول ذلك ما لم يوجد النكاح ويشتهر الزنا فحينئذ لا يستقبح الاظهار بالاذن ولا يعد عيبا بل الامتناع عن الاذن عند استئمار الولى يعد رعونة منها لحصول العلم للناس بظهور رغبتها فى الرجال (وأما الحديث) فالمراد منه الثيب التى تعارفها الناس ثيبا لان مطلق الكلام ينصرف الى المتعارف بين الناس ولهذا لم تدخل البكر التى زالت عذرتها بالطفرة والوثبة والحيضة ونحو ذلك فى هذا الحديث وان كانت ثيبا حقيقة والله أعلم وعلى هذا يخرج انكاح الاب والجد والثيب الصغيرة انه جائز عند أصحابنا وعند الشافعى أنه لا يجوز انكاحها للحال ويتأخر الى ما بعد البلوغ فيزوجها الولى بعد البلوغ باذنها صريحا لا بالسكوت واحتج بما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لا تنكح اليتيمة حتى تستأمر واليتيمة اسم للصغيرة فى اللغة ولان الثيابة دليل العلم بمصالح النكاح ولان حدوثها يكون بعد العقل والتمييز عادة وقد حصل لها بالتجربة والممارسة وهذا ان لم يصلح لاثبات الولاية لها يصلح دافعا ولاية الولى عنها للحال والتأخير الى ما بعد البلوغ بخلاف البكر البالغة لان البكارة دليل الجهل بمنافع النكاح ومضاره فالتحق عقلها بالعدم على ما مر ولان النكاح فى جانب النساء ضرر قطعا لما نذكر ان شاء الله تعالى فلا مصلحة الا عند الحاجة الى قضاء الشهوة لان مصالح النكاح

يقف عليه ولم يوجد في الثيب الصغيرة والجواز في البكر ثبت بفعل النبي صلى الله عليه وسلم واجماع الصحابة رضي الله عنهم على ماذكرنا فيما تقدم (ولنا) قوله تعالى وأنكحوا الايامى منكم والايم اسم لانثى لا زوج لها كبيرة أو صغيرة فيقتضي ثبوت الولاية عاما الا من خص بدليل ولان الولاية كانت ثابتة قبل زوال البكارة لوجود سبب ثبوت الولاية وهو القرابة الكاملة والشفقة الوافرة ووجود شرط الثبوت وهي حاجة الصغيرة الى النكاح لاستيفاء المصالح بعد البلوغ وعجزها عن ذلك بنفسها وقدرة الولي عليه والعارض ليس الا الثيابة وأثرها في زيادة الحاجة الى الانكاح لانها مارست الرجال وصحبتهم وللصحبة أثر في الميل الى من تعاشره معاشرة جميلة فلما ثبتت الولاية على البكر الصغيرة فلان تبقى على الثيب الصغيرة أولى والمراد من الحديث البالغة لما مر والمجنون الكبير والمجنونة الكبيرة تزوج كما يزوج الصغير والصغيرة عند أصحابنا الثلاثة أصليا كان الجنون أو طارئا بعد البلوغ وقال زفر ليس للولي ان يزوج المجنون جنونا طارئا (وجه) قوله ان ولاية الولي قد زالت بالبلوغ عن عقل فلا تعود بعد ذلك بطريان الجنون كما لو بلغ مغمى عليه ثم زال الاغماء (ولنا) انه وجد سبب ثبوت الولاية وهو القرابة وشرطه وهو عجز المولى عليه وهو حاجته وفي ثبوت الولاء فائدة فتثبت ولهذا اثبت في الجنون الاصلي كذا في الطارئ وتثبت ولاية التصرف في ماله كذا في نفسه والله أعلم

﴿ فصل ﴾ وأما الذي يرجع الى نفس التصرف فهو أن يكون التصرف نافعا في حق المولى عليه لا ضارا في حقه فليس للاب والوصي والجد أن يزوج عبد الصغير والصغيرة حرة ولا أمة لغيرهما لان هذا التصرف ضار في حق المولى عليه لان المهر والنفقة يتعلقان برقبة العبد من غير أن يحصل للصغير مال في مقابلته والاضرار لا يدخل تحت ولاية الولي كالطلاق والعتاق والتبرعات وكذا كل من يتصرف على غيره بالاذن لا يملك انكاح العبد كالمكاتب والشريك والمضارب والمأذون لان اطلاق التصرف لهؤلاء مقيد بالنظر وأما تزويج الامة حرا أو عبدا لغيرها فيملكه الاب والجد والوصي والمكاتب والمفاوض والقاضي وأمين القاضي لانه نفع محض لكونه تحصيل مال من غير أن يقابله مال فيملكه هؤلاء ألا ترى انهم يملكون البيع مع أنه مقابلة المال بالمال فهذا أولى فاما شريك العنان والمضارب والمأذون فلا يملكون تزويج الامة في قول أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف يملكون (وجه) قول أبي يوسف أن هذا تصرف نافع لانه تحصيل مال لا يقابله مال فيملكونه كشريك المفاوضة (وجه) قولهما ان تصرف هؤلاء يختص بالتجارة والنكاح ليس من التجارة بدليل ان المأذونة لا تزوج نفسها ولو كان النكاح تجارة لملكت لان التجارة معاوضة المال بالمال والنكاح معاوضة البضع بالمال فلم يكن تجارة فلا يدخل تحت ولايتهم بخلاف المفاوض لان تصرفه يختص بالنفع لا بالتجارة وهذا نافع ولو زوج امته من عبد ابنه قال أبو يوسف يجوز وقال زفر لا يجوز (وجه) قول زفر ان تزويج عبده الصغير لم يدخل تحت ولاية الاب فكان الاب فيه كالاجنبي واحتمال الضرر ثابت لجواز أن يبيع الامة فيتعلق المهر والنفقة برقبة العبد فيتضرر به الصغير فيصير كانه زوجه أمة الغير (ولنا) ان ثبوت الولاية موجود فلا يمتنع الثبوت الا لمكان الضرر وهذا نفع لا مضرة فيه لان الاولاد له ولا يتعلق المهر والنفقة برقبة العبد فكان نفعا محضا فيملكه قوله يحتمل ان يبيعه قلنا ويحتمل أن لا يبيعه فلا يجوز تعطيل الولاية المحققة للحال لامر يحتمل الوجود والعدم وعلى هذا يخرج ما اذا زوج الاب أو الجد الصغيرة من كفء بدون مهر المثل أو زوج ابنه الصغير امرأة بأكثر من مهر مثلها انه ان كان ذلك مما يتغابن الناس في مثله لا يجوز بالاجماع وان كان مما لا يتغابن الناس في مثله يجوز في قول أبي حنيفة وفي قول أبي يوسف ومحمد لا يجوز وذكر هشام عنهما ان النكاح باطل ولو زوج ابنته الصغيرة بمهر مثلها من غير كفء فهو على هذا الخلاف ولو فعل غير الاب والجد شيأ مما ذكرنا لا يجوز في قولهم جميعا (وجه) قولهما ان ولاية الانكاح تثبت نظرا في حق المولى عليه

ولا نظر فى الحط على مهر المثل فى انكاح الصغيرة ولا فى الزيادة على مهر المثل فى انكاح الصغير بل فيه ضرر بهما والاضرار لا يدخل تحت ولاية الولى ولهذا لا يملك غير الاب والجد كذا هذا ولابى حنيفة ما روى أن أبا بكر الصديق رضى الله عنه زوج عائشة رضى الله عنها وهى صغيرة من رسول الله صلى الله عليه وسلم على خمسمائة درهم وتزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم على ذلك ومعلوم ان مهر مثلها كان أضعاف ذلك ولان الاب وافر الشفقة على ولده ينظر له ما لا ينظر لنفسه والظاهر أنه لا يفعل ذلك الا لتوفير مقصود من مقاصد النكاح هو أنفع وأجدى من كثير من المال من موافقة الاخلاق وحسن الصحبة والمعاشرة بالمعروف ونحو ذلك من المعانى المقصودة بالنكاح فكان تصرفه والحالة هذه نظرا للصغير والصغيرة لا ضررا بهما بخلاف غير الاب والجد لان وجه الضرر فى تصرفهما ظاهر وليس ثمة دليل يدل على اشتماله على المصلحة الباطنة الخفية التى تزيد على الضرر الظاهر لان ذلك انما يعرف بوفور الشفقة ولم يوجد بخلاف ما اذا باع الاب أمة لهما بأقل من قيمتها بما لا يتغابن الناس فيه أنه لا يجوز لان البيع معاوضة المال بالمال والمقصود من المعاوضات المالية هو الوصول الى العوض المالى ولم يوجد وبخلاف ما اذا زوج أمتهما بأقل من مهر مثلها أنه لا يجوز لانه أنفع لهما فيما يحصل للامة من حظ الزوج وانما منفعتهما فى حصول عوض بضع الامة لهما وهو مهر المثل ولم يحصل وعلى هذا الخلاف التوكيل بأن وكل رجل رجلا بأن يزوجه امرأة فزوجه امرأة بأكثر من مهر مثلها مقدار ما لا يتغابن الناس فى مثله أو وكلت امرأة رجلا بأن يزوجها من رجل فزوجها من رجل بدون صداق مثلها أو من غير كفء فهو على اختلاف الوكيل بالبيع المطلق ونذكر المسئلة ان شاء الله تعالى فى كتاب الوكالة وعلى هذا الوكيل بالتزويج من جانب الرجل أو المرأة اذا زوج الموكل من لا تقبل شهادة الوكيل له فهو على الاختلاف فى البيع ونذكر ذلك كله ان شاء الله تعالى فى كتاب الوكالة وعلى هذا الخلاف الوكيل من جانب الرجل بالتزويج اذا زوجه أمة لغيره أنه يجوز عند أبى حنيفة لاطلاق اللفظ ولسقوط اعتبار الكفاءة من جانب النساء وعندهما لا يجوز لان المطلق ينصرف الى المتعارف وتعتبر الكفاءة من جانبين عندهما فى مثل هذا الموضع لمكان العرف استحسانا على ما نذكر ان شاء الله تعالى فى موضعه ولو أقر الاب على ابنته الصغيرة بالنكاح أو على ابنه الصغير لا يصدق فى اقراره حتى يشهد شاهدان على نفس النكاح فى قول أبى حنيفة وعند أبى يوسف ومحمد يصدق من غير شهود وصورة المسئلة فى موضعين أحدهما ان تدعى امرأة نكاح الصغير أو يدعى رجل نكاح الصغيرة والاب ينكر ذلك فيقيم المدعى بينة على اقرار الاب بالنكاح فعند أبى حنيفة لا تقبل هذه الشهادة حتى يشهد شاهدان على نفس العقد وعندهما تقبل ويظهر النكاح والثانى أن يدعى رجل نكاح الصغيرة أو امرأة نكاح الصغير بعد بلوغهما وهما منكران ذلك فأقام المدعى البينة على اقرار الاب بالنكاح فى حال الصغر وعلى هذا الخلاف الوكيل بالنكاح اذا أقر على موكله أو على موكلته بالنكاح والمولى اذا أقر على عبده بالنكاح أنه لا يقبل عند أبى حنيفة وعندهما يقبل وأجمعوا على أن المولى اذا أقر على أمته بالنكاح أنه يصدق من غير شهادة (وجه) قولهما أنه ان أقر بعقد يملك انشاءه فيصدق فيه من غير شهود كما لو أقر بتزويج أمته ولا شك أنه أقر بعقد يملك انشاءه لانه يملك انشاء النكاح على الصغير والصغيرة والعبد ونحو ذلك واذا ملك انشاءه لم يكن متهما فى الاقرار فيصدق كالمولى اذا أقر بالفىء فى مدة الايلاء وزوج المعتدة اذا قال فى العدة راجعتك لما قلنا كذا هذا ولابى حنيفة قول النبى صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بشهود نفى النكاح بغير شهود من غير فصل بين الانعقاد والظهور بل الحمل على الظهور أولى لان فيه عملا بحقيقة اسم الشاهد اذ هو اسم لفاعل الشهادة وهو المؤدى لها والحاجة الى الاداء عند الظهور لا عند الانعقاد ولانه أقر على الغير فيما لا يملكه بعقد لا يتم به وحده وانما يتم به وبشهادة الآخرين فلا يصدق الا بمساعدة آخرين قياسا على الوكلاء الثلاثة فى النكاح والبيع

ودلالة الوصف أنه أقر بالنكاح والاقرار بالنكاح اقرار بمنافع البضع وانها غير مملوكة ألا ترى أنها لو وطئت بشبهة كان المهر لها لا للاب بخلاف الامة فان منافع بضعها مملوكة فكان ذلك اقرارا بما ملك فابو حنيفة اعتبر ولاية العقد وملك المعقود عليه وهما اعتبرا ولاية العقد فقط والله عز وجل اعلم

﴿ فصل ﴾ وأما ولاية الندب والاستحباب فهي الولاية على الحرة البالغة العاقلة بكرا كانت أو ثيبا في قول أبي حنيفة وزفر وقول أبي يوسف الاول وفي قول محمد وأبي يوسف الآخر الولاية عليها ولاية مشتركة وعند الشافعي هي ولاية مشتركة أيضا الا في العبادة فانها للولي خاصة وشرط ثبوت هذه الولاية على أصل أصحابنا هو رضا المولى عليه لا غير وعند الشافعي هذا وعبارة الولي أيضا وعلى هذا ينبني الحرة البالغة العاقلة اذا زوجت نفسها من رجل أو وكلت رجلا بالتزويج فتزوجها أو زوجها فضولي فأجازت جاز في قول أبي حنيفة وزفر وأبي يوسف الاول سواء زوجت نفسها من كفء أو غير كفء بمهر وافر أو قاصر غير أنها اذا زوجت نفسها من غير كفء فللاولياء حق الاعتراض وكذا اذا زوجت بمهر قاصر عند أبي حنيفة خلافا لهما وستأتي المسئلة ان شاء الله في موضعها وفي قول محمد لا يجوز حتى يجيزه الولي والحاكم فلا يحل للزوج وطؤها قبل الاجازة ولو وطئها يكون وطأ حراما ولا يقع عليها طلاقه وظهاره وايلاؤه ولو مات أحدهما لم يرثه الآخر سواء زوجت نفسها من كفء أو غير كفء وهو قول أبي يوسف الآخر روى الحسن بن زياد عنه وروى عن أبي يوسف رواية أخرى انها اذا زوجت نفسها من كفء ينفذ وتثبت سائر الاحكام وروى عن محمد انه اذا كان للمرأة ولي لا يجوز نكاحها الا باذنه وان لم يكن لها ولي جاز انكاحها على نفسها وروى عن محمد انه رجع الى قول أبي حنيفة وقول الشافعي مثل قول محمد في ظاهر الرواية انه لا يجوز نكاحها بدون الولي الا انهما اختلفا فقال محمد ينعقد النكاح بعبارتها وينفذ باذن الولي واجازته وينعقد بعبارة الولي وينفذ باذنها واجازتها فعند الشافعي لا عبارة للنساء في باب النكاح أصلا حتى لو وكلت امرأة بنكاح امرأة من وليها فتزوجت لم يجز عنده وكذا اذا زوجت بنتها باذن القاضي لم يجز احتج الشافعي بقوله تعالى وأنكحوا الايامى منكم هذا خطاب للاولياء والايم اسم لامرأة لا زوج لها بكرا كانت أو ثيبا ومتى ثبتت الولاية عليها كانت هي موليا عليها ضرورة فلا تكون والية وقوله صلى الله عليه وسلم لا يزوج النساء الا الاولياء وقوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بولي لان النكاح من جانب النساء عقد اضرار بنفسه وحكمه وثمرته أما نفسه فانه رق وأسر قال النبي صلى الله عليه وسلم النكاح رق فلينظر أحدكم أين يضع كريمته وقال عليه الصلاة والسلام اتقوا الله في النساء فانهن عندكم عوان أي أسيرات والارقاق اضرار وأما حكمه فانه ملك فالزوج يملك التصرف في منافع بضعها استيفاء بالوطء واسقاطا بالطلاق ويملك حجرها عن الخروج والبروز وعن التزوج بزوج وأما ثمرته فالاستفراش كرها وجبرا ولا شك ان هذا اضرار الا أنه قد ينقلب مصلحة وينجبر ما فيه من الضرر اذا وقع وسيلة الى المصالح الظاهرة والباطنة ولا يستدرك ذلك الا بالرأي الكامل ورأيها ناقص لنقصان عقلها فبقي النكاح مضرة فلا تملكه واحتج محمد رحمه الله بما روى عن عائشة رضي الله عنها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال أيما امرأة تزوجت بغير اذن وليها فنكاحها باطل والباطل من التصرفات الشرعية ما لا حكم له شرعا كالبيع الباطل ونحوه ولان للاولياء حقا في النكاح بدليل أن لهم حق الاعتراض والفسخ ومن لا حق له في عقد كيف يملك فسخه والتصرف في حق الانسان يقف جوازه على جواز صاحب الحق كالامة اذا زوجت نفسها بغير اذن وليها (وجه) ما روى عن أبي يوسف انها اذا زوجت نفسها من كفء ينفذ لان حق الاولياء في النكاح من حيث صيانتهم عما يوجب لحوق العار والشين بهم بنسبة من لا يكافئهم بالصهرية اليهم وقد بطل هذا المعنى بالتزويج من كفء بحقيقة انها لو وجدت كفأ وطلبت من المولى الانكاح منه لا يحل له الامتناع ولو امتنع يصير عاضلا

فصار عقدها والحالة هذه بمنزلة عقده بنفسه (وجه) ما روى عن محمد من الفرق بين ما اذا كان لها ولى و بين ما اذا لم يكن لها ولى أن وقوف العقد على اذن الولى كان لحق الولى لا لحقها فاذا لم يكن لها ولى فلا حق للولى فكان الحق لها خاصة فاذا عقدت فقد تصرفت فى خالص حقها فنفذ وأما اذا زوجت نفسها من كفء و بلغ الولى فامتنع من الاجازة فرفعت أمرها الى الحاكم فانه يجيزه فى قول أبى يوسف وقال محمد يستأنف العقد (وجه) قوله ان العقد كان موقوفا على اجازة الولى فاذا امتنع من الاجازة فقد رده فيرتد و يبطل من الاصل فلا بد من الاستئناف (وجه) قول أبى يوسف انه بالامتناع صار عاضلا اذ لا يحل له الامتناع من الاجازة اذا زوجت نفسها من كفء فاذا امتنع فقد عضلها فخرج من أن يكون وليا وانقلبت الولاية الى الحاكم ولابى حنيفة الكتاب العزيز والسنة والاستدلال أما الكتاب فقوله تعالى وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبى ان أراد النبى أن يستنكحها فالآية الشريفة نص على انعقاد النكاح بعبارتها وانعقاده بلفظ الهبة فكانت حجة على المخالف فى المسئلتين وقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره والاستدلال به من وجهين أحدهما انه أضاف النكاح اليها فيقتضى تصور النكاح منها والثانى انه جعل نكاح المرأة غاية الحرمة فيقتضى انتهاء الحرمة عند نكاحها نفسها وعنده لا تنتهى وقوله عز وجل فلا جناح عليهما أن يتراجعا أى ينكحا أضاف النكاح اليهما من غير ذكر الولى وقوله عز وجل واذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن الآية والاستدلال به من وجهين أحدهما انه أضاف النكاح اليهن فيدل على جواز النكاح بعبارتهن من غير شرط الولى والثانى أنه نهى الاولياء عن المنع عن نكاحهن أنفسهن من أزواجهن اذا تراضى الزوجان والنهى يقتضى تصوير المنهى عنه وأما السنة فما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ليس للولى مع الثيب أمر وهذا قطع ولاية الولى عنها و روى عنه أيضا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال الايم أحق بنفسها من وليها والايم اسم لامرأة لا زوج لها وأما الاستدلال فهو انها لما بلغت عن عقل وحرية فقد صارت ولية نفسها فى النكاح فلا تبقى موليا عليها كالصبى العاقل اذا بلغ والجامع ان ولاية الانكاح انما ثبتت للاب على الصغيرة بطريق النيابة عنها شرعا لكون النكاح تصرفا نافعا متضمنا مصلحة الدين والدنيا وحاجتها اليه حالا ومآلا وكونها عاجزة عن احراز ذلك بنفسها وكون الاب قادرا عليه بالبلوغ عن عقل زال العجز حقيقة وقدرت على التصرف فى نفسها حقيقة فتزول ولاية الغير عنها وتثبت الولاية لها لان النيابة الشرعية انما تثبت بطريق الضرورة نظرا فتزول بزوال الضرورة مع ان الحرية منافية لثبوت الولاية للحر على الحر وثبوت الشئ مع المنافى لا يكون الا بطريق الضرورة ولهذا المعنى زالت الولاية عن انكاح الصغير العاقل اذا بلغ وتثبت الولاية له وهذا المعنى موجود فى الفرع ولهذا زالت ولاية الاب عن التصرف فى مالها وتثبت الولاية لها كذا هذا واذا صارت ولى نفسها فى النكاح لا تبقى موليا عليها بالضرورة لما فيه من الاستحالة وأما الآية فالخطاب للاولياء بالانكاح ليس يدل على أن الولى شرط جواز الانكاح بل على وفاق العرف والعادة بين الناس فان النساء لا يتولين النكاح بأنفسهن عادة لما فيه من الحاجة الى الخروج الى محافل الرجال وفيه نسبتهن الى الوقاحة بل الاولياء هم الذين يتولون ذلك عليهن برضاهن فخرج الخطاب بالامر بالانكاح مخرج العرف والعادة على الندب والاستحباب دون الحتم والايجاب والدليل عليه ما ذكر سبحانه وتعالى عقيبه وهو قوله تعالى والصالحين من عبادكم وامائكم ثم لم يكن الصلاح شرط الجواز ونظيره قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا أو تحمل الآية الكريمة على انكاح الصغار عملا بالدلائل كلها وعلى هذا يحمل قوله صلى الله عليه وسلم لا تزوج النساء الا الاولياء ان ذلك على الندب والاستحباب وكذا قوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بولى مع ما حكى عن

بعض

بعض النقلة ان ثلاثة أحاديث لم تصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعد من جملتها هذا ولهذا لم يخرج في الصحيحين على انا نقول بموجب الاحاديث لكن لم قلتم ان هذا انكاح بغير ولي بل المرأة ولية نفسها لما ذكرنا من الدلائل والله أعلم وأما قوله صلى الله عليه وسلم النكاح عقد ضرر فممنوع بل هو عقد منفعة لاشتماله على مصالح الدين والدنيا من السكن والالف والمودة والتناسل والعفة عن الزنا واستيفاء المرأة بالنفقة الا أن هذه المصالح لا تحصل الا بضرب ملك عليها إذ لو لم تكن لا تصير ممنوعة عن الخروج والبروز والتزوج بزوج آخر وفي الخروج والبروز فساد السكن لان قلب الرجل لا يطمئن اليها وفي التزوج بزوج آخر فساد الفراش لانها اذا جاءت بولد يشتبه النسب ويضيع الولد فالشرع ضرب عليها نوع ملك ضرورة حصول المصالح فكان الملك وسيلة الى المصالح والوسيلة الى المصلحة مصلحة وتسمية النكاح رقا بطريق التمثيل لا بطريق التحقيق لانعدام حقيقة الرق وقوله عقلها ناقص قلنا هذا النوع من النقصان لا يمنع العلم بمصالح النكاح فلا يسلب أهلية النكاح ولهذا لا يسلب أهلية سائر التصرفات من المعاملات والديانات حتى يصح منها التصرف في المال على طريق الاستبداد وان كانت تجري في التصرفات المالية خيانات خفية لا تدرك الا بالتأمل ويصح منها الاقرار بالحدود والقصاص ويؤخذ عليها الخطاب بالايمان وسائر الشرائع فدل ان مالها من العقل كاف والدليل عليه انه اعتبر عقلها في اختيار الازواج حتى لو طلبت من الولي أن يزوجها من كفء يفترض عليه التزويج حتى لو امتنع يصير عاضلا وينوب القاضي منابه في التزويج وأما حديث عائشة رضي الله عنها فقد قيل ان مداره على الزهري فعرض عليه فأنكره وهذا يوجب ضعفا في الثبوت يحقق الضعف ان راوي الحديث عائشة رضي الله عنها ومن مذهبها جواز النكاح بغير ولي والدليل عليه ما روي انها زوجت بنت أخيها عبد الرحمن من المنذر بن الزبير واذا كان مذهبها في هذا الباب هذا فكيف تروي حديثا لا تعمل به ولئن ثبت فنحمله على الامة لانه روي في بعض الروايات أيما امرأة نكحت بغير اذن مواليها والموالي ذكر الموالي على ان المراد من المرأة الامة فيكون عملا بالدلائل أجمع وأما قول محمد ان للولي حقا في النكاح فنقول الحق في النكاح لها على الولي لا للولي عليها بدليل انها تزوج على الولي اذا غاب غيبة منقطعة واذا كان حاضرا يجبر على التزويج اذا أبى وعضل تزوج عليه والمرأة لا تجبر على النكاح اذا أبت وأراد الولي فدل أن الحق لها عليه ومن ترك حق نفسه في عقده قبل غيره لم يوجب ذلك فساده على انه ان كان للولي فيه ضرب حق لكن أثره في المنع من اللزوم اذا زوجت نفسها من غير كفء لا في المنع من النفاذ والجواز لان في حق الاولياء في النكاح من حيث صيانتهم عما يلحقهم من الشين والعار بنسبة غير الكفء اليهم بالصهرية فان زوجت نفسها من كفء فقد حصلت الصيانة فزال المانع من اللزوم فيلزم وان زوجت من غير كفء ففي النفاذ ان كان ضرر بالاولياء وفي عدم النفاذ ضرر بها بابطال أهليتها والاصل في الضررين اذا اجتمعا أن يدفعا ما أمكن وههنا أمكن دفعهما بأن نقول بنفاذ النكاح دفعا للضرر عنها وبعدم اللزوم وثبوت ولاية الاعتراض للاولياء دفعا للضرر عنهم ولهذا نظير في الشريعة فان العبد المشترك بين اثنين اذا كاتب أحدهما نصيبه فقد دفع الضرر عنه حتى لو ادى بدل الكتابة يعتق ولكنه لم يلزمه حتى كان للشريك الآخر حق فسخ الكتابة قبل أداء البدل دفعا للضرر وكذا العبد اذا أحرم بحجة أو بعمرة صح احرامه حتى لو أعتق يمضي في احرامه لكنه لم يلزمه حتى ان للمولى أن يحلله دفعا للضرر عنه وكذا للشفيع حق تملك الدار بالشفعة دفعا للضرر عن نفسه ثم لو وهب المشتري الدار نفذت هبته دفعا للضرر عنه لكنها لا تلزم حتى للشفيع حق قبض الهبة والاخذ بالشفعة دفعا للضرر عن نفسه كذا هذا

﴿ فصل ﴾ وأما شرط التقدم فشيئان أحدهما العصوبة عند أبي حنيفة فتقدم العصبة على ذوي الرحم

سواء كانت العصبة أقرب أو أبعد وعندهما هي شرط ثبوت أصل الولاية على ما مر والثاني قرب القرابة يتقدم الاقرب على الابعد سواء كان في العصبات أو في غيرها على أصل أبي حنيفة وعلى أصلهما هذا شرط التقدم لكن في العصبات خاصة بناء على أن العصبات شرط ثبوت أصل الولاية عندهما وعنده هي شرط التقدم على غيرهم من القرابات فادام ثمة عصبة فالولاية لهم يتقدم الاقرب منهم على الابعد وعند عدم العصبات تثبت الولاية لذوي الرحم الاقرب منهم يتقدم على الابعد وانما اعتبر الاقرب فالاقرب في الولاية لان هذه ولاية نظر وتصرف الاقرب انظر في حق المولى عليه لانه أشفق فكان هو أولى من الابعد ولان القرابة ان كانت استحقاقها بالتعصيب كما قالا فالابعد لا يكون عصبة مع الاقرب فلا يلي معه ولئن كان استحقاقها بالوراثة كما قال أبو حنيفة فالابعد لا يرث مع الاقرب فلا يكون ولياً معه واذا عرف هذا فنقول اذا اجتمع الاب والجد في الصغير والصغيرة والمجنون الكبير والمجنونة الكبيرة فالاب أولى من الجد أب الاب لوجود العصوبة والقرب والجد أب الاب وان علا أولى من الاخ لاب وأم والاخ أولى من العم هكذا وعند أبي يوسف ومحمد الجد والاخ سواء كما في الميراث فان الاخ لا يرث مع الجد عنده فكان بمنزلة الاجنبي وعندهما يشتركان في الميراث فكانا كالاخوين وان اجتمع الاب والابن في المجنونة فالابن أولى عند أبي يوسف وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي قول أبي حنيفة مع قول أبي يوسف وروى المعلى عن أبي يوسف أنه قال أيهما زوج جاز وان اجتمعا قلت للاب زوج وقال محمد الاب أولى به (وجه) قوله ان هذه الولاية تثبت نظراً للمولى عليه وتصرف الاب انظر لها لانه أشفق عليها من الابن ولهذا كان هو أولى بالتصرف في مالها ولان الاب من قومها والابن ليس منهم ألا ترى أنه ينسب الى أبيه فكان اثبات الولاية عليها لقرابتها أولى (وجه) قول أبي يوسف ان ولاية التزويج مبنية على العصوبة والاب مع الابن اذا اجتمعا فالابن هو العصبة والاب صاحب فرض فكان كالاخ لام مع الاخ لاب وأم (وجه) رواية المعلى انه وجد في كل واحد منهما ما هو سبب التقدم أما الاب فلانه من قومها وهو أشفق عليها وأما الابن فلانه يرثها بالتعصيب وكل واحد من هذين سبب التقدم فايهما زوج جاز وعند الاجتماع يقدم الاب تعظيما واحتراما له وكذلك اذا اجتمع الاب وابن الابن وان سفل فهو على هذا الخلاف والافضل في المسئلتين ان يفوض الابن الانكاح الى الاب احتراما للاب واحترازا عن موضع الخلاف وعلى هذا الخلاف اذا اجتمع الجد والابن قال أبو يوسف الابن أولى وقال محمد الجد أولى والوجه من الجانبين على نحو ما ذكرنا فاما الاخ والجد فهو على الخلاف الذي ذكرنا بين أبي حنيفة وصاحبيه وأما من غير العصبات فكل من يرث يزوج عند أبي حنيفة ومن لا فلا وبيان من يرث منهم ومن لا يرث يعرف في كتاب الفرائض ثم انما يتقدم الاقرب على الابعد اذا كان الاقرب حاضرا أو غائبا غيبة غير منقطعة فاما اذا كان غائبا غيبة منقطعة فللابعد أن يزوج في قول أصحابنا الثلاثة وعند زفر لا ولاية للابعد مع قيام الاقرب بحال وقال الشافعي يزوجها السلطان واختلف مشايخنا في ولاية الاقرب أنها تزول بالغيبة أو تبقى قال بعضهم انها باقية الا ان حدثت للابعد ولاية لغيبة الاقرب فيصير كان لها وليين مستويين في الدرجة كالاخوين والعمين وقال بعضهم تزول ولايته وتنتقل الى الابعد وهو الاصح (وجه) قول زفر ان ولاية الاقرب قائمة لقيام سبب ثبوت الولاية وهو القرابة القريبة ولهذا لو زوجها حيث هو يجوز فقيام ولايته تمنع الانتقال الى غيره والشافعي يقول ان ولاية الاقرب باقية كما قال زفر الا أنه امتنع دفع حاجتها من قبل الاقرب مع قيام ولايته عليها بسبب الغيبة فتثبت الولاية للسلطان كما اذا خطبها كفء وامتنع الولي من تزويجها منه ان للقاضي ان يزوجها والجامع بينهما دفع الضرر عن الصغيرة (ولنا) ان ثبوت الولاية للابعد زيادة نظر في حق العاجز فتثبت له الولاية كما في الاب مع الجد اذا كانا حاضرين ودلالة ما قلنا ان الابعد أقدر على تحصيل النظر للعاجز

لان

لان مصالح النكاح مضمنة تحت الكفاءة والمهر ولا شك ان الابعد متمكن من احراز الكفء الحاضر بحيث لا يفوته غالبا والاقرب الغائب غيبة منقطعة لا يقدر على احرازه غالبا لان الكفء الحاضر لا ينتظر حضوره واستطلاع رأيه غالبا وكذا الكفء المطلق لان المرأة تخطب حيث هى عادة فكان الابعد أقدر على احراز الكفء من الاقرب فكان أقدر على احراز النظر فكان أولى بثبوت الولاية له اذ المرجوح فى مقابلة الراجح ملحق بالعدم فى الاحكام كما فى الاب مع الجد وأما قوله ان ولاية الاقرب قائمة فممنوع ولا نسلم أنه يجوز انكاحه بل لا يجوز فولايته منقطعة بواحدة وقد روى عن أصحابنا ما يدل على هذا فانهم قالوا ان الاقرب اذا كتب كتابا الى الابعد ليقدم رجلا فى الصلاة على جنازة الصغير فان للابعد ان يمتنع عن ذلك ولو كانت ولاية الاقرب قائمة لما كان له الامتناع كما اذا كان الاقرب حاضرا فقدم رجلا ليس للابعد ولاية المنع والمعقول يدل عليه وهو أن ثبوت الولاية لحاجة المولى عليه ولا مدفع لحاجته برأى الاقرب لخروجه من أن يكون منتفعا به بالغيبة فكان ملحقا بالعدم فصار كانه جن أومات اذ الموجود الذى لا ينتفع به والعدم الاصلى سواء ولان القول بثبوت الولاية للابعد مع ولاية الاقرب يؤدى الى الفساد لان الاقرب ربما يزوجها من انسان حيث هو ولا يعلم الابعد بذلك فيزوجها من غيره فيطؤها الزوج الثانى ويجىء بالاولاد ثم يظهر أنها زوجة الاول وفيه من الفساد ما لا يخفى ثم ان سلمنا على قول بعض المشايخ فلا تنافى بين الولايتين فايهما زوج جاز كما اذا كان لها اخوان أوعمان فى درجة واحدة وفيه كمال النظر فى حق العاجز لان الكفء ان اتفق حيث الابعد زوجها منه وان اتفق حيث الاقرب زوجها منه فيكمل النظر الا أن فى حال الحضرة يرجح الاقرب باعتبار زيادة الشفقة لزيادة القرابة وبه تبين ان نقل الولاية الى السلطان باطل لان السلطان ولى من لا ولى له وههنا لها ولى أو وليان فلا تثبت الولاية للسلطان الا عند العضل من الولى ولم يوجد والله الموفق واختلفت الاقاويل فى تحديد الغيبة المنقطعة وعن أبى يوسف روايتان فى رواية قال ما بين بغداد والرى وفى رواية مسيرة شهر فصاعدا وما دونه ليس بغيبة منقطعة وعن محمد روايتان أيضا روى عنه ما بين الكوفة الى الرى وروى عنه من الرقة الى البصرة وذكر ابن شجاع اذا كان غائبا فى موضع لا تصل اليه القوافل والرسل فى السنة الا مرة واحدة فهو غيبة منقطعة واذا كانت القوافل تصل اليه فى السنة غير مرة فليست بمنقطعة وعن الشيخ الامام أبى بكر محمد بن الفضل البخارى انه قال ان كان الاقرب فى موضع يفوت الكفء الخاطب باستطلاع رأيه فهو غيبة منقطعة وان كان لا يفوت فليست بمنقطعة وهذا أقرب الى الفقه لان التعويل فى الولاية على تحصيل النظر للمولى عليه ودفع الضرر عنه وذلك فيما قاله هذا اذا اجتمع فى الصغير والصغيرة والمجنون الكبير والمجنونة الكبيرة وليان أحدهما أقرب والآخر أبعد فاما اذا كانا فى الدرجة سواء كالاخوين والعمين ونحو ذلك فلكل واحد منهما على حياله ان يزوج رضى الآخر أوسخط بعد ان كان التزويج من كفء بمهر وافر وهذا قول عامة العلماء وقال مالك ليس لاحد الاولياء ولاية الانكاح ما لم يجتمعوا بناء على أن هذه الولاية ولاية شركة عنده وعندنا وعند العامة ولاية استبداد (وجه) قوله ان سبب هذه الولاية هو القرابة وانها مشتركة بينهم فكانت الولاية مشتركة لان الحكم يثبت على وفق العلة وصار كولاية الملك فان الجارية بين اثنين اذا زوجها أحدهما لا يجوز من غير رضا الآخر لما قلنا كذا هذا (ولنا) ان الولاية لا تتجزأ لانها ثبتت بسبب لا يتجزأ وهو القرابة وما لا يتجزأ اذا ثبت بجماعة بسبب لا يتجزأ يثبت لكل واحد منهم على الكمال كانه ليس معه غيره كولاية الامان بخلاف ولاية الملك لان سببها الملك وأنه متجزئ فيتقدر بقدر الملك فان زوجها كل واحد من الوليين رجلا على حدة فان وقع العقدان معا بطلا جميعا لانه لا سبيل الى الجمع بينهما وليس أحدهما أولى من الآخر وان وقعا مرتبا فان كان لا يدرى السابق فكذلك لما قلنا ولانه لو جاز لجاز بالتجزئ ولا يجوز العمل بالتجزئ فى الفروج

وان علم السابق منهما من اللاحق جاز الاول ولم يجز الآخر وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال اذا نكح الوليان فالاول أحق وأما اذا زوج أحد الاولياء الحرة البالغة العاقلة برضاها من غير كفء بغير رضا الباقين فحكمه يذكر ان شاء الله تعالى فى شرائط اللزوم

﴿ فصل ﴾ وأما ولاية الولاء فسبب ثبوتها الولاء قال النبى صلى الله عليه وسلم الولاء لحمة كلحمة النسب ثم النسب سبب لثبوت الولاية كذا الولاء والولاء نوعان ولاء عتاقة وولاء موالاة أما ولاء العتاقة فولاية ولاء العتاقة نوعان ولاية حتم وايجاب وولاية ندب واستحباب عند أبى حنيفة وعند محمد ولاية استبداد وولاية شركة على ما بينا فى ولاية القرابة وشرط ثبوت هذه الولاية ما هو شرط ثبوت تلك الولاية الا أن هذه الولاية اختصت بشرط وهو أن لا يكون للمعتق عصبة من جهة القرابة فان كان فلا ولاية للمعتق لانه لا ولاء له لان مولى العتاقة آخر العصبات وان لم يكن ثمة عصبة من جهة القرابة فله أن يزوج سواء كان المعتق ذكرا أو أنثى واما مولى الموالاة فله ولاية التزويج فى قول أبى حنيفة عند استجماع سائر الشرائط وانعدام سائر الورثة لانه آخر الورثة وعند أبى يوسف ومحمد ليس له ولاية التزويج أصلا ورأسا لان العصوبة شرط عندهما ولم توجد

﴿ فصل ﴾ وأما ولاية الامامة فسببها الامامة وولاية الامامة نوعان أيضا كولاية القرابة وشرطها ما هو شرط تلك الولاية فى النوعين جميعا ولها شرطان آخران أحدهما يعم النوعين جميعا وهو أن لا يكون هناك ولى أصلا لقوله صلى الله عليه وسلم السلطان ولى من لا ولى له والثانى يخص أحدهما وهو ولاية الندب والاستحباب أو ولاية الشركة على اختلاف الاصل وهو العضل من الولى لان الحرة البالغة العاقلة اذا طلبت الانكاح من كفء وجب عليه التزويج منه لانه منهى عن العضل والنهى عن الشئ أمر بضده فاذا امتنع فقد أضر بها والامام نصب لدفع الضرر فتنتقل الولاية اليه وليس للوصى ولاية الانكاح لانه يتصرف بالامر فلا يعدو موضع الامر كالوكيل وان كان الميت أوصى اليه لا يملك أيضا لانه أراد بالوصاية اليه نقل ولاية الانكاح وأنها لا تحتمل النقل حال الحياة كذا بعد الموت وكذا الفضولى لانعدام سبب ثبوت الولاية فى حقه أصلا ولو أنكح ينعقد موقوفا على الاجازة عندنا وعند الشافعى لا ينعقد أصلا والمسئلة تأتى فى كتاب البيوع

﴿ فصل ﴾ ومنها الشهادة وهى حضور الشهود والكلام فى هذا الشرط فى ثلاث مواضع أحدها فى بيان أن أصل الشهادة شرط جواز النكاح أم لا والثانى فى بيان صفات الشاهد الذى ينعقد النكاح بحضوره والثالث فى بيان وقت الشهادة أما الاول فقد اختلف أهل العلم فيه قال عامة العلماء ان الشهادة شرط جواز النكاح وقال مالك ليست بشرط وانما الشرط هو الاعلان حتى لو عقد النكاح وشرط الاعلان جاز وان لم يحضره شهود ولو حضرته شهود وشرط عليهم الكتمان لم يجز ولا خلاف فى أن الاشهاد فى سائر العقود ليس بشرط ولكنه مندوب اليه ومستحب قال الله تعالى فى باب المداينة يا أيها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه والكتابة لا تكون لنفسها بل للاشهاد ونص عليه فى قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم وقال عز وجل فى باب الرجعة وأشهدوا ذوى عدل منكم (وجه) قول مالك ان النكاح انما يمتاز عن السفاح بالاعلان فان الزنا يكون سرا فيجب أن يكون النكاح علانية وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن نكاح السر والنهى عن السر يكون أمرا بالاعلان لان النهى عن الشئ أمر بضده وروى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال أعلنوا النكاح ولو بالدف (ولنا) ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لا نكاح الا بشهود وروى لا نكاح الا بشاهدين وعن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال الزانية التى تنكح نفسها بغير بينة ولو لم تكن الشهادة شرطا لم

تكن

تكن زانية بدونها ولأن الحاجة مست الى دفع تهمة الزنا عنها ولا تندفع الا بالشهود لأنها لا تندفع الا بظهور النكاح واشتهاره ولا يشتهر الا بقول الشهود وبه تبين ان الشهادة فى النكاح ما شرطت الا فى النكاح للحاجة الى دفع الجحود والانكار لان ذلك يندفع بالظهور والاشتهار لكثرة الشهود على النكاح بالسماع من العاقدين وبالتسامع وبهذا فارق سائر العقود فان الحاجة الى الشهادة هناك لدفع احتمال الشهود النسيان أو الجحود والانكار فى الثانى اذ ليس بعدها ما يشهرها ليندفع به الجحود فتقع الحاجة الى الدفع بالشهادة فندب اليها وما روى أنه نهى عن نكاح السر فنقول بموجبه لكن نكاح السر ما لم يحضره شاهدان فاما ما حضره شاهدان فهو نكاح علانية لا نكاح سر اذ السر اذا جاوز اثنين خرج من أن يكون سرا قال الشاعر

وسرك ما كان عند امرئ * وسر الثلاثة غير الخفى

وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم أعلنوا النكاح لأنهما اذا أحضرا شاهدين فقد أعلناه وقوله صلى الله عليه وسلم ولو بالدف ندب الى زيادة علانه وهو مندوب اليه والله عز وجل الموفق

﴿ فصل ﴾ وأما صفات الشاهد الذى ينعقد به النكاح وهى شرائط تحمل الشهادة للنكاح فمنها العقل ومنها البلوغ ومنها الحرية فلا ينعقد النكاح بحضرة المجانين والصبيان والمماليك قنا كان المملوك أو مدبرا أو مكاتبا ومن مشايخنا من أصل فى هذا أصلا فقال كل من صلح أن يكون وليا فى النكاح بولاية نفسه يصلح شاهدا فيه والا فلا وهذا الاعتبار صحيح لان الشهادة من باب الولاية لانها تنفيذ القول على الغير والولاية هى نفاذ المشيئة وهؤلاء ليس لهم ولاية الانكاح لانه لا ولاية لهم على أنفسهم فكيف يكون لهم ولاية على غيرهم الا المكاتب فانه يزوج أمته لكن لا بولاية نفسه بل بولاية مولاه بتسليطه على ذلك بعقد الكتابة وكان التزويج من المولى من حيث المعنى فلا يصلح شاهدا ومنهم من قال كل من يملك قبول عقد بنفسه ينعقد ذلك العقد بحضوره ومن لا فلا وهذا الاعتبار صحيح أيضا لان الشهادة من شرائط ركن العقد وركنه هو الايجاب والقبول ولا وجود للركن بدون القبول فكما لا وجود للركن بدون القبول حقيقة لا وجود له شرعا بدون الشهادة وهؤلاء لا يملكون قبول العقد بأنفسهم فلا ينعقد النكاح بحضورهم والدليل على أنهم ليسوا من أهل الشهادة ان قاضيا لو قضى بشهادتهم ينفسخ قضاؤه عليه وعن أبى يوسف رحمه الله أنه أصل فيه أصلا وقال كل من جاز الحكم بشهادته فى قول بعض الفقهاء ينعقد النكاح بحضوره ومن لا يجوز الحكم بشهادته عند أحد لا يجوز بحضوره وهذا الاعتبار صحيح أيضا لان الحضور لفائدة الحكم بها عند الاداء فاذا جاز الحكم بها فى الجملة كان الحضور مفيدا ولا يجوز الحكم بشهادة هؤلاء عند البعض من الفقهاء ألا ترى ان قاضيا لو قضى بشهادتهم ينفسخ عليه قضاؤه

﴿ فصل ﴾ ومنها الاسلام فى نكاح المسلم المسلمة فلا ينعقد نكاح المسلم المسلمة بشهادة الكفار لان الكافر ليس من أهل الولاية على المسلم قال الله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا وكذا لا يملك الكافر قبول نكاح المسلم ولو قضى قاض بشهادته على المسلم ينقض قضاؤه وأما المسلم اذا تزوج ذمية بشهادة ذميين فانه يجوز فى قول أبى حنيفة وأبى يوسف سواء كانا موافقين لها فى الملة أو مخالفين وقال محمد وزفر والشافعى لا يجوز نكاح المسلم الذمية بشهادة الذميين أما الكلام مع الشافعى فهو مبنى على أن شهادة أهل الذمة بعضهم على بعض مقبولة على أصلنا وعلى أصله غير مقبولة وأما الكلام مع محمد وزفر فانهما احتجا بما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا نكاح الا بولى وشاهدى عدل والمراد منه عدالة الدين لا عدالة التعاطى لاجماعنا على أن فسق التعاطى لا يمنع انعقاد النكاح ولان الاشهاد شرط جواز العقد والعقد يتعلق وجوده بالطرفين طرف الزوج وطرف المرأة ولم يوجد الاشهاد على الطرفين لان شهادة الكافر حجة فى حق

الكافر ليست بحجة فى حق المسلم فكانت شهادته فى حقه ملحقة بالعدم فلم يوجد الاشهاد فى جانب الزوج
فصار كأنهما سمعا كلام المرأة دون كلام الرجل ولو كان كذلك لم يكن النكاح كذا هذا ولهما
عمومات النكاح من الكتاب والسنة نحو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله وأحل لكم
ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم وقول النبى صلى الله عليه وسلم تزوجوا ولا تطلقوا وقوله صلى الله عليه
وسلم تناكحوا وغير ذلك مطلقا عن غير شرط الا أن أهل الشهادة واسلام الشاهد صار شرطا فى
نكاح الزوجين المسلمين بالاجماع فمن ادعى كونه شرطا فى نكاح المسلم الذمية فعليه الدليل وروى عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا نكاح الا بشهود وروى لا نكاح الا بشاهدين والاستثناء من
النفى اثبات ظاهر وهذا نكاح بشهود لان الشهادة فى اللغة عبارة عن الاعلام والبيان والكافر من
أهل الاعلام والبيان لان ذلك يقف على العقل واللسان والعلم بالمشهود به وقد وجد الا أن شهادته على
المسلم خصت من عموم الحديث فبقيت شهادته للمسلم داخلة تحته ولان الشهادة من باب الولاية لما بينا
والكافر الشاهد يصلح وليا فى هذا العقد بولاية نفسه ويصلح قابلا لهذا العقد بنفسه فيه صلح شاهدا
وكذا يجوز للقاضى الحكم بشهادته هذه للمسلم لانه محل الاجتهاد على ما نذكر ولو قضى لا ينفذ قضاؤه
فينفذ النكاح بحضوره وأما الحديث فقد قيل انه ضعيف ولئن ثبت فنحمله على نفى الندب والاستحباب
توفيقا بين الدلائل وأما قوله العقد خلا عن الاشهاد فى جانب الزوج لان شهادة الكافر ليست بحجة فى حق
المسلم فنقول شهادة الكافر ان لم تصلح حجة للكافر على المسلم فتصلح حجة للمسلم على الكافر لانها انما لا تصلح
حجة على المسلم لانها من باب الولاية وفى جعلها حجة على المسلم اثبات الولاية للكافر على المسلم وهذا لا يجوز
وهذا المعنى لم يوجد ههنا لانا اذا جعلناها حجة للمسلم ما كان فيه اثبات الولاية للكافر وهذا جائز على انا ان
سلمنا قوله ليس بحجة فى حق المسلم لكن حضوره على ان قوله حجة ليس بشرط لانعقاد النكاح فانه ينعقد
بحضور من لا تقبل شهادته عليه على ما نذكر ان شاء الله تعالى وهل يظهر نكاح المسلم الذمية بشهادة
ذميين عند الدعوى ينظر فى ذلك ان كانت المرأة هى المدعية للنكاح على المسلم والمسلم منكر لا يظهر بالاجماع
لان هذه شهادة الكافر على المسلم وانها غير مقبولة وان كان الزوج هو المدعى والمرأة منكرة فعلى أصل
أبى حنيفة وأبى يوسف يظهر سواء قال الشاهدان كان معنا عند العقد رجلان مسلمان أو لم يقولا ذلك
واختلف المشايخ على أصل محمد قال بعضهم يظهر كما قالا وقال بعضهم لا يظهر سواء قالا كان معنا رجلان
مسلمان أو لم يقولا ذلك وهو الصحيح من مذهبه ووجهه ان هذه شهادة قامت على نكاح فاسد وعلى اثبات
فعل المسلم لانهما ان شهدا على نكاح حضراه فقط لا تقبل شهادتهما لان هذه شهادة على نكاح فاسد عنده
وان شهدا على انهما حضراه ومعهما رجلان مسلمان لا تقبل أيضا لان هذه ان كانت شهادة الكافر
على الكافر لكن فيها اثبات فعل المسلم فيكون شهادة على مسلم فلا تقبل كمسلم ادعى عبدا فى يد ذمى فجحد
الذمى دعوى المسلم وزعم أن العبد عبده فأقام المسلم شاهدين ذميين على ان العبد عبده وقضى له به على هذا
الذمى قاض فلا تقبل شهادتهما وان كان هذا شهادة الكافر على الكافر لكن لما كان فيها اثبات
فعل المسلم بشهادة الكافر وهو قضاء القاضى لم تقبل كذا هذا (وجه) الكلام لابى حنيفة وابى يوسف
على نحو ما ذكرنا فى جانب الاعتقاد أن الشهادة من باب الولاية وللكافر ولاية على الكافر ولو كان الشاهدان
وقت التحمل كافرين ووقت الاداء مسلمين فشهدا للزوج فعلى أصلهما لا يشكل انه تقبل شهادتهما
لانهما لو كانا فى الوقتين جميعا كافرين تقبل فههنا أولى واختلف المشايخ على أصل محمد قال بعضهم تقبل
وقال بعضهم لا تقبل فمن قال تقبل نظر الى وقت الاداء ومن قال لا تقبل نظر الى وقت التحمل

(فصل)

﴿ فصل ﴾ ومنها سماع الشاهدين كلام المتعاقدين جميعا حتى لو سمعا كلام أحدهما دون الآخر أو سمع أحدهما كلام أحدهما والآخر كلام الآخر لا يجوز النكاح لان الشهادة أعنى حضور الشهود شرط ركن العقد وركن العقد هو الايجاب والقبول فيما لم يسمعا كلامهما لا تتحقق الشهادة عند الركن فلا يوجد شرط الركن والله أعلم

﴿ فصل ﴾ ومنها العدد فلا ينعقد النكاح بشاهد واحد لقوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بشهود وقوله لا نكاح الا بشاهدين وأما عدالة الشاهد فليست بشرط لانعقاد النكاح عندنا فينعقد بحضور الفاسقين وعند الشافعي شرط ولا ينعقد الا بحضور من ظاهره العدالة واحتج بما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا نكاح الا بولى وشاهدى عدل ولان الشهادة خبر يرجح فيه جانب الصدق على جانب الكذب والرجحان انما يثبت بالعدالة ولنا أن عمومات النكاح مطلقة عن شرط ثم اشتراط أصل الشهادة بصفاتها المجمع عليها ثبتت بالدليل فمن ادعى شرط العدالة فعليه البيان ولان الفسق لا يقدح فى ولاية الانكاح بنفسه لما ذكرنا فى شرائط الولاية وكذا يجوز للحاكم الحكم بشهادته فى الجملة ولو حكم لا ينقض حكمه لانه محل الاجتهاد فكان من أهل تحمل الشهادة والفسق لا يقدح فى أهلية التحمل وانما يقدح فى الاداء فيظهر أثره فى الاداء لا فى الانعقاد وقد ظهر حتى لا يجب على القاضى القضاء بشهادته ولا يجوز أيضا الا اذا تحرى القاضى الصدق فى شهادته وكذا كون الشاهد غير محدود فى القذف ليس بشرط لانعقاد النكاح فينعقد بحضور المحدود فى القذف غير انه ان كان قد تاب بعد ما حد ينعقد النكاح بالاجماع وان كان لم يتب لا تقبل شهادته عندنا على التأبيد خلافا للشافعى لان كونه مردود الشهادة على التأبيد يقدح فى الاداء لا فى التحمل ولانه يصلح وليا فى انكاح بولاية نفسه ويصح القبول منه بنفسه ويجوز القضاء بشهادته فى الجملة فينعقد النكاح بحضوره وان حد ولم يتب أو لم يتب ولم يحد ينعقد عندنا خلافا للشافعى وهى مسئلة شهادة الفاسق وكذا بصر الشاهد ليس بشرط فينعقد النكاح بحضور الاعمى لما ذكرنا ولان العمى لا يقدح الا فى الاداء لتعذر التمييز بين المشهود عليه وبين المشهود له ألا ترى انه لا يقدح فى ولاية الانكاح ولا فى قبول النكاح بنفسه ولا فى المنع من جواز القضاء بشهادته فى الجملة فكان من أهل أن ينعقد النكاح بحضوره وكذا ذكورة الشاهدين ليست بشرط عندنا وينعقد النكاح بحضور رجل وامرأتين عندنا وعند الشافعى شرط ولا ينعقد الا بحضور رجلين ونذكر المسئلة فى كتاب الشهادات وكذا اسلام الشاهدين ليس بشرط فى نكاح الكافرين فينعقد نكاح الزوجين الكافرين بشهادة كافرين وكذا تقبل شهادة أهل الذمة بعضهم على بعض سواء اتفقت مللهم أو اختلفت وهذا عندنا وعند الشافعى اسلام الشاهد شرط لانه ينعقد نكاح الكافر بشهادة الكافر ولا تقبل شهادتهم أيضا والكلام فى القبول نذكره فى كتاب الشهادات ونتكلم ههنا فى انعقاد النكاح بشهادته واحتج الشافعى بالمروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال لا نكاح الا بولى وشاهدى عدل ولا عدالة مع الكفر لان الكفر أعظم الظلم وأخشه فلا يكون الكافر عدلا فلا ينعقد النكاح بحضوره ولنا قوله عليه الصلاة والسلام لا نكاح الا بشهود وقوله لا نكاح الا بشاهدين والاستثناء من النفى اثبات من حيث الظاهر والكفر لا يمنع كونه شاهدا لما ذكرنا وكذا لا يمنع أن يكون وليا فى النكاح بولاية نفسه ولا قابلا للعقد بنفسه ولا جواز للقضاء بشهادته فى الجملة وكذا كون شاهد النكاح مقبول الشهادة عليه ليس بشرط لانعقاد النكاح بحضوره وينعقد النكاح بحضور من لا تقبل شهادته عليه أصلا كما اذا تزوج امرأة بشهادة ابنيه منها وهذا عندنا وعند الشافعى لا ينعقد (وجه) قوله ان الشهادة فى باب النكاح للحاجة الى صيانته عن الجحود والانكار والصيانة لا تحصل الا بالقبول فاذا لم يكن مقبول الشهادة لا تحصل الصيانة ولنا أن

الاشتهار فى النكاح لدفع تهمة الزنا لا لصيانة العقد عن الجحود والانكار والتهمة تندفع بالحضور من غير قبول على ان معنى الصيانة يحصل بسبب حضورهما وان كان لا تقبل شهادتهما لان النكاح يظهر ويشتهر بحضورهما فاذا ظهر واشتهر تقبل الشهادة فيه بالتسامع فتحصل الصيانة وكذا اذا تزوج امرأة بشهادة ابنيه لا منها أو ابنيها لا منه يجوز لما قلنا ثم عند وقوع الجحد والانكار ينظران وقعت شهادتهما للواحد من الابوين لا تقبل وان وقعت عليه تقبل لان شهادة الابن لابويه غير مقبولة وشهادتهما عليه مقبولة ولو زوج الاب ابنته من رجل بشهادة ابنيه وهما أخوا المرأة فلا شك انه يجوز النكاح واذا وقع الجحود بين الزوجين فان كان الاب مع الجاحد منهما أيهما كان تقبل شهادتهما لان هذه شهادة على الاب فتقبل وان كان الاب مع المدعى منهما أيهما كان لا تقبل شهادتهما عند أبى يوسف وعند محمد تقبل فأبو يوسف نظر الى الدعوى والانكار فقال اذا كان الاب مع المنكر فشهادتهما تقع على الاب فتقبل واذا كان مع المدعى فشهادتهما تقع للاب لان التزويج كان من الاب فلا تقبل ومحمد نظر الى المنفعة وعدم المنفعة فقال ان كان للاب منفعة لا تقبل سواء كان مدعيا أو منكرا وان لم يكن له منفعة تقبل وههنا لا منفعة للاب فتقبل والصحيح نظر محمد لان المانع من القبول هو التهمة وانها تنشأ عن النفع وكذلك هذا الاختلاف فيما اذا قال رجل لعبده ان كلمك زيد فأنت حر ثم قال العبد كلمنى زيد وأنكر المولى فشهد للعبد ابنا زيد ان أباهما قد كلمه والمولى ينكر تقبل شهادتهما فى قول محمد سواء كان زيد يدعى الكلام أو لا يدعى لانه لا منفعة لزيد فى الكلام وعند أبى يوسف ان كان زيد يدعى الكلام لا تقبل وان كان لا يدعى تقبل وكذلك هذا الاختلاف فيمن توكل عن غيره فى عقد ثم شهد ابنا الوكيل على العقد فان كان حقوق العقد لا ترجع الى العاقد تقبل شهادتهما عند محمد ادعى الوكيل أو لم يدع لانه ليس فيه منفعة وعند أبى يوسف ان كان يدعى لا تقبل وان كان منكرا تقبل

﴿ فصل ﴾ وأما بيان وقت هذه الشهادة وهى حضور الشهود فوقتها وقت وجود ركن العقد وهو الايجاب والقبول لا وقت وجود الاجازة حتى لو كان العقد موقوفا على الاجازة فحضروا عقد الاجازة ولم يحضروا عند العقد لم تجز لان الشهادة شرط ركن العقد فيشترط وجودها عند الركن والاجازة ليست بركن بل هى شرط النفاذ فى العقد الموقوف وعند وجود الاجازة يثبت الحكم بالعقد من حين وجوده فتعتبر الشهادة فى ذلك الوقت والله تعالى الموفق

﴿ فصل ﴾ ومنها أن تكون المرأة محللة وهى أن لا تكون محرمة على التأبيد فان كانت محرمة على التأبيد فلا يجوز نكاحها لان الانكاح احلال واحلال المحرم على التأبيد محال والمحرمات على التأبيد ثلاثة أنواع محرمات بالقرابة ومحرمات بالمصاهرة ومحرمات بالرضاع أما النوع الاول فالمحرمات بالقرابة سبع فرق الامهات والبنات والاخوات والعمات والخالات وبنات الاخ وبنات الاخت قال الله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الاخ وبنات الاخت وأمهاتكم اللاتى أرضعنكم الآية أخبر الله تعالى عن تحريم هذه المذكورات فاما أن يعمل بحقيقة هذا الكلام حقيقة ويقال بحرمة الاعيان كما هو مذهب أهل السنة والجماعة وهى منع الله تعالى الاعيان عن تصرفنا فيها باخراجها من أن تكون محلا لذلك شرعا وهو التصرف الذى يعتاد ايقاعه فى جنسها وهو الاستمتاع والنكاح واما أن يضمر فيه الفعل وهو الاستمتاع والنكاح فى تحريم كل واحد منهما تحريم الآخر لانه اذا حرم الاستمتاع وهو المقصود بالنكاح لم يكن النكاح مفيدا لخلوه عن العاقبة الحميدة فكان تحريم الاستمتاع تحريما للنكاح واذا حرم النكاح وانه شرع وسيلة الى الاستمتاع والاستمتاع هو المقصود فكان تحريم الوسيلة تحريما للمقصود بالطريق الاولى واذا عرف هذا فنقول يحرم على الرجل أمه بنص الكتاب وهو قوله تعالى حرمت عليكم

أمهاتكم

أمهاتكم وتحرم عليه جداته من قبل أبيه وأمه وان علون بدلالة النص لان الله تعالى حرم العمات والخالات وهن أولاد الاجداد والجدات فكانت الجدات أقرب منهن فكان تحريمهن تحريما للجدات من طريق الاولى كتحريم التأفيف نصا يكون تحريما للشتم والضرب دلالة وعليه اجماع الامة أيضا وتحرم عليه بناته بالنص وهو قوله تعالى وبناتكم سواء كانت بنته من النكاح أو من السفاح لعموم النص وقال الشافعى لاتحرم عليه البنت من السفاح لان نسبها لم يثبت منه فلا تكون مضافة اليه شرعا فلا تدخل تحت نص الارث والنفقة فى قوله تعالى يوصيكم الله فى أولادكم وفى قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن كذا ههنا ولانا نقول بنت الانسان اسم لانثى مخلوقة من مائه حقيقة والكلام فيه فكانت بنته حقيقة الا أنه لا تجوز الاضافة شرعا اليه لما فيه من اشاعة الفاحشة وهذا لا ينفى النسبة الحقيقية لان الحقائق لا مرد لها وهكذا نقول فى الارث والنفقة ان النسبة الحقيقية ثابتة الا أن الشرع اعتبر هناك ثبوت النسب شرعا لجريان الارث والنفقة لمعنى ومن ادعى ذلك ههنا فعليه البيان وتحرم بنات بناته وبنات أبنائه وان سفلن بدلالة النص لانهن أقرب من بنات الاخ وبنات الاخت ومن الاخوات أيضا لان الاخوات أولاد أبيه وهن أولاد أولاده فكان ذكر الحرمة هناك ذكرا للحرمة ههنا دلالة وعليه اجماع الامة أيضا وتحرم عليه أخواته وعماته وخالاته بالنص وهو قوله عز وجل وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم سواء كن لاب وأم أو لاب أو لام لاطلاق اسم الاخت والعمة والخالة ويحرم عليه عمة أبيه وخالته لاب وأم أو لاب أو لام وعمة أمه وخالته لاب وأم أو لاب أو لام بالاجماع وكذا عمة جده وخالته وعمة خالته وخالتها لاب وأم أو لاب أو لام تحرم بالاجماع وتحرم عليه بنات الاخ وبنات الاخت بالنص وهو قوله تعالى وبنات الاخ وبنات الاخت وبنات بنات الاخ والاخت وان سفلن بالاجماع ومنهم من قال ان حرمة الجدات وبنات البنات ونحوهن ممن ذكرنا يثبت بالنص أيضا لانطلاق الاسم عليهن فان جدة الانسان تسمى اماله وبنت بنته تسمى بنتاله فكانت حرمتهن ثابتة بعين النص لكن هذا لا يصح الا على قول من يقول يجوز أن يراد الحقيقة والمجاز من لفظ واحد اذا لم يكن بين حكميهما منافاة لان اطلاق اسم الام على الجدة واطلاق اسم البنت على بنت البنت بطريق المجاز ألا ترى أن من نفى اسم الام والبنت عنهما كان صادقا فى النفى وهذا من العلامات التى يفرق بها بين الحقيقة والمجاز وقد ظهر أمر هذه التفرقة فى الشرع أيضا حتى ان من قال لرجل لست أنت بابن فلان لجده لا يصير قاذفا له حتى لا يؤخذ بالحد ولان نكاح هؤلاء يفضى الى قطع الرحم لان النكاح لا يخلو عن مباسطات تجرى بين الزوجين عادة وبسببها تجرى الخشونة بينهما وذلك يفضى الى قطع الرحم فكان النكاح سببا لقطع الرحم مفضيا اليه وقطع الرحم حرام والمفضى الى الحرام حرام وهذا المعنى يعم الفرق السبع لان قرابتهن محرمة القطع واجبة الوصل ويختص الامهات بمعنى آخر وهو ان احترام الام وتعظيمها واجب ولهذا أمر الولد بمصاحبة الوالدين بالمعروف وخفض الجناح لهما والقول الكريم ونهى عن التأفيف لهما فلو جاز النكاح والمرأة تكون تحت أمر الزوج وطاعته وخدمته مستحقة عليها للزمها ذلك وانه ينفى الاحترام فيؤدى الى التناقض وتحل له بنت العمة والخالة وبنت العم والخال لان الله تعالى ذكر المحرمات فى آية التحريم ثم أخبر سبحانه وتعالى أنه أحل ماوراء ذلك بقوله وأحل لكم ماوراء ذلكم وبنات الاعمام والعمات والاخوال والخالات لم يذكرن فى المحرمات فكن مما وراء ذلك فكن محللات وكذا عمومات النكاح لاتوجب الفصل ثم خص عنها المحرمات المذكورات فى آية التحريم فبقى غيرهن تحت العموم وقد ورد نص خاص فى الباب وهو قوله تعالى يا أيها النبى انا أحللنا لك أزواجك الى قوله عز وجل وبنات عمك وبنات عماتك وبنات خالك وبنات خالاتك اللاتى هاجرن معك الآية والاصل فيما يثبت للنبى صلى الله عليه وسلم ان يثبت لامته والخصوص بدليل والله الموفق

﴿ فصل ﴾ وأما النوع الثاني فالمحرمات بالمصاهرة أربع فرق الفرقة الاولى أم الزوجة وجداتها من قبل أبيها وأمها وان علون فيحرم على الرجل أم زوجته بنص الكتاب العزيز وهو قوله عز وجل وأمهات نسائكم معطوفا على قوله عز وجل حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم سواء كان دخل بزوجته أو كان لم يدخل بها عند عامة العلماء وقال مالك وداود الاصفهاني ومحمد بن شجاع البلخي وبشر المريسي أن أم الزوجة لا تحرم على الزوج بنفس العقد ما لم يدخل بينتها حتى ان من تزوج امرأة ثم طلقها قبل الدخول بها أو ماتت لا يجوز له ان يتزوج أمها عند عامة العلماء وعندهم يجوز والمسئلة مختلفة بين الصحابة رضي الله عنهم روي عن عمر وعلي وابن عباس وزيد بن ثابت وعمران بن حصين رضي الله عنهم مثل قول العامة وروي عن عبد الله بن مسعود وجابر رضي الله عنهما مثل قولهم وهو احدي الروايتين عن علي وزيد بن ثابت وعن زيد بن ثابت انه فصل بين الطلاق والموت قال في الطلاق مثل قولهما وفي الموت مثل قول العامة وجعل الموت كالدخول لانه بمنزلة الدخول في حق المهر وكذا في حق التحريم احتجوا بقوله تعالى وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن ذكر أمهات النساء وعطف ربائب النساء عليهن في التحريم بحرف العطف ثم عقب الجملتين بشرط الدخول والاصل ان الشرط المذكور والاستثناء بمشيئة الله تعالى عقيب جمل معطوف بعضها على بعض بحرف العطف كل جملة مبتدأ وخبره ينصرف الى الكل لا الى ما يليه خاصة كمن قال عبده حر وامرأته طالق وعليه حج بيت الله تعالى ان فعل كذا أو قال ان شاء الله تعالى فهذا كذلك فينصرف شرط الدخول الى الجملتين جميعا فلا تثبت الحرمة بدونه ولنا قوله تعالى وأمهات نسائكم كلام تام بنفسه منفصل عن المذكور بعده لانه مبتدأ وخبر اذ هو معطوف على ما تقدم ذكره من قوله حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم الى قوله عز وجل وأمهات نسائكم والمعطوف يشارك المعطوف عليه في خبره ويكون خبر الاول خبرا للثاني كقوله جاءني زيد وعمرو ومعناه جاءني عمرو فكان معنى قوله تعالى وأمهات نسائكم أي وحرمت عليكم أمهات نسائكم وانه مطلق عن شرط الدخول فمن ادعى أن الدخول المذكور في آخر الكلمات منصرف الى الكل فعليه الدليل وروي عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال اذا نكح الرجل امرأة ثم طلقها قبل أن يدخل بها فله أن يتزوج ابنتها وليس له أن يتزوج الام وهذا نص في المسئلتين وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده رضي الله عنهم قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أيما رجل تزوج امرأة فطلقها قبل أن يدخل بها أو ماتت عنده فلا بأس أن يتزوج بنتها وأيما رجل تزوج امرأة فطلقها قبل أن يدخل بها أو ماتت عنده فلا يحل له أن يتزوج أمها وهذا نص في المسئلتين وعن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما أنه قال في هذه الآية الكريمة أبهموا ما أبهم الله تعالى أي أطلقوا ما أطلق الله تعالى وكذا روي عن عمران ابن حصين أنه قال الآية مبهمة أي مطلقة لا يفصل بين الدخول وعدمه وما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه فقد روي الرجوع عنه فانه روي انه أفتى بذلك في الكوفة فلما أتى المدينة ولقي أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فذاكرهم رجع الى القول بالحرمة حتى روي أنه لما أتى الكوفة نهى من كان أفتاه بذلك فقيل انها ولدت أولادا فقال انها وان ولدت ولان هذا النكاح يفضي الى قطع الرحم لانه اذا طلق بنتها وتزوج بأمها حملها ذلك على الضغينة التي هي سبب القطيعة فيما بينهما وقطع الرحم حرام فما أفضى اليه يكون حراما لهذا المعنى حرم الجمع بين المرأة وبنتها وبين المرأة وأمها وبين عمتها وخالتها على ما نذكر ان شاء الله تعالى بخلاف جانب الام حيث لا تحرم بنتها بنفس العقد على الام لان اباحة النكاح هناك لا تؤدي الى القطع لان الام في ظاهر العادات تؤثر بنتها على نفسها في الحظوظ والحقوق والبنت لا تؤثر أمها على نفسها مع لوم ذلك بالعادة واذا جاء الدخول تثبت الحرمة لانه تأكدت مودتها لاستيفائها حظها فتلحقها الغضاضة فيؤدي الى القطع ولان الحرمة

تثبت بالدخول بالاجماع والعقد على البنت سبب الدخول بها والسبب يقوم مقام المسبب فى موضع الاحتياط ولهذا تثبت الحرمة بنفس العقد فى منكوحة الاب وحليلة الابن كان ينبغى ان تحرم الربيبة بنفس العقد على الام الا أن شرط الدخول هناك عرفناه بالنص فبقى الحكم فى الآية على أصل القياس (وأما) قولهم ان الشرط المذكور فى آخر كلمات معطوف بعضها على بعض والاستثناء بمشيئة الله تعالى ملحق بالكل فنقول هذا الاصل مسلم فى الاستثناء بمشيئة الله تعالى والشرط المصرح به فأما فى الصفة الداخلة على المذكور فى آخر الكلام فممنوع بل يقتصر على ما يليه فانك تقول جاءنى زيد ومحمد العالم فتقتصر صفة العلم على الذى يليه دون زيد وقوله عز وجل اللاتى دخلتم بهن وصف اياهن بالدخول بهن لا شرط من ادعى الحاق الوصف بالشرط فعليه الدليل على أنه يحتمل أن يكون بمعنى الشرط فيلحق الكل ويحتمل أن لا يكون فيقتصر على ما يليه فلا يلحق بالشك والاحتمال واذا وقع الشك والشبهة فيه فالقول لما فيه الحرمة أولى احتياطا على أن هذه الصفة ان كانت فى معنى الشرط لكن اللفظ متى قرن به شرط أو صفة لاثبات حكم يقتضى وجوده عند وجوده اما لا يقتضى عدمه عند عدمه بل عدمه ووجوده عند عدم الشرط والصفة يكون موقوفا على قيام الدليل وفى نفس هذه الآية الكريمة ما يدل عليه فانه قال عز وجل وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم ولو كان التقييد بالوصف نافيا الحكم فى غير الموصوف لكان ذلك القدر كافيا ونحن نقول بحرمة الام عند الدخول بالربيبة وبحرمة الربيبة عند الدخول بالام بظاهر الآية الكريمة وليس فيها نفى الحرمة عند عدم الدخول ولا اثباتها فيقف على قيام الدليل وقد قام الدليل على حرمة الام بدون الدخول ببنتها وهو ما ذكرنا فتثبت الحرمة ولم يقم الدليل على حرمة الربيبة قبل الدخول بالام فلا تثبت الحرمة والله عز وجل أعلم وأما جدات الزوجة من قبل أبيها وأمها فانها عرفت حرمتهن بالاجماع ولما ذكرنا من المعنى فى الامهات لا بعين النص الا على قول من يجيز اشتمال اللفظ الواحد على الحقيقة والمجاز عند عدم التنافى بين حكميهما على ما ذكرنا ثم انما تحرم الزوجة وجداتها بنفس العقد اذا كان صحيحا فأما اذا كان فاسدا فلا تثبت الحرمة بالعقد بل بالوطء أو ما يقوم مقامه من المس عن شهوة والنظر الى الفرج عن شهوة على ما نذكر لان الله تعالى حرم على الزوج أم زوجته مضافا اليه والاضافة لا تنعقد الا بالعقد الصحيح فلا تثبت الحرمة الا به والله الموفق

﴿ فصل ﴾ وأما الفرقة الثانية فبنت الزوجة وبناتها وبنات بناتها وبنيها وان سفلن اما بنت زوجته فتحرم عليه بنص الكتاب العزيز اذا كان دخل بزوجته فان لم يكن دخل بها فلا تحرم لقوله وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم وسواء كانت بنت زوجته فى حجره أو لا عند عامة العلماء وقال بعض الناس لا تحرم عليه الا أن تكون فى حجره وروى ذلك عن على بن أبى طالب رضى الله عنه نصا لظاهر الآية قوله تعالى وربائبكم اللاتى فى حجوركم حرم الله عز وجل بنت الزوجة وبوصف كونها فى حجر زوج فيتقيد التحريم بهذا الوصف ألا ترى أنه لما أضافها الى الزوجة يقيد التحريم به حتى لا يحرم على ربيبته غير الزوجة كذا هذا ولنا أن التنصيص على حكم الموصوف لا يدل على أن الحكم فى غير الموصوف بخلافه اذا لتنصيص لا يدل على التخصيص فتثبت حرمة بنت زوجة الرجل التى دخل بأمها وهى فى حجره بهذه الآية واذا لم تكن فى حجره تثبت حرمتها بدليل آخر وهو كون نكاحها مفضيا الى قطيعة الرحم سواء كانت فى حجره أو لم تكن على ما بينا فيما تقدم الا أن الله تعالى ذكر الحجر بناء على أن عرف الناس وعادتهم ان الربيبة تكون فى حجر زوج أمها عادة فاخرج الكلام مخرج العادة كما فى قوله عز وجل ولا تقتلوا أولادكم خشية املاق وقوله عز وجل فان خفتم أن لا تعدلوا فواحدة ونحو ذلك وأما بنات الربيبة

و بنات أبنائها وان سفلن فتثبت حرمتهن بالاجماع و بما ذكرنا من المعنى المعقول لا بعين النص الا على قول من يرى الجمع بين الحقيقة والمجاز فى لفظ واحد عند امكان العمل بهما

﴿ فصل ﴾ وأما الفرقة الثالثة فحليلة الابن من الصلب وابن الابن وابن البنت وان سفل فتحرم على الرجل حليلة ابنه من صلبه بالنص وهو قوله عز وجل وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم وذكر الصلب جاز أن يكون لبيان الخاصية وان لم يكن الابن الا من الصلب لقوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه وان كان الطائر لا يطير الا بجناحيه وجاز أن يكون لبيان القسمة والتنويع لان الابن قد يكون من الصلب وقد يكون من الرضاع وقد يكون بالتبنى أيضا على ما ذكر فى سبب نزول الآية لان النبى صلى الله عليه وسلم لما تزوج امرأة زيد ابن حارثة بعد ما طلقها زيد وكان ابنا لرسول الله صلى الله عليه وسلم بالتبنى فعابه المنافقون على ذلك وقالوا انه تزوج بحليلة ابنه فنزل قوله تعالى وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم وكذلك قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج فى أزواج أدعيائهم اذا قضوا منهن وطرا ولان حليلة الابن لو لم تحرم على الاب فاذا طلقها الابن ربما يندم على ذلك ويريد العود اليها فاذا تزوجها أبوه أورث ذلك الضغينة بينهما والضغينة تورث القطيعة وقطع الرحم حرام فيجب أن يحرم حتى لا يؤدى الى الحرام ولهذا حرمت منكوحة الاب على الابن كذا هذا سواء كان دخل بها الابن أو لم يدخل بها لان النص مطلق عن شرط الدخول والمعنى لا يوجب الفصل أيضا على ما ذكرنا ولان العقد سبب الى الدخول والسبب يقام مقام المسبب فى موضع الاحتياط على ما مر وحليلة ابن الابن وابن البنت وان سفل تحرم بالاجماع أو بما ذكرنا من المعنى لا بعين النص لان ابن الابن يسمى ابنا مجازا لا حقيقة فاذا صارت الحقيقة مرادة لم يبق المجاز مرادا لنا الا على قول من يقول انه يجوز أن يرادا من لفظ واحد والله الموفق

﴿ فصل ﴾ وأما الفرقة الرابعة فمنكوحة الاب وأجداده من قبل أبيه وان علوا أما منكوحة الاب فتحرم بالنص وهو قوله ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء والنكاح يذكر ويراد به العقد وسواء كان الاب دخل بها أو لا لان اسم النكاح يقع على العقد والوطء فتحرم بكل واحد منهما على ما نذكر ولان نكاح منكوحة الاب يفضى الى قطيعة الرحم لانه اذا فارقها أبوه لعله يندم فيريد أن يعيدها فاذا نكحها الابن أوحشه ذلك وأورث الضغينة وذلك سبب التباعد بينهما وهو تفسير قطيعة الرحم وقطع الرحم حرام فكان النكاح سبب الحرام وانه تناقض فيحرم دفعا للتناقض الذى هو أثر السفه والجهل جل الله تعالى عنهما وأما منكوحة أجداده فتحرم بالاجماع وبما ذكرنا من المعنى لا بعين النص الا على قول من يرى الجمع بين الحقيقة والمجاز فى لفظ واحد عند عدم التنافى ثم حرمة المصاهرة تثبت بالعقد الصحيح وتثبت بالوطء الحلال بملك اليمين حتى ان من وطئ جاريته تحرم عليه أمها وابنتها وجداتها وان علون و بنات بناتها وان سفلن وتحرم هى على أب الواطئ وابنه وعلى أجداد أجداد الواطئ وان علوا وعلى أبناء أبنائه وان سفلوا وكذا تثبت بالوطء فى النكاح الفاسد وكذا بالوطء عن شبهة بالاجماع وتثبت باللمس فيهما عن شهوة و بالنظر الى فرجها عن شهوة عندنا ولا تثبت بالنظر الى سائر الاعضاء بشهوة ولا بمس سائر الاعضاء الا عن شهوة بلا خلاف وتفسير الشهوة هى أن يشتهى بقلبه ويعرف ذلك باقراره لانه باطن لا وقوف عليه لغيره وتحرك الآلة وانتشارها هل هو شرط تحقيق الشهوة اختلف المشايخ فيه قال بعضهم شرط وقال بعضهم ليس بشرط هو الصحيح لان المس والنظر عن شهوة يتحقق بدون ذلك كالعنين والمجبوب ونحو ذلك وقال الشافعى لا تثبت حرمة المصاهرة بالنظر وله فى المس قولان وتثبت حرمة المصاهرة بالزنا والمس والنظر بدون النكاح والملك وشبهته وعند الشافعى لا تثبت الحرمة بالزنا فأولى أن لا تثبت بالمس والنظر بدون الملك احتج الشافعى بقوله تعالى وربائبكم

اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن حرم الربائب المضافة الى نسائنا المدخولات وانما
تكون المرأة مضافة الينا بالنكاح فكان الدخول بالنكاح شرط ثبوت الحرمة وهذا دخول
بلا نكاح فلا تثبت به الحرمة ولا تثبت بالنظر أيضا لانه ليس بمعنى الدخول ألا ترى أنه لا يفسد به
الصوم ولا يجب به شئ فى الاحرام وكذلك اللمس فى قول وفى قول يثبت لانه استمتاع بها من وجه
فكان بمعنى الوطء ولهذا حرم بسبب الاحرام كما حرم الوطء وروى عن عائشة رضى الله عنها أن رسول الله
صلى الله عليه وسلم سئل عن الرجل يتبع المرأة حراما أينكح ابنتها أو يتبع البنت حراما أينكح أمها فقال
لا يحرم الحرام الحلال انما يحرم ما كان نكاحا حلالا والتحريم بالزنا تحريم الحرام الحلال ولنا قوله تعالى ولا
تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء والنكاح يستعمل فى العقد والوطء فلا يخلو اما أن يكون حقيقة لهما على
الاشتراك واما أن يكون حقيقة لاحدهما مجازا للآخر وكيف ما كان يجب القول بتحريمهما جميعا اذ لا تنافى
بينهما كانه قال عز وجل ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء عقدا أو وطأ وروى عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم انه قال من نظر الى فرج امرأة لم تحل له أمها ولا ابنتها وروى حرمت عليه أمها وابنتها وهذا نص
فى الباب لانه ليس فيه ذكر النكاح وروى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال ملعون من نظر الى فرج امرأة
وابنتها ولو لم يكن النظر الاول محرما للثانى وهو النظر الى فرج ابنتها لم يلحقه اللعن لان النظر الى فرج المرأة
المنكوحة نكاحا صحيحا مباح فكيف يستحق اللعن فاذا ثبتت الحرمة بالنظر فبالدخول أولى وكذا باللمس لان
النظر دون اللمس فى تعلق الاحكام بهما ألا ترى انه يفسد الصوم بالانزال عن المس ولا يفسد بالانزال عن النظر
الى الفرج وفى الحج يلزمه بالمس عن شهوة الدم أنزل أو لم ينزل ولا يلزمه شئ بالنظر الى الفرج عن شهوة أنزل
أو لم ينزل فلما ثبتت الحرمة بالنظر فبالمس أولى ولان الحرمة انما تثبت بالنكاح لكونه سببا داعيا الى الجماع اقامة
للسبب مقام المسبب فى موضع الاحتياط كما أقيم النوم المفضى الى الحدث مقام الحدث فى انتقاض الطهارة
احتياطا لامر الصلاة والقبلة والمباشرة فى التسبب والدعوة أبلغ من النكاح فكان أولى باثبات الحرمة ولان
الوطء الحلال انما كان محرما للبنت بمعنى هو موجود هنا وهو انه يصير جامعا بين المرأة وبنتها فى الوطء من
حيث المعنى لان وطء احداهما يذكره وطء الاخرى فيصير كانه قاض وطره منهما جميعا ويجوز أن يكون
هذا معنى قول النبى صلى الله عليه وسلم ملعون من نظر الى فرج امرأة وابنتها وهذا المعنى موجود
فى الوطء الحرام وأما الآية الكريمة فلا حجة له فيها بل هى حجة عليه لانها تقتضى حرمة ربيبته التى هى بنت
امرأته التى دخل بها مطلقا سواء دخل بها بعد النكاح أو قبله بالزنا واسم الدخول يقع على الحلال والحرام أو يحتمل
أن يكون المراد الدخول بعد النكاح ويحتمل أن يكون قبله فكان الاحتياط هو القول بالحرمة واذا احتمل هذا
واحتمل هذا فلا يصح الاحتجاج به مع الاحتمال على أن فى هذه الآية اثبات الحرمة بالدخول فى النكاح وهذا
ينفى الحرمة بالدخول بلا نكاح فكان هذا احتجاجا بالمسكوت عنه وانه لا يصح على أن فى هذه الآية حجتنا على
اثبات الحرمة بالمس لانه ذكر الدخول بهن وحقيقة الدخول بالشئ عبارة عن ادخاله فى العورة الى الحصن فكان
الدخول بها هو ادخالها فى الحصن وذلك بأخذ يدها أو شئ منها ليكون هو الداخل بها فأما بدون ذلك فالمرأة
هى الداخلة بنفسها فدل أن المس موجب للحرمة أو يحتمل الوطء ويحتمل المس فيجب القول بالحرمة احتياطا
وأما الحديث فقد قيل انه ضعيف ثم هو خبر واحد مخالف للكتاب ولئن ثبت فنقول بموجبه لان المذكور
فيه هو الاتباع لا الوطء واتباعها أن يراودها عن نفسها وذا لا يحرم عندنا اذ المحرم هو الوطء ولا ذكر له فى
الحديث والله عز وجل الموفق (وأما) النوع الثالث وهو المحرمات بالرضاعة فموضع بيانها كتاب الرضاع
فكل من حرم لقرابة من الفرق السبع الذين وصفهم الله تعالى يحرم بالرضاعة الا أن الله تعالى بين

المحرمات بالقرابة بيان ابلاغ و بين المحرمات بالرضاعة بيان كفاية حيث لم يذكر على التصريح والتنصيص الا الامهات والاخوات بقوله تعالى وأمهاتكم اللاتى أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة ليعلم حكم غير المذكور بطريق الاجتهاد بالاستدلال ووجه الاستدلال نذكره فى كتاب الرضاع ان شاء الله تعالى والاصل فيه قوله صلى الله عليه وسلم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وعليه الاجماع أيضا وكذا كل من يحرم ممن ذكرنا من الفرق الاربع بالمصاهرة يحرم بالرضاع فيحرم على الرجل أم زوجته و بنتها من الرضاع الا أن الام تحرم بنفس العقد اذا كان صحيحا والبنت لا تحرم الا بالدخول بالاحرام وكذا جدات الزوجة لابيها وأمها وان علون و بنات بناتها و بنات أبنائها وان سفلن من الرضاع وكذا يحرم حليلة ابن الرضاع وابن ابن الرضاع وان سفل على أبى الرضاع وابى أبيه وتحرم منكوحة ابى الرضاع وابى أبيه وان علا على ابن الرضاع وابن ابنه وان سفل وكذا يحرم بالوطء أم الموطوءة و بنتها من الرضاع على الواطئ وكذا جداتها و بنات بناتها وتحرم الموطوءة على أبى الواطئ وابنه من الرضاع وكذا على أجداده وان علوا وعلى أبناء أبنائه وان سفلوا سواء كان الوطء حلالا بأن كان بملك اليمين أو كان الوطء بنكاح فاسد أو شبهة نكاح أو كان زنا والاصل انه يحرم بسبب الرضاع ما يحرم بسبب النسب وسبب المصاهرة الا فى مسئلتين يختلف فيهما حكم المصاهرة والرضاع نذكرهما فى كتاب الرضاع ان شاء الله تعالى

﴿ فصل ﴾ ومنها أن لا يقع نكاح المرأة التى يتزوجها جمعا بين ذوات الارحام ولا بين أكثر من أربع نسوة فى الاجنبيات وجملة الكلام فى الجمع ان الجمع فى الاصل نوعان جمع بين ذوات الارحام وجمع بين الاجنبيات أما الجمع بين ذوات الارحام فنوعان أيضا جمع فى النكاح وجمع فى الوطء ودواعيه بملك اليمين أما الجمع بين ذوات الارحام فى النكاح فنقول لا خلاف فى أن الجمع بين الاختين فى النكاح حرام لقوله تعالى وأن تجمعوا بين الاختين معطوفا على قوله عز وجل حرمت عليكم أمهاتكم ولان الجمع بينهما يفضى الى قطيعة الرحم لان العداوة بين الضرتين ظاهرة وأنها تفضى الى قطيعة الرحم وقطيعة الرحم حرام فكذا المفضى وكذا الجمع بين المرأة و بنتها لما قلنا بل أولى لان قرابة الولاد مفترضة الوصل بلا خلاف واختلف فى الجمع بين ذواتى رحم محرم سوى هذين الجمعين بين امرأتين لو كانت احداهما رجلا لا يجوز له نكاح الاخرى من الجانبين جميعا أيتهما كانت غير عين كالجمع بين امرأة وعمتها والجمع بين امرأة وخالتها ونحو ذلك قال عامة العلماء لا يجوز وقال عثمان البتى الجمع فيما سوى الاختين وسوى المرأة و بنتها ليس بحرام واحتج بقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم ذكر المحرمات وذكر فيما حرم الجمع بين الاختين وأحل ما وراء ذلك والجمع فيما سوى الاختين لم يدخل فى التحريم فكان داخلا فى الاحلال الا أن الجمع بين المرأة و بنتها حرم بدلالة النص لان قرابة الولاد أقوى فالنص الوارد ثمة يكون واردا ههنا من طريق الاولى ولنا الحديث المشهور وهو ما روى عن أبى هريرة رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ولا على ابنة أخيها ولا على ابنة أختها وزاد فى بعض الروايات لا الصغرى على الكبرى ولا الكبرى على الصغرى الحديث أخبر أن من تزوج عمة ثم بنت أخيها أو خالة ثم بنت أختها لا يجوز ثم أخبر أنه اذا تزوج بنت الاخ أولا ثم العمة أو بنت الاخت أولا ثم الخالة لا يجوز أيضا لئلا يشكل ان حرمة الجمع يجوز أن تكون مختصة بأحد الطرفين دون الآخر كنكاح الامة على الحرة أنه لا يجوز ويجوز نكاح الحرة على الامة ولان الجمع بين ذواتى محرم فى النكاح سبب لقطيعة الرحم لان الضرتين يتنازعان و يختلفان ولا يأتلفان هذا أمر معلوم بالعرف والعادة وذلك يفضى الى قطع الرحم وانه حرام والنكاح سبب فيحرم حتى لا يؤدى اليه والى هذا المعنى أشار النبى صلى الله عليه وسلم فى آخر الحديث فيما روى أنه قال انكم لو فعلتم ذلك لقطعتم أرحامهن وروى فى بعض الروايات

فانهن

فانهن يتقاطعن وفى بعضها أنه يوجب القطيعة و روى عن أنس رضى الله عنه أنه قال كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يكرهون الجمع بين القرابة فى النكاح وقالوا انه يورث الضغائن و روى عن عبد الله ابن مسعود رضى الله عنه أنه كره الجمع بين بنتى عمين وقال لا أحرم ذلك لكن أكرهه أما الكراهة فلمكان القطيعة وأما عدم الحرمة فلان القرابة بينهما ليست بمفترضة الوصل أما الآية فيحتمل أن يكون معنى قوله تعالى وأحل لكم ماوراء ذلكم أى ماوراء ما حرمه الله تعالى والجمع بين المرأة وعمتها وبنتها وبين خالتها مما قد حرمه الله تعالى على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم الذى هو وحى غير متلو على أن حرمة الجمع بين الاختين معلولة بقطع الرحم والجمع ههنا يفضى الى قطع الرحم فكانت حرمة ثابتة بدلالة النص فلم يكن ماوراء ما حرم فى آية التحريم ويجوز الجمع بين امرأة وبنت زوج كان لها من قبل أو بين امرأة وزوجة كانت لابيها وهما واحد لانه لا رحم بينهما فلم يوجد الجمع بين ذواتى رحم وقال زفر وابن أبى ليلى لا يجوز لان البنت لو كانت رجلا لكان لا يجوز له أن يتزوج الاخرى لانها منكوحة أبيه فلا يجوز الجمع بينهما كما لا يجوز الجمع بين الاختين وانا نقول الشرط أن تكون الحرمة ثابتة من الجانبين جميعا وهو أن يكون كل واحدة منهما ايتهما كانت بحيث لو قدرت رجلا لكان لا يجوز له نكاح الاخرى ولم يوجد هذا الشرط لان الزوجة منهما لو كانت رجلا لكان يجوز له أن يتزوج الاخرى لان الاخرى لا تكون بنت الزوج فلم تكن الحرمة ثابتة من الجانبين فجاز الجمع بينهما كالجمع بين الاختين ولو تزوج الاختين معا فسد نكاحهما لان نكاحهما حصل جمعا بينهما فى النكاح وليست احداهما بفساد النكاح بأولى من الاخرى فيفرق بينه و بينهما ثم ان كان قبل الدخول فلا مهر لهما ولا عدة عليهما لان النكاح الفاسد لا حكم له قبل الدخول وان كان قد دخل بهما فلكل واحدة منهما العقر وعليهما العدة لان هذا حكم الدخول فى النكاح الفاسد على ما نذكره ان شاء الله تعالى فى موضعه وان تزوج احداهما بعد الاخرى جاز نكاح الاولى وفسد نكاح الثانية ولا يفسد نكاح الاولى لفساد نكاح الثانية لان الجمع حصل بنكاح الثانية فاقتصر الفساد عليه ويفرق بينه وبين الثانية فان كان لم يدخل بها فلا مهر ولا عدة وان كان دخل بها فلها المهر وعليها العدة لما بينا ولا يجوز له أن يطأ الاولى مالم تنقض عدة الثانية لما نذكر ان شاء الله تعالى وان تزوج أختين فى عقدتين لا يدرى أيتهما أولى لا يجوز له التحرى بل يفرق بينه و بينهما لان نكاح احداهما فاسد بيقين وهى مجهولة ولا يتصور حصول مقاصد النكاح من المجهولة فلا بد من التفريق ثم ان ادعت كل واحدة منهما أنها هى الاولى ولا بينة لها يقضى لهما بنصف المهر لان النكاح الصحيح أحدهما وقد حصلت الفرقة قبل الدخول لا بصنع المرأة فكان الواجب نصف المهر ويكون بينهما لعدم الترجيح اذ ليست احداهما بأولى من الاخرى و روى عن أبى يوسف أنه لا يلزم الزوج شئ و روى عن محمد أنه يجب عليه المهر كاملا وان قالتا لا ندرى أيتنا الاولى لا يقضى لهما بشئ لكون المدعية منهما مجهولة الا اذا اصطلحت على شئ فحينئذ يقضى لها وكذلك المرأة وعمتها وخالتها فى جميع ما وصفنا وكما لا يجوز للرجل ان يتزوج امرأة فى نكاح أختها لا يجوز له ان يتزوجها فى عدة أختها وكذلك التزوج بامرأة هى ذات رحم محرم من امرأة بعقد منه والاصل ان ما يمنع صلب النكاح من الجمع بين ذواتى المحارم فالعدة تمنع منه وكذا لا يجوز له ان يتزوج أربعا من الاجنبيات والخامسة تعتد منه سواء كانت العدة من طلاق رجعى أو بائن أو ثلاث أو بالمحرمية الطارئة بعد الدخول أو بالدخول فى نكاح فاسد أو بالوطء فى شبهة وهذا عندنا وقال الشافعى رحمه الله يجوز الا فى عدة من طلاق رجعى و روى عن جماعة من الصحابة رضى الله عنهم مثل قولنا نحو

على وعبد الله بن عباس و زيد بن ثابت رضى الله عنهم (وجه) قوله ان المحرم هو الجمع بين الاختين في النكاح والنكاح قد زال من كل وجه لوجود المزيل له وهو الطلاق الثلاث أو البائن ولهذا لو وطئها بعد الطلاق الثلاث مع العلم بالحرمة لزمه الحد فلم يتحقق الجمع في النكاح فلا تثبت الحرمة ولنا ان ملك الحبس والعبد قائم فان الزوج يملك منعها من الخروج والبروز وحرمة التزوج بزوج آخر ثابتة والفراش قائم حتى لو جاءت بولد الى سنتين من وقت الطلاق وقد كان قد دخل بها يثبت النسب فلو جاز النكاح لكان النكاح جمعا بين الاختين في هذه الاحكام فيدخل تحت النص ولان هذه أحكام النكاح لانها شرعت وسيلة الى أحكام النكاح فكان النكاح قائما من وجه ببقاء بعض أحكامه والثابت من وجه ملحق بالثابت من وجه في باب الحرمة احتياطا الا ترى انه ألحقت الام والبنت من وجه بالرضاعة بالام والبنت من كل وجه بالقرابة وألحقت المنكوحة من وجه وهي المعتدة بالمنكوحة من كل وجه في حرمة النكاح كذا هذا ولان الجمع قبل الطلاق انما حرم لكونه مفضيا الى قطيعة الرحم لانه يورث الضغينة وانها تفضي الى القطيعة والضغينة ههنا أشد لان معظم النعمة وهو ملك الحل الذي هو سبب اقتضاء الشهوة قد زال في حق المعتدة وبنكاح الثانية يصير جميع ذلك لها وتقوم مقامها وتبقى هي محرومة الحظ للحال من الازواج فكانت الضغينة أشد فكانت أدعى الى القطيعة بخلاف ما بعد انقضاء العدة لان هناك لم يبق شئ من علائق الزوج الاول فكان لها سبيل الوصول الى زوج آخر فتستوفي حظها من الثاني فتسلى به فلا تلحقها الضغينة أو كانت أقل منه في حال قيام العدة فلا يستقيم الاستدلال ولو خلا بامرأته ثم طلقها لم يتزوج أختها حتى تنقضي عدتها لانه وجبت عليها العدة بالخلوة فيمنع نكاح الاخت كما لو وجبت بالدخول حقيقة

﴿فصل﴾ وأما الجمع في الوطء بملك اليمين فلا يجوز عند عامة الصحابة مثل عمر وعلى وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر رضى الله عنهم وروى عن عثمان رضى الله عنه انه قال كل شئ حرمه الله تعالى من الحرائر حرمه الله تعالى من الاماء الا الجمع أى الجمع في الوطء بملك اليمين وروى ان رجلا سأل عثمان رضى الله عنه عن ذلك فقال ما أحب ان أحله ولكن أحلتهما آية وحرمتهما آية وأما أنا فلا أفعله فخرج الرجل من عنده فلقى عليا فذكر له ذلك فقال لو أن لى من الامر شيأ لجعلت من فعل ذلك نكالا وقول عثمان رضى الله عنه أحلتهما آية وحرمتهما آية عنى بآية التحليل قوله عز وجل الا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فانهم غير ملومين وبآية التحريم قوله عز وجل وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف وذلك منه اشارة الى تعارض دليلي الحل والحرمة فلا تثبت الحرمة مع التعارض ولعامة الصحابة رضى الله عنهم الكتاب العزيز والسنة اما الكتاب فقوله عز وجل وان تجمعوا بين الاختين والجمع بينهما في الوطء جمع فيكون حراما وأما السنة فما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يجمعن ماءه في رحم أختين واما قول عثمان رضى الله عنه أحلتهما آية وحرمتهما آية فالاخذ بالمحرم أولى عند التعارض احتياطا للحرمة لانه يلحقه المأثم بارتكاب المحرم ولا مأثم في ترك المباح ولان الاصل في الابضاع هو الحرمة والاباحة بدليل فاذا تعارض دليل الحل والحرمة تدافعا فيجب العمل بالاصل وكما لا يجوز الجمع بينهما في الوطء لا يجوز في الدواعي من اللمس والتقبيل والنظر الى الفرج عن شهوة لان الدواعي الى الحرام حرام اذا عرف هذا فنقول اذا ملك أختين فله أن يطأ احداهما لان الامة لا تصير فراشا بالملك واذا وطئ احداهما ليس له ان يطأ الاخرى بعد ذلك لانه لو وطئ لصار جامعا بينهما في الوطء حقيقة وكذا اذا ملك جارية فوطئها ثم ملك أختها كان له ان يطأ الاولى لما قلنا وليس له أن يطأ الاخرى بعد ذلك ما لم يحرم فرج الاولى على نفسه اما بالتزويج أو بالاخراج عن ملكه بالاعتاق أو بالبيع أو بالهبة أو بالصدقة لانه لو وطئ الاخرى لصار جامعا بينهما

فى الوطء حقيقة وهذا لايجوز ولو كاتبها يحل له وطء الاخرى فى ظاهر الرواية وروى عن أبى يوسف انه قال لايحل لانه بالكتابة لم يملك وطأها غيره وقال فى هذه الرواية أيضا انه لوملك فرج الاولى غيره لم يكن له ان يطأ الاخرى حتى تحيض الاولى حيضة بعد وطئها لجواز أن تكون حاملا فيكون جامعا ماءه فى رحم أختين فيستبرئها بحيضة حتى يعلم انها ليست بحامل (وجه) ظاهر الرواية انه حرم فرجها على المولى بالكتابة الا ترى انه لو وطئها لزمه العقر ولو وطئت بشبهة أو نكاح كان المهر لها لا للمولى فلا يصير بوطء الاخرى جامعا بينهما فى الوطء ولو تزوج جارية ولم يطأها حتى ملك أختها فليس له أن يطأ المشتراة لانه الفراش يثبت بنفس النكاح ولان ملك النكاح يقصد به الوطء والولد فصارت المنكوحة موطوءة حكما فلو وطئ المشتراة لصار جامعا بينهما فى الوطء ولو كانت فى ملكه جارية قد وطئها ثم تزوج أختها وتزوج أخت أم ولده جاز النكاح عند عامة العلما ولكن لا يطأ الزوجة مالم يحرم فرج الامة التى فى ملكه أو أم ولده وقال مالك لايجوز النكاح (وجه) قوله ان النكاح بمنزلة الوطء بدليل انه به النسب كالوطء وبدليل أنه لايجوز له أن يطأ المملوكة ههنا بعد نكاح أختها فلو لم يكن بمنزلة الوطء لجاز واذا كان النكاح بمنزلة الوطء يصير بالنكاح جامعا لما بينا فى الوطء وانه لايجوز ولنا أن النكاح ليس بوطء حقيقة وليس بمنزلة الوطء أيضا لان النكاح يلاقى الاجنبية ولا يجوز وطء الاجنبية فلا يكون نكاحها جامعا بينهما فى الوطء الا ان النكاح اذا انعقد يجعل الوطء موجودا حكما بعد الانعقاد لما أن الحكم المختص بالنكاح هو الوطء وثمرته المطلوبة منه الولد ولا حصول له عادة بدون الوطء فجعله الشارع حكما واطئا بعد انعقاد النكاح والحق الولد بالفراش فلو وطئ المملوكة لصار جامعا بينهما وطأ ولان الامة لاتصير فراشا بنفس الوطء عندنا حتى لا يثبت النسب بدون الدعوة فلا يكون نكاح أختها جمعا بينهما فى الفراش فلا يمنع منه وأم الولد فراشها ضعيف حتى ينتفى نسب ولده بمجرد قوله وهو مجرد النفى من غير لعان وكذا يحتمل النقل الى غيره فلا يتحقق النكاح جمعا بينهما فى الفراش مطلقا فلا يمنع نسب ولده بمجرد قوله وهو مجرد النفى من غير لعان والله عزوجل أعلم ولا يجوز أن يتزوج أخت أم ولده التى تعتد منه بأنه أعتقها ووجبت عليها العدة فى قول أبى حنيفة رحمه الله ويجوز أن تزوج أربعا فى عدتها وقال أبو يوسف ومحمد يجوز كلاهما وقال زفر لايجوز كلاهما (وجه) قوله ان هذه معتدة فلا يجوز التزوج بأختها وأربع سواها كالحرة المعتدة (وجه) قولهما ان الحرمة فى الحرة لمكان الجمع بينهما فى النكاح من وجه ولم يوجد فى أم الولد لانعدام النكاح أصلا ولان العدة فى أم الولد أثر فراش الملك وحقيقة الفراش فيها لا يمنع النكاح حتى لو تزوج أخت ام ولده وأربع نسوة قبل أن يعتقها جاز فاذا لم يكن فراش الملك حقيقة مانعا فاثره أولى ان لا يمنع ولابى حنيفة انه انما جاز نكاح أخت أم الولد قبل الاعتاق لضعف فراشها على ما بينا فاذا اعتقها قوى فراشها فكان نكاح أختها جمعا بينهما فى الفراش وهو استلحاق نسب ولديها ولا يجوز استلحاق نسب ولد أختين فى زمان واحد ولهذا لو تزوج أخت أم ولده لا يحل له وطء المنكوحة حتى يزيل فراش أم الولد ونكاح الاربع وان كان جمعا بينهن وبينها فى الفراش لكن الجمع ههنا فى الفراش جائز الا ترى انه جاز قبل الاعتاق فانه اذا تزوج أربعا قبل الاعتاق يحل له وطؤهن ووطء أم الولد فكذا بعد الاعتاق والله عزوجل أعلم

﴿فصل﴾ واما الجمع بين الاجنبيات فنوعان أيضا جمع فى النكاح وجمع فى الوطء ودواعيه بملك اليمين اما الجمع فى النكاح فنقول لايجوز للحر ان يتزوج أكثر من أربع زوجات من الحرائر والاماء عند عامة العلماء وقال بعضهم يباح له الجمع بين التسع وقال بعضهم يباح له الجمع بين ثمانية عشر واحتجوا بظاهر قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فالاولون قالوا ان الله تعالى ذكر هذه الاعداد بحرف الواو وانه للجمع وجملتها تسعة فيقتضى اباحة نكاح تسع واستدلوا أيضا بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم انه تزوج

تسع نسوة وهو قدوة الامة والآخرون قالوا المثنى ضعف الاثنين والثلاث ضعف الثلاثة والرباع ضعف الاربعة فجملتها ثمانية عشر ولنا ماروى ان رجلا أسلم وتحته ثمان نسوة فأسلمن فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم اختر منهن أربعا وفارق البواقى أمره صلى الله عليه وسلم بمفارقة البواقى ولو كانت الزيادة على الاربع حلالا لما أمره فدل انه منتهى العدد المشروع وهو الاربع ولان فى الزيادة على الاربع خوف الجور عليهن بالعجز عن القيام بحقوقهن لان الظاهر انه لا يقدر على الوفاء بحقوقهن واليه وقعت الاشارة بقوله عز وجل فان خفتم أن لا تعدلوا فواحدة أى لا تعدلوا فى القسم والجماع والنفقة فى نكاح المثنى والثلاث والرباع فواحدة بخلاف نكاح رسول الله صلى الله عليه وسلم لان خوف الجور منه غير موهوم لكونه مؤيدا على القيام بحقوقهن بالتأييد الالهى فكان ذلك من الآيات الدالة على نبوته لانه آثر الفقر على الغنى والضيق على السعة وتحمل الشدائد والمشاق على الهوينا من العبادات والامور الثقيلة وهذه الاشياء أسباب قطع الشهوات والحاجة الى النساء ومع ذلك كان يقوم بحقوقهن دل انه صلى الله عليه وسلم انما قدر على ذلك بالله تعالى واما الآية فلا يمكن العمل بظاهرها لان المثنى ليس عبارة عن الاثنين ولا الثلاث عن الثلاث والرباع عن الاربع بل أدنى مايراد بالمثنى مرتان من هذا العدد وأدنى مايراد بالثلاث ثلاث مرات من العدد وكذا الرباع وذلك يزيد على التسعة وثمانية عشر ولا قائل به دل ان العمل بظاهر الآية متعذر فلابد لها من تأويل ولها تأويلان أحدهما أن يكون على التخيير بين نكاح الاثنين والثلاث والاربع كانه قال عز وجل مثنى أو ثلاث أو رباع واستعمال الواو مكان أو جائز والثانى أن يكون ذكر هذه الاعداد على التداخل وهو أن قوله وثلاث تدخل فيه المثنى وقوله عز وجل ورباع يدخل فيه الثلاث كما فى قوله أئنكم لتكفرون بالذى خلق الارض فى يومين ثم قال عز وجل وجعل فيها رواسى من فوقها وبارك فيها وقدر فيها أقواتها فى أربعة أيام واليومان الاولان داخلان فى الاربع لانه لو لم يكن كذلك لكان خلق هذه الجملة فى ستة أيام ثم أخبر عز وجل أنه خلق السموات فى يومين بقوله عز وجل فقضاهن سبع سموات فى يومين فيكون خلق الجميع فى ثمانية أيام وقد أخبر الله تعالى انه خلق السموات والارض فى ستة أيام فيؤدى الى الخلف فى خبر من يستحيل عليه الخلف فكان على التداخل فكذا ههنا جاز أن يكون العدد الاول داخلا فى الثانى والثانى فى الثالث فكان فى الآية اباحة نكاح الاربع ولا يجوز للعبد أن يتزوج أكثر من اثنين لما روينا من الحديث وذكرنا من المعنى فيما تقدم

﴿ فصل ﴾ وأما الجمع فى الوطء ودواعيه بملك اليمين فجائز وان كثرت الجوارى لقوله تعالى فان خفتم أن لا تعدلوا فواحدة أو ماملكت أيمانكم أى ان خفتم أن لا تعدلوا فى نكاح المثنى والثلاث والرباع بايفاء حقوقهن فانكحوا واحدة وان خفتم أن لا تعدلوا فى واحدة فماملكت أيمانكم كانه قال سبحانه وتعالى هذا أو هذا أى الزيادة على الواحدة الى الاربع عند القدرة على المعادلة وعند خوف الجور فى ذلك الواحدة من الحرائر وعند خوف الجور فى نكاح الواحدة هو شراء الجوارى والتسرى بهن وذلك قوله عز وجل أو ماملكت أيمانكم ذكره مطلقا عن شرط العدد وقال تعالى الا على أزواجهم أو ماملكت أيمانهم فانهم غير ملومين من غير شرط العدد وقال عز وجل والمحصنات من النساء الا ماملكت أيمانكم مطلقا ولان حرمة الزيادة على الاربع فى الزوجات لخوف الجور عليهن فى القسم والجماع ولم يوجد هذا المعنى فى الاماء لانه لا حق لهن قبل المولى فى القسم والجماع

﴿ فصل ﴾ ومنها أن لا يكون تحته حرة وهو شرط جواز نكاح الامة فلا يجوز نكاح الامة على الحرة والاصل فيه ماروى عن على رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لا تنكح الامة على الحرة وقال على رضى الله عنه وتنكح الحرة على الامة وللحرة الثلثان من القسم وللامة الثلث ولان الحرية

تنبئ عن الشرف والعزة وكمال الحال فنكاح الامة على الحرة ادخال على الحرة من لا يساويها فى القسم وذلك
يشعر بالاستهانة والحاق الشين ونقصان الحال وهذا لا يجوز وسواء كان المتزوج حرا أو عبدا عندنا لان
ماروينا من الحديث وذكرنا من المعنى لا يوجب الفصل وعند الشافعى يجوز للعبد أن يتزوج أمة على حرة بناء
على أن عدم الجواز للحر عنده لعدم شرط الجواز وهو عدم طول الحرة وهذا شرط جواز نكاح الامة عنده
فى حق الحر لا فى حق العبد لما نذكر ان شاء الله تعالى وكذا خلو الحرة عن العدة شرط جواز نكاح الامة عند
أبى حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد يجوز ان يتزوج أمة على حرة تعتد من طلاق بائن أو ثلاث (وجه) قولهما
ان المحرم ليس هو الجمع بين الحرة والامة بدليل أنه لو تزوج أمة ثم تزوج حرة جاز وقد حصل الجمع وانما
المحرم هو نكاح الامة على الحرة وقال صلى الله عليه وسلم لا تنكح الامة على الحرة ولا يتحقق النكاح عليها
بعد البينونة ألا ترى أنه لو حلف لا يتزوج على امرأته فتزوج بعد ما أبانها فى عدتها لا يحنث ولابى حنيفة
ان نكاح الامة فى عدة الحرة نكاح عليها من وجه لان بعض آثار النكاح قائم فكان النكاح قائما
من وجه فكان نكاحها عليها من وجه والثابت من وجه ملحق بالثابت من كل وجه فى باب
الحرمات احتياطا فيحرم كنكاح الاخت فى عدة الاخت ونحو ذلك مما بينا فيما تقدم وأما عدم طول
الحرة وهو القدرة على مهر الحرة وخشية العنت فليس من شرط جواز نكاح الامة عند أصحابنا والحاصل ان
من شرائط جواز نكاح الامة عند أبى حنيفة أن لا يكون فى نكاح المتزوج حرة ولا فى عدة حرة وعندهما خلو
الحرة عن عدة البينونة ليس بشرط لجواز نكاح الامة وعند الشافعى من شرائط جواز نكاح الامة أن لا يكون
فى نكاحه حرة وأن لا يكون قادرا على مهر الحرة وأن يخشى العنت حتى اذا كان فى ملكه أمة يطؤها بملك
اليمين جاز له أن يتزوج أمة عندنا وعنده لا يجوز لعدم خشية العنت وكذلك الحر يجوز له أن يتزوج أكثر من
أمة واحدة عندنا وعنده اذا تزوج أمة واحدة لا يجوز له أن يتزوج أمة أخرى لزوال خشية العنت بالواحدة
ولا خلاف فى أن طول الحرة لا يمنع العبد من نكاح الامة احتج الشافعى بقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا
أن ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات ومن كلمة شرط فقد جعل الله
عز وجل العجز عن طول الحرة شرطا لجواز نكاح الامة فيتعلق الجواز به كما فى قوله تعالى فمن لم يستطع
فاطعام ستين مسكينا ونحو ذلك وقال تعالى ذلك لمن خشى العنت منكم وهو الزنا شرط سبحانه وتعالى خشية
العنت لجواز نكاح الامة فيتقيد الجواز بهذا الشرط أيضا ولان جواز نكاح الاماء فى الاصل ثبت بطريق
الضرورة لما يتضمن نكاحهن من ارقاق الحر لان ماء الحر حر تبعا له وكان فى نكاح الحر الامة ارقاق حر جزأ
والى هذا أشار عمر رضى الله عنه فيما روى عنه أنه قال أيما حر تزوج أمة فقد أرق نصفه وأيما عبد تزوج
حرة فقد أعتق نصفه ولا يجوز ارقاق الجزء من غير ضرورة ولهذا اذا كان تحته حرة لا يجوز نكاح الامة
وهذا لان الارقاق اهلاك لانه يخرج به من أن يكون منتفعا به فى حق نفسه ويصير ملحقا بالبهائم وهلاك
الجزء من غير ضرورة لا يجوز كقطع اليد ونحو ذلك ولا ضرورة حالة القدرة على طول الحرة فبقى الحكم فيها
على هذا الاصل ولهذا لم يجز اذا كانت حرة لارتفاع الضرورة بالحرة بخلاف ما اذا كان المتزوج عبدا
لان نكاحه ليس ارقاق الحر لان ماءه رقيق تبعا له وارقاق الرقيق لا يتصور ولنا عمومات النكاح نحو قوله
تعالى وأنكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم وامائكم وقوله عز وجل فانكحوهن باذن أهلهن
وقوله عز وجل وأحل لكم ما وراء ذلكم من غير فصل بين حال القدرة على مهر الحرة وعدمها ولان النكاح
عقد مصلحة فى الاصل لاشتماله على المصالح الدينية والدنيوية فكان الاصل فيه هو الجواز اذا صدر من الاهل
فى المحل وقد وجدوا الآية فيها اباحة نكاح الامة عند عدم طول الحرة وهذا لا ينفى الاباحة عند وجود

لطول فالتعليق بالشرط عندنا يقتضى الوجود عند وجود الشرط اما لا يقتضى العدم عند عدمه قال الله تعالى فان خفتم أن لا تعدلوا فواحدة ثم اذا تزوج واحدة جاز وان كان لا يخاف الجور فى نكاح المثنى والثلاث والرباع وقال تعالى فى الاماء فاذا أحصن فان أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وهذا لا يدل على نفى الحد عنهن عند عدم الاحصان وهو التزوج وهو الجواب عن قوله عز وجل ذلك لمن خشى العنت منكم على أن العنت يذكر ويراد به الضيق كقوله عز وجل ولو شاء الله لاعنتكم أى لضيق عليكم أى من يضيق عليه النفقة والاسكان لترك الحرة بالطلاق وتزوج الامة فلطول المذكور يحتمل أن يراد به القدرة على المهر ويحتمل أن يراد به القدرة على الوطء لان النكاح يذكر ويراد به الوطء بل حقيقة الوطء على ما عرف فكان معناه فمن لم يقدر منكم على وطء المحصنات وهى الحرائر والقدرة على وطء الحرة انما يكون فى النكاح ونحن نقول به ان من لم يقدر على وطء الحرة بأن لم يكن فى نكاحه حرة يجوز له نكاح الامة ومن قدر على ذلك بأن كان فى نكاحه حرة لا يجوز له نكاح الامة ونقل هذا التأويل عن على رضى الله عنه فلا يكون حجة مع الاحتمال على أن فيها اباحة نكاح الامة عند عدم طول الحرة وهذا تقديم وتأخير فى الجواب عن التعليق بالآية وأما قوله نكاح الامة يتضمن ارقاق الحر لان ماء الحر حر فنقول ان عنى به اثبات حقيقة الرق فهذا لا يتصور لان الماء جماد لا يوصف بالرق والحرية وان عنى به التسبب الى حدوث رق الولد فهذا مسلم لكن أثر هذا فى الكراهة لا فى الحرية فان نكاح الامة فى حال طول الحرة فى حق العبد جائز بالاجماع وان كان نكاحها مباشرة سبب حدوث الرق عندنا فكره نكاح الامة مع طول الحرة ولو تزوج أمة وحرة فى عقدة واحدة جاز نكاح الحرة وبطل نكاح الامة لان كل واحدة منهما على صاحبتها مدخولة عليها فيعتبر حالة الاجتماع بحال الانفراد فيجوز نكاح الحرة لان نكاحها على الامة حالة الانفراد جائز فكذا حالة الاجتماع ويبطل نكاح الامة لان نكاحها على الحرة وادخالها عليها لا يجوز حالة الانفراد فكذا عند الاجتماع بخلاف ما اذا تزوج أختين فى عقدة واحدة لان المحرم هناك هو الجمع بين الاختين والجمع حصل بهما فبطل نكاحهما وههنا المحرم هو ادخال الامة على الحرة لا الجمع ألا ترى أنه لو كان نكاح الامة متقدما على نكاح الحرة جاز نكاح الحرة وان وجد الجمع فكذلك اذا اقترن الامران والله عز وجل اعلم وكذلك اذا جمع بين أجنبية وذات محارمه جاز نكاح الاجنبية وبطل نكاح المحرم ويعتبر حالة الاجتماع بحالة الانفراد وهل ينقسم المهر عليهما فى قول أبى حنيفة لا ينقسم ويكون كله للاجنبية وعندهما ينقسم المسمى على قدر مهر مثلها

﴿ فصل ﴾ ومنها أن لا تكون منكوحة الغير لقوله تعالى والمحصنات من النساء معطوفا على قوله عز وجل حرمت عليكم أمهاتكم الى قوله والمحصنات من النساء وهن ذوات الازواج وسواء كان زوجها مسلما أو كافرا الا المسبية التى هى ذات زوج سبيت وحدها لان قوله عز وجل والمحصنات من النساء عام فى جميع ذوات الازواج ثم استثنى تعالى منها المملوكات بقوله تعالى الا ما ملكت أيمانكم والمراد منها المسبيات اللاتى سبين وهن ذوات الازواج ليكون المستثنى من جنس المستثنى منه فيقتضى حرمة نكاح كل ذات زوج الا التى سبيت كذا روى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال فى هذه الآية كل ذات زوج اتيانها زنا الا ما سبيت والمراد منه التى سبيت وحدها وأخرجت الى دار الاسلام لان الفرقة تثبت بتباين الدارين عندنا لا بنفس السبى على ما نذكر ان شاء الله تعالى وصارت هى فى حكم الذمية ولان اجتماع رجلين على امرأة واحدة يفسد الفراش لانه يوجب اشتباه النسب وتضييع الولد وفوات السكن والالفة والمودة فيفوت ما وضع النكاح له

﴿ فصل ﴾ ومنها أن لا تكون معتدة الغير لقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله أى ما كتب عليها من التربص ولان بعض أحكام النكاح حالة العدم قائم فكان النكاح قائما من وجه والثابت

من وجه كالثابت من كل وجه فى باب الحرمات ولانه لا يجوز التصريح بالخطبة فى حال قيام العدة ومعلوم ان خطبتها بالنكاح دون حقيقة النكاح فلم تجز الخطبة فلان لا يجوز العقد أولى وسواء كانت العدة عن طلاق أو عن وفاة أو دخول فى نكاح فاسد أو شبهة نكاح لما ذكرنا من الدلائل ويجوز لصاحب العدة أن يتزوجها اذا لم يكن هناك مانع آخر غير العدة لان العدة حقه قال الله سبحانه وتعالى فما لكم عليهن من عدة تعتدونها أضاف العدة الى الازواج فدل أنها حق الزوج وحق الانسان لا يجوز أن يمنعه من التصرف وانما يظهر أثره فى حق الغير ويجوز نكاح المسبية بغير السابى اذا سبيت وحدها دون زوجها وأخرجت الى دار الاسلام بالاجماع لانه وقعت الفرقة بينهما ولا عدة عليها لقوله عز وجل والمحصنات من النساء الا ما ملكت أيمانكم والمراد منه المسبيات اللاتى هن ذوات الازواج فقد أحل الله تعالى المسبية لمولى السابى اذ الاستثناء من التحريم اباحة من حيث الظاهر وقد أحلها عز وجل مطلقا من غير شرط انقضاء العدة فدل أنه لا عدة عليها وكذلك المهاجرة وهى المرأة خرجت الينا من دار الحرب مسلمة مراغمة لزوجها يجوز نكاحها ولا عدة عليها فى قول أبى حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد عليها العدة ولا يجوز نكاحها (وجه) قولهما ان الفرقة وقعت بتباين الدار فتقع بعد دخولها دار الاسلام وهى بعد الدخول مسلمة وفى دار الاسلام فتجب عليها العدة كسائر المسلمات ولابى حنيفة قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات الى قوله عز وجل ولا جناح عليكم أن تنكحوهن اذا آتيتموهن أجورهن أباح تعالى نكاح المهاجرة مطلقا من غير ذكر العدة وقوله تعالى ولا تمسكوا بعصم الكوافر نهى الله تعالى المسلمين عن الامساك والامتناع عن نكاح المهاجرة لاجل عصمة الزوج الكافر وحرمته فالامتناع عن نكاحها للعدة والعدة فى حق الزوج يكون امساكا وتمسكا بعصمة زوجها الكافر وهذا منهى عنه ولان العدة حق من حقوق الزوج ولا يجوز أن يبقى للحربى على المسلمة الخارجة الى دار الاسلام حق والدليل عليه أن لا عدة على المسبية وان كانت كافرة على الحقيقة لكنها ليست فى حكم الذمية تجرى عليها أحكام الاسلام ومع ذلك ينقطع عنها حق الزوج الكافر فالمهاجرة المسلمة حقيقة لان ينقطع عنها حق الزوج الكافر أولى هذا اذا هاجرت الينا وهى حائل فاما اذا كانت حاملا ففيه اختلاف الرواية عن أبى حنيفة وسنذكرها ان شاء الله تعالى

﴿ فصل ﴾ ومنها أن لا يكون بها حمل ثابت النسب من الغير فان كان لا يجوز نكاحها وان لم تكن معتدة كمن تزوج أم ولد انسان وهى حامل من مولاها لا يجوز وان لم تكن معتدة لوجود حمل ثابت النسب وهذا لان الحمل اذا كان ثابت النسب من الغير وماؤه محترم لزم حفظ حرمة مائه بالمنع من النكاح وعلى هذا يخرج ما اذا تزوج امرأة حاملا من الزنا انه يجوز فى قول أبى حنيفة ومحمد ولكن لا يطؤها حتى تضع وقال أبو يوسف لا يجوز وهو قول زفر (وجه) قول أبى يوسف ان هذا الحمل يمنع الوطء فيمنع العقد أيضا كالحمل الثابت النسب وهذا لان المقصود من النكاح هو حل الوطء فاذا لم يحل له وطؤها لم يكن النكاح مفيدا فلا يجوز ولهذا لم يجز اذا كان الحمل ثابت النسب كذا هذا (ولهما) أن المنع من نكاح الحامل حملا ثابت النسب لحرمة ماء الوطء ولا حرمة لماء الزنا بدليل أنه لا يثبت به النسب قال النبى صلى الله عليه وسلم الولد للفراش وللعاهر الحجر فاذا لم يكن له حرمة لا يمنع جواز النكاح الا أنها لا توطأ حتى تضع لما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقين ماءه زرع غيره وروى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال لا يحل لرجلين يؤمنان بالله واليوم الآخر ان يجتمعا على امرأة فى طهر واحد وحرمة الوطء بعارض طارئ على المحل لا ينافى النكاح لا بقاء ولا ابتداء كالحيض والنفاس وأما المهاجرة اذا كانت حاملا فعن أبى حنيفة روايتان روى محمد عنه أنه لا يجوز نكاحها وهو احدى روايتى أبى يوسف عنه وعن أبى يوسف

رواية أخرى عن أبى حنيفة أنه يجوز نكاحها ولكنها لا توطأ حتى تضع (وجه) هذه الرواية ان ماء الحربى لا حرمة له فكان بمنزلة ماء الزانى وذا لا يمنع جواز النكاح كذا هذا الا أنها لا توطأ حتى تضع لما روينا (وجه) الرواية الاخرى ان هذا حمل ثابت النسب لان انساب أهل الحرب ثابتة فيمنع جواز النكاح كسائر الاحمال الثابتة النسب والطحاوى اعتمد رواية أبى يوسف والكرخى رواية محمد وهى المعتمد عليها لان حرمة نكاح الحامل ليست لمكان العدة لا محالة فانها قد تثبت عند عدم العدة كام الولد اذا كانت حاملا من مولاها بل لثبوت نسب الحمل كما فى أم الولد والحمل ههنا ثابت النسب فيمنع النكاح وعلى هذا نكاح المسبية دون الزوج اذا كانت حاملا وأخرجت الى دار الاسلام يجب أن يكون على اختلاف الرواية ولا خلاف فى أنه لا يحل وطؤها قبل الوضع ولا قبل الاستبراء بحيضة اذا كانت حاملا والاصل فيه ماروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال فى سبايا أوطاس الا لا توطأ الحبالى حتى يضعن ولا الحيالى حتى يستبرأن بحيضة

﴿ فصل ﴾ ومنها أن يكون للزوجين ملة يقران عليها فان لم يكن بأن كان أحدهما مرتدا لا يجوز نكاحه أصلا لا بمسلم ولا بكافر غير مرتد والمرتد مثله لانه ترك ملة الاسلام ولا يقر على الردة بل يجبر على الاسلام اما بالقتل ان كان رجلا بالاجماع واما بالحبس والضرب ان كانت امرأة عندنا الى أن تموت أو تسلم فكانت الردة فى معنى الموت لكونها سببا مفضيا اليه والميت لا يكون محلا للنكاح ولان ملك النكاح ملك معصوم ولا عصمة مع المرتدة ولان نكاح المرتد لا يقع وسيلة الى المقاصد المطلوبة منه لانه يجبر على الاسلام على ما بينا فلا يفيد فائدته فلا يجوز والدليل عليه أن الردة لو اعترضت على النكاح رفعته فاذا قارنته تمنعه من الوجود من طريق الاولى كالرضاع لان المنع أسهل من الرفع

﴿ فصل ﴾ ومنها أن لا تكون المرأة مشركة اذا كان الرجل مسلما فلا يجوز للمسلم أن ينكح المشركة لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ويجوز أن ينكح الكتابية لقوله عز وجل والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم والفرق ان الاصل أن لا يجوز للمسلم أن ينكح الكافرة لان ازدواج الكافرة والمخالطة معها مع قيام العداوة الدينية لا يحصل السكن والمودة الذى هو قوام مقاصد النكاح الا أنه جوز نكاح الكتابية لرجاء اسلامها لانها آمنت بكتب الانبياء والرسل فى الجملة وانما نقضت الجملة بالتفصيل بناء على أنها أخبرت عن الامر على خلاف حقيقته فالظاهر أنها متى نبهت على حقيقة الامر تنبهت وتأتى بالايمان على التفصيل على حسب ما كانت أتت به على الجملة هذا هو الظاهر من حال التى بنى أمرها على الدليل دون الهوى والطبع والزوج يدعوها الى الاسلام وينبهها على حقيقة الامر فكان فى نكاح المسلم اياها رجاء اسلامها فجوز نكاحها لهذه العاقبة الحميدة بخلاف المشركة فانها فى اختيارها الشرك ما ثبت أمرها على الحجة بل على التقليد بوجود الاباء عن ذلك من غير أن ينتهى ذلك الخبر ممن يجب قبول قوله واتباعه وهو الرسول فالظاهر أنها لا تنظر فى الحجة ولا تلتفت اليها عند الدعوة فيبقى ازدواج الكافر مع قيام العداوة الدينية المانعة عن السكن والازدواج والمودة خاليا عن العاقبة الحميدة فلم يجز انكاحها وسواء كانت الكتابية حرة أو أمة عندنا وقال الشافعى لا يجوز نكاح الامة الكتابية ويحل وطؤها بملك اليمين واحتج بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن والكتابية مشركة على الحقيقة لان المشرك من يشرك بالله تعالى فى الالوهية وأهل الكتاب كذلك قال الله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله وقالت النصارى ان الله ثالث ثلاثة سبحانه وتعالى عما يقولون فعموم النص يقتضى حرمة نكاح جميع المشركات الا أنه خص منه الحرائر من الكتابيات بقوله تعالى والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم وهن الحرائر فبقيت الاماء منهن على ظاهر العموم ولان جواز نكاح الاماء فى الاصل ثبت بطريق الضرورة لما ذكرنا فيما تقدم والضرورة تندفع بنكاح الامة المؤمنة

ولنا

ولنا عمومات النكاح نحو قوله عز وجل وأحل لكم ما وراء ذلكم وقوله عز وجل فانكحوهن باذن أهلهن وقوله عز وجل فانكحوا ما طاب لكم من النساء وغير ذلك من غير فصل بين الامة المؤمنة والامة الكافرة الكتابية الا ما خص بدليل وأما الآية فهي في غير الكتابيات من المشركات لان أهل الكتاب وان كانوا مشركين على الحقيقة لكن هذا الاسم في متعارف الناس يطلق على المشركين من غير أهل الكتاب قال الله تعالى ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين وقال تعالى ان الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين في نار جهنم فصل بين الفريقين في الاسم على أن الكتابيات وان دخلن تحت عموم اسم المشركات بحكم ظاهر اللفظ لكنهن خصصن عن العموم بقوله تعالى والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم وأما الكتابيات اذا كن عفائف يستحقن هذا الاسم لان الاحصان في كلام العرب عبارة عن المنع ومعنى المنع يحصل بالعفة والصلاح كما يحصل بالحرية والاسلام والنكاح لان ذلك مانع المرأة عن ارتكاب الفاحشة فيتناولهن عموم اسم المحصنات وقوله الاصل في نكاح الاماء الفساد ممنوع بل الاصل في النكاح هو الجواز حرة كانت المنكوحة أو أمة مسلمة أو كتابية لما مر أن النكاح عقد مصلحة والاصل في المصالح اطلاق الاستيفاء والمنع عنه لمعنى في غيره على ما عرف ولا يجوز للمسلم نكاح المجوسية لان المجوس ليسوا من أهل الكتاب قال الله تبارك وتعالى وهذا كتاب أنزلناه مبارك الى قوله أن يقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا معناه والله أعلم أي أنزلت عليكم لئلا تقولوا انما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا ولو كان المجوس من أهل الكتاب لكان أهل الكتاب ثلاث طوائف فيؤدي الى الخلف في خبره عز وجل وذلك محال على أن هذا لو كان حكاية عن قول المشركين لكان دليلا على ما قلنا لانه حكى عنهم القول ولم يعقبه بالانكار عليهم والتكذيب اياهم والحكيم اذا حكى عن منكر غيره والاصل فيه ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال سنوا بالمجوس سنة أهل الكتاب غير أنكم ليسوا ناكحي نسائهم ولا آكلي ذبائحهم ودل قوله سنوا بالمجوس سنة أهل الكتاب على انهم ليسوا من أهل الكتاب ولا يحل وطؤها بملك اليمين أيضا والاصل أن لا يحل وطء كافرة بنكاح ولا بملك يمين الا الكتابية خاصة لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن واسم النكاح يقع على العقد والوطء جميعا فيحرمان جميعا ومن كان أحد أبويه كتابيا والآخر مجوسيا كان حكمه حكم أهل الكتاب لانه لو كان أحد أبويه مسلما يعطى له حكم الاسلام لان الاسلام يعلو ولا يعلى فكذا اذا كان كتابيا يعطى له حكم أهل الكتاب ولان الكتابي له بعض أحكام أهل الاسلام وهو المناكحة وجواز الذبيحة والاسلام يعلو بنفسه وبأحكامه ولان رجاء الاسلام من الكتابي أكثر فكان أولى بالاستتباع وأما الصابئات فقد قال أبو حنيفة انه يجوز للمسلم نكاحهن وقال أبو يوسف ومحمد لا يجوز وقيل ليس هذا باختلاف في الحقيقة وانما الاختلاف لاشتباه مذهبهم فعند أبي حنيفة هم قوم يؤمنون بكتاب فانهم يقرؤن الزبور ولا يعبدون الكواكب ولكن يعظمونها كتعظيم المسلمين الكعبة في الاستقبال اليها الا انهم يخالفون غيرهم من أهل الكتاب في بعض دياناتهم وذا لا يمنع المناكحة كاليهود مع النصارى وعند أبي يوسف ومحمد انهم قوم يعبدون الكواكب وعابد الكواكب كعابد الوثن فلا يجوز للمسلمين مناكحتهم

﴿فصل﴾ ومنها اسلام الرجل اذا كانت المرأة مسلمة فلا يجوز انكاح المؤمنة الكافر لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ولان في انكاح المؤمنة الكافر خوف وقوع المؤمنة في الكفر لان الزوج يدعوها الى دينه والنساء في العادات يتبعن الرجال فيما يؤثروا من الافعال ويقلدونهم في الدين اليه وقعت الاشارة في آخر الآية بقوله عز وجل أولئك يدعون الى النار لانهم يدعون المؤمنات الى الكفر والدعاء الى الكفر دعاء الى النار لان الكفر يوجب النار فكان نكاح الكافر المسلمة سببا داعيا الى الحرام فكان حراما والنص وان ورد

فى المشركين لكن العلة وهى الدعاء الى النار يعم الكفرة أجمع فيتعمم الحكم بعموم العلة فلا يجوز انكاح المسلمة الكتابى كما لا يجوز انكاحها الوثنى والمجوسى لان الشرع قطع ولاية الكافرين عن المؤمنين بقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا فلو جاز انكاح الكافر المؤمنة لثبت له عليها سبيل وهذا لا يجوز وأما أنكحة الكفار غير المرتدين بعضهم لبعض فجائز فى الجملة عند عامة العلماء وقال مالك أنكحتهم فاسدة لان للنكاح فى الاسلام شرائط لا يراعونها فلا يحكم بصحة أنكحتهم وهذا غير سديد لقوله عز وجل وامرأته حمالة الحطب سماها الله تعالى امرأته ولو كانت أنكحتهم فاسدة لم تكن امرأته حقيقة ولان النكاح سنة آدم عليه الصلاة والسلام فهم على شريعته فى ذلك وقال النبى صلى الله عليه وسلم ولدت من نكاح ولم أولد من سفاح وان كان أبواه كافرين ولان القول بفساد أنكحتهم يؤدى الى أمر قبيح وهو الطعن فى نسب كثير من الانبياء عليهم الصلاة والسلام لان كثيرا منهم ولدوا من أبوين كافرين والمذاهب تمتحن بعبادها فلما أفضى الى قبيح عرف فسادها ويجوز نكاح أهل الذمة بعضهم لبعض وان اختلفت شرائعهم لان الكفر كله كملة واحدة اذ هو تكذيب الرب سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا فيما أنزل على رسله صلوات الله وسلامه عليهم وقال الله عز وجل لكم دينكم ولى دين واختلافهم فى شرائعهم بمنزلة اختلاف كل فريق منهم فيما بينهم فى بعض شرائعهم وذا لا يمنع جواز نكاح بعضهم لبعض كذا هذا

﴿فصل﴾ ومنها أن لا يكون أحد الزوجين ملك صاحبه ولا ينتقص منه ملكه فلا يجوز للرجل أن يتزوج بجاريته ولا بجارية مشتركة بينه وبين غيره وكذلك لا يجوز للمرأة أن تتزوج عبدها ولا العبد المشترك بينها وبين غيرها لقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم الآية ثم أباح الله عز وجل الوطء الا بأحد أمرين لان كلمة تتناول أحد المذكورين فلا تجوز الاستباحة بهما جميعا ولان للنكاح حقوقا تثبت على الشركة بين الزوجين منها مطالبة المرأة الزوج بالوطء ومطالبة الزوج الزوجة بالتمكين وقيام ملك الرقبة يمنع من الشركة واذا لم تثبت الشركة فى ثمرات النكاح لا يفيد النكاح فلا يجوز ولان الحقوق الثابتة بالنكاح لا يجوز ان تثبت على المولى لامته ولا على الحرة لعبدها لان ملك الرقبة يقتضى أن تكون الولاية للمالك وكون المملوك يولى عليه وملك النكاح يقتضى ثبوت الولاية للمملوك على المالك فيؤدى الى أن يكون الشخص الواحد فى زمان واحد واليا ومولياعليه فى شئ واحد وهذا محال ولان النكاح لا يجوز من غير مهر عندنا ولا يجب للمولى على عبده دين ولا للعبد على مولاه وكذا لا يجوز أن يتزوج مدبرته ومكاتبته لان كل واحد منهما ملكه فكذا اذا اعترض ملك اليمين على نكاح يبطل النكاح بأن ملك أحد الزوجين صاحبه أو شقصا منه لما نذكر ان شاء الله تعالى فى موضعه

﴿فصل﴾ ومنها التأبيد فلا يجوز النكاح المؤقت وهو نكاح المتعة وانه نوعان أحدهما أن يكون بلفظ التمتع والثانى أن يكون بلفظ النكاح والتزويج وما يقوم مقامهما أما الاول فهو أن يقول أعطيك كذا على أن أتمتع منك يوما أو شهرا أو سنة ونحو ذلك وانه باطل عند عامة العلماء وقال بعض الناس هو جائز واحتجوا بظاهر قوله تعالى فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن فريضة والاستدلال بها من ثلاثة أوجه أحدها انه ذكر الاستمتاع ولم يذكر النكاح والاستمتاع والتمتع واحد والثانى انه تعالى أمر بايتاء الاجر وحقيقة الاجارة والمتعة عقد الاجارة على منفعة البضع والثالث انه تعالى أمر بايتاء الاجر بعد الاستمتاع وذلك يكون فى عقد الاجارة والمتعة فأما المهر فانما يجب فى النكاح بنفس العقد ويؤخذ الزوج بالمهر أولا ثم يمكن من الاستمتاع فدلت الآية الكريمة على جواز عقد المتعة ولنا الكتاب والسنة والاجماع والمعقول أما الكتاب الكريم فقوله عز وجل والذين هم لفروجهم حافظون الا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم حرم تعالى الجماع الا بأحد شيئين والمتعة

ليست بنكاح ولا بملك يمين فيبقى التحريم والدليل على انها ليست بنكاح انها ترتفع من غير طلاق ولا فرقة ولا يجرى التوارث بينهما فدل انها ليست بنكاح فلم تكن هى زوجة له وقوله تعالى فى آخر الآية فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون سمى مبتغى ماوراء ذلك عاديا فدل على حرمة الوطء بدون هذين الشيئين وقوله عز وجل ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء وكان ذلك منهم اجازة الاماء نهى الله عز وجل عن ذلك وسماه بغاء فدل على الحرمة وأما السنة فما روى عن على رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء يوم خيبر وعن أكل لحوم الحمر الانسية وعن سمرة الجهنى رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء يوم فتح مكة وعن عبد الله بن عمر انه قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم خيبر عن متعة النساء وعن لحوم الحمر الاهلية وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان قائما بين الركن والمقام وهو يقول انى كنت أذنت لكم فى المتعة فمن كان عنده شئ فليفارقه ولا تأخذوا مما آتيتموهن شيأ فان الله قد حرمها الى يوم القيامة وأما الاجماع فان الامة بأسرهم امتنعوا عن العمل بالمتعة مع ظهور الحاجة لهم الى ذلك وأما المعقول فهو أن النكاح ما شرع لاقتضاء الشهوة بل لاغراض ومقاصد يتوسل به اليها واقتضاء الشهوة بالمتعة لا يقع وسيلة الى المقاصد فلا يشرع وأما الآية الكريمة فمعنى قوله فما استمتعتم به منهن أى فى النكاح لان المذكور فى أول الآية وآخرها هو النكاح فان الله تعالى ذكر أجناسا من المحرمات فى أول الآية فى النكاح وأباح ماوراءها بالنكاح بقوله عز وجل وأحل لكم ماوراء ذلكم ان تبتغوا بأموالكم أى بالنكاح وقوله تعالى محصنين غير مسافحين أى غير متناكحين غير زانين وقال تعالى فى سياق الآية الكريمة ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات ذكر النكاح لا الاجارة والمتعة فيصرف قوله تعالى فما استمتعتم به الى الاستمتاع بالنكاح وأما قوله سمى الواجب أجرا فنعم المهر فى النكاح يسمى أجرا قال الله عز وجل فانكحوهن باذن أهلهن وآتوهن أجورهن أى مهورهن وقال سبحانه وتعالى يا أيها النبى انا أحللنا لك أزواجك اللاتى آتيت أجورهن وقوله أمر تعالى بايتاء الاجر بعد الاستمتاع بهن والمهر يجب بنفس النكاح ويؤخذ قبل الاستمتاع قلنا قد قيل فى الآية الكريمة تقديم وتأخير كأنه تعالى قال فآتوهن أجورهن اذا استمتعتم به منهن أى اذا أردتم الاستمتاع بهن كقوله تعالى يا أيها النبى اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن أى اذا أردتم تطليق النساء على أنه ان كان المراد من الآية الاجارة والمتعة فقد صارت منسوخة بما تلونا من الآيات وروينا من الاحاديث وعن ابن عباس رضى الله عنهما أن قوله فما استمتعتم به منهن نسخه قوله عز وجل يا أيها النبى اذا طلقتم النساء وعن ابن مسعود رضى الله عنه أنه قال المتعة بالنساء منسوخة نسختها آية الطلاق والصداق والعدة والمواريث والحقوق التى يجب فيها النكاح أى النكاح هو الذى تثبت به هذه الاشياء ولا يثبت شئ منها بالمتعة والله أعلم وأما الثانى فهو أن يقول أتزوجك عشرة أيام ونحو ذلك وانه فاسد عند أصحابنا الثلاثة وقال زفر النكاح جائز وهو مؤبد والشرط باطل وروى الحسن بن زياد عن أبى حنيفة أنه قال اذا ذكرا من المدة مقدار ما يعيشان الى تلك المدة فالنكاح باطل وان ذكرا من المدة مقدارا ما لا يعيشان الى تلك المدة فى الغالب يجوز النكاح كأنهما ذكرا الابد (وجه) قوله انه ذكر النكاح وشرط فيه شرطا فاسدا والنكاح لا تبطله الشروط الفاسدة فبطل الشرط وبقى النكاح صحيحا كما اذا قال تزوجتك الى أن أطلقك الى عشرة أيام (ولنا) أنه لو جاز هذا العقد لكان لا يخلو اما ان يجوز مؤقتا بالمدة المذكورة واما ان يجوز مؤبدا لا سبيل الى الاول لان هذا معنى المتعة الا أنه عبر عنها بلفظ النكاح والتزوج والمعتبر فى العقود معانيها لا الالفاظ كالكفالة بشرط براءة الاصيل انها حوالة معنى لوجود الحوالة وان لم يوجد لفظها والمتعة منسوخة ولا وجه للثانى لان فيه استحقاق البضع عليها من غير رضاها وهذا لا يجوز وأما قوله أتى بالنكاح ثم أدخل عليه شرطا فاسدا

فممنوع بل أتى بنكاح مؤقت والنكاح المؤقت نكاح متعة والمتعة منسوخة وصار هذا كالنكاح المضاف أنه لا يصح ولا يقال يصح النكاح وتبطل الاضافة لان المأتى به نكاح مضاف وأنه لا يصح كذا هذا بخلاف ما اذا قال تزوجتك على أن أطلقك الى عشرة أيام لان هناك أبد النكاح ثم شرط قطع التأبيد بذكر الطلاق فى النكاح المؤبد لانه على ان كلمة شرط والنكاح المؤبد لا تبطله الشروط والله عز وجل أعلم

﴿ فصل ﴾ ومنها المهر فلا جواز للنكاح بدون المهر عندنا والكلام فى هذا الشرط فى مواضع فى بيان أن المهر هل هو شرط جواز النكاح أم لا وفى بيان أدنى المقدار الذى يصلح مهرا وفى بيان ما يصح تسميته مهرا وما لا يصح وبيان حكم صحة التسمية وفسادها وفى بيان ما يجب به المهر وبيان وقت وجوبه وكيفية وجوبه وما يتعلق بذلك من الاحكام وفى بيان ما يتأكد به كل المهر وفى بيان ما يسقط به الكل وفى بيان ما يسقط به النصف وفى بيان حكم اختلاف الزوجين فى المهر أما الاول فقد اختلف فيه قال أصحابنا ان المهر شرط جواز نكاح المسلم وقال الشافعى ليس بشرط ويجوز النكاح بدون المهر حتى ان من تزوج امرأة ولم يسم لها مهرا بأن سكت عن ذكر المهر أو تزوجها على أن لا مهر لها ورضيت المرأة بذلك يجب مهر المثل بنفس العقد عندنا حتى يثبت لها ولاية المطالبة بالتسليم ولو ماتت المرأة قبل الدخول يؤخذ مهر المثل من الزوج ولو مات الزوج قبل الدخول تستحق مهر المثل من تركته وعنده لا يجب مهر المثل بنفس العقد وانما يجب بالفرض على الزوج أو بالدخول حتى لو دخل بها قبل الفرض يجب مهر المثل ولو طلقها قبل الدخول بها وقبل الفرض لا يجب مهر المثل بلا خلاف وانما تجب المتعة ولو مات الزوجان لا يقضى بشئ فى قول أبى حنيفة وفى قول أبى يوسف ومحمد يقضى لورثتها بمهر مثلها يستوفى من تركة الزوج ولا خلاف فى أن النكاح يصح من غير ذكر المهر ومع نفيه لقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة رفع سبحانه الجناح عمن طلق فى نكاح لا تسمية فيه والطلاق لا يكون الا بعد النكاح فدل على جواز النكاح بلا تسمية وقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن والمراد منه الطلاق فى نكاح لا تسمية فيه بدليل أنه أوجب المتعة بقوله فمتعوهن والمتعة انما تجب فى نكاح لا تسمية فيه فدل على جواز النكاح من غير تسمية ولانه متى قام الدليل على أنه لا جواز للنكاح بدون المهر كان ذكره ذكر المهر ضرورة احتج الشافعى بقوله تعالى وآتوا النساء صدقاتهن نحلة سمى الصداق نحلة والنحلة هى العطية والعطية هى الصلة فدل أن المهر صلة زائدة فى باب النكاح فلا يجب بنفس العقد ولان النكاح عقد ازدواج لان اللفظ لا ينبئ الا عنه فيقتضى ثبوت الزوجية بينهما وحل الاستمتاع لكل واحد منهما بصاحبه تحقيقا لمقاصد النكاح الا أنه ثبت عليها نوع ملك فى منافع البضع ضرورة تحقق المقاصد ولا ضرورة فى اثبات ملك المهر لها عليه فكان المهر عهدة زائدة فى حق الزوج صلة لها فلا يصير عوضا الا بالتسمية والدليل على جواز النكاح من غير مهر ان المولى اذا زوج أمته من عبده يصح النكاح ولا يجب المهر لانه لو وجب عليه لوجب للمولى ولا يجب للمولى على عبده دين وكذا الذمى اذا تزوج ذمية بغير مهر جاز النكاح ولا يجب المهر وكذا اذا ماتا فى هذه المسئلة قبل الفرض لا يجب شئ عند أبى حنيفة (ولنا) قوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا بأموالكم أخبر سبحانه وتعالى انه أحل ما وراء ذلك بشرط الابتغاء بالمال دل انه لا جواز للنكاح بدون المال فان قيل الاحلال بشرط ابتغاء المال لا ينفى الاحلال بدون هذا الشرط خصوصا على أصلكم ان تعليق الحكم بشرط لا ينفى وجوده عند عدم الشرط فالجواب أن الاصل فى الابضاع والنفوس هو الحرمة والاباحة تثبت بهذا الشرط فعند عدم الشرط تبقى الحرمة على الاصل لا حكما للتعليق بالشرط فلم يتناقض أصلنا بحمد الله تعالى وروى عن علقمة عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه أن رجلا كان يختلف اليه شهرا يسأله عن

امرأة

امرأة مات عنها زوجها ولم يكن فرض لها شيأ وكان يتردد فى الجواب فلما تم الشهر قال للسائل لم أجد ذلك فى كتاب الله ولا فيما سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكن اجتهد برأيى فان أصبت فمن الله وان أخطأت فمن أم عبد وفى رواية فان كان صوابا فمن الله وان كان خطأ فمنى ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان أرى لها مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام رجل يقال له معقل بن سنان وقال انى أشهد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى فى بروع بنت واشق الاشجعية مثل قضائك هذا ثم قام أناس من أشجع وقالوا انا نشهد بمثل شهادته ففرح عبد الله رضى الله عنه فرحا لم يفرح مثله فى الاسلام لموافقة قضائه قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ولان ملك النكاح لم يشرع لعينه بل لمقاصد لا حصول لها الا بالدوام على النكاح والقرار عليه ولا يدوم الا بوجوب المهر بنفس العقد لما يجرى بين الزوجين من الاسباب التى تحمل الزوج على الطلاق من الوحشة والخشونة فلو لم يجب المهر بنفس العقد لا يبالى الزوج عن ازالة هذا الملك بأدنى خشونة تحدث بينهما لانه لا يشق عليه ازالته لما لم يخف لزوم المهر فلا تحصل المقاصد المطلوبة من النكاح ولان مصالح النكاح ومقاصده لا تحصل الا بالموافقة ولا تحصل الموافقة الا اذا كانت المرأة عزيزة مكرمة عند الزوج ولا عزة الا بانسداد طريق الوصول اليها الا بمال له خطر عنده لان ماضاق طريق اصابته يعز فى الاعين فيعز به امساكه وما يتيسر طريق اصابته يهون فى الاعين فيهون امساكه ومتى هانت فى أعين الزوج تلحقها الوحشة فلا تقع الموافقة فلا تحصل مقاصد النكاح ولان الملك ثابت فى جانبها اما فى نفسها واما فى المتعة وأحكام الملك فى الحرة تشعر بالذل والهوان فلا بد وان يقابله مال له خطر لينجبر الذل من حيث المعنى والدليل على صحة ماقلنا وفساد ماقال انها اذا طلبت الفرض من الزوج يجب عليه الفرض حتى لو امتنع فالقاضى يجبره على ذلك ولو لم يفعل ناب القاضى منابه فى الفرض وهذا دليل الوجوب قبل الفرض لان الفرض تقدير ومن المحال وجوب تقدير ما ليس بواجب وكذا لها ان تحبس نفسها حتى يفرض لها المهر ويسلم اليها بعد الفرض وذلك كله دليل الوجوب بنفس العقد وأما الآية فالنحلة كما تذكر بمعنى العطية تذكر بمعنى الدين يقال ما نحلتك أى ما دينك فكان معنى قوله تعالى وآتوا النساء صدقاتهن نحلة أى دينا أى انتحلوا ذلك وعلى هذا كانت الآية حجة عليه لانها تقتضى أن يكون وجوب المهر فى النكاح دينا فيقع الاحتمال فى المراد بالآية فلا تكون حجة مع الاحتمال وأما قوله النكاح ينبئ عن الازدواج فقط فنعم لكنه شرع لمصالح لا تصلح الا بالمهر فيجب المهر ألا ترى أنه لا ينبئ عن الملك أيضا لكن لما كان مصالح النكاح لا تحصل بدونه ثبت تحصيلا للمصالح كذا المهر وأما المولى اذا زوج أمته من عبده فقد قيل ان المهر يجب ثم يسقط وفائدة الوجوب هو جواز النكاح وأما الذمى اذا تزوج ذمية من غير مهر فعلى قولهما يجب المهر وأما على قول أبى حنيفة فيجب أيضا الا انا لا نتعرض لهم لانهم يدينون ذلك وقد أمرنا بتركهم وما يدينون حتى انهما لو ترافعا الى القاضى فرض القاضى لها المهر وكذا اذا مات الزوجان يقضى بمهر المثل لورثة المرأة عندهما وعند أبى حنيفة انما لا يقضى لوجود الاستيفاء دلالة لان موتهما معا فى زمان واحد نادر وانما الغالب موتهما على التعاقب فاذا لم تجز المطالبة بالمهر دل ذلك على الاستيفاء أو على استيفاء البعض والابراء عن البعض مع ما أنه قد قيل ان قول أبى حنيفة محمول على ما اذا تقادم العهد حتى لم يبق من نسائها من يعتبر به مهر مثلها كذا ذكره أبو الحسن الكرخى وأبو بكر الرازى وعند ذلك يتعذر القضاء بمهر المثل والى هذا أشار محمد لابى حنيفة أرأيت لو أن ورثة على ادعوا على ورثة عمر مهر أم كلثوم رضى الله عنهم أكنت أقضى به وهذا المعنى لم يوجد فى موت أحدهما فيجب مهر المثل

﴿ فصل ﴾ وأما بيان أدنى المقدار الذى يصلح مهرا فأدناه عشرة دراهم أو ما قيمته عشرة دراهم وهذا

عندناوعند الشافعي المهر غير مقدر يستوي فيه القليل والكثير وتصلح الدانق والحبة مهرا واحتج بما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال من أعطى في نكاح مل‌ء كفيه طعاما أو دقيقا أو سويقا فقد استحل وروى عن أنس رضي الله عنه أنه قال تزوج عبد الرحمن بن عوف امرأة على وزن نواة من ذهب وكان ذلك بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم فدل أن التقدير في المهر ليس بلازم ولان المهر ثبت حقا للعبد وهو حق المرأة بدليل أنها تملك التصرف فيه استيفاء واسقاطا فكان التقدير فيه الى العاقدين (ولنا) قوله تعالى وأحل لكم ماوراء ذلكم ان تبتغوا بأموالكم شرط سبحانه وتعالى أن يكون المهر مالا والحبة والدانق ونحوهما لا يعدان مالا فلا يصلح مهرا وروى عن جابر رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لا مهر دون عشرة دراهم وعن عمر وعلي وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم انهم قالوا لا يكون المهر أقل من عشرة دراهم والظاهر أنهم قالوا ذلك توقيفا لانه باب لا يوصل اليه بالاجتهاد والقياس ولانه لما وقع الاختلاف في المقدار يجب الاخذ بالمتيقن وهو العشرة وأما الحديث ففيه اثبات الاستحلال اذا ذكر فيه مال قليل لا تبلغ قيمته عشرة وعندنا الاستحلال صحيح ثابت لان النكاح صحيح ثابت ألا ترى أنه يصح من غير تسمية شيء أصلا فعند تسمية مال قليل أولى الا أن المسمى اذا كان دون العشرة تكمل عشرة وليس في الحديث نفي الزيادة على القدر وعندنا قام دليل الزيادة الى العشرة لما نذكر فيكمل عشرة ولا حجة له فيما روى من الاثر لان فيه وزن نواة من ذهب وقد تكون مثل وزن دينار بل تكون أكثر في العادة فان قيل روى ان قيمة النواة كانت ثلاثة دراهم فالجواب أن المقوم غير معلوم انه من كان فلا يصلح أن يجعل قول ذلك حجة على الغير حتى يعلم أنه من هو مع ما أنه قد قال قوم ان النواة كان يبلغ وزنها قيمة عشرة دراهم وبه قال ابراهيم النخعي على أن القدر المذكور في الخبر والاثر كان يحتمل أن يكون معجلا في المهر لا أصل المهر على ماجرت العادة بتعجيل شيء من المهر قبل الدخول ويحتمل أن يكون ذلك كله في حال جواز النكاح بغير مهر على ما قيل ان النكاح كان جائزا بغير مهر الى أن نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الشغار وأما قوله ان المهر حق العبد فكان التقدير فيه الى العبد فنقول نعم هو في حالة البقاء حقها على الخلوص فأما في حالة الثبوت فحق الشرع متعلق به ابانة لخطر البضع صيانة له عن شبهة الابتذال بايجاب مال له خطر في الشرع كما في نصاب السرقة فان كان المسمى أقل من عشرة يكمل عشرة عند أصحابنا الثلاثة وقال زفر لها مهر المثل (وجه) قوله ان مادون العشرة لا يصلح مهرا فقسدت التسمية كما لو سمى خمرا أو خنزيرا فيجب مهر المثل (ولنا) أنه لما كان أدنى المقدار الذي يصلح مهرا في الشرع هو العشرة كان ذكر بعض العشرة ذكرا للكل لان العشرة في كونها مهرا لا تتجزأ وذكر البعض فيما لا يتبعض يكون ذكرا لكله كما في الطلاق والعفو عن القصاص وأما قوله ان مادون العشرة لا يصلح مهرا فتفسد التسمية فنقول التسمية انما تفسد اذا لم يكن المسمى مالا أو كان مجهولا وههنا المسمى مال وان قل فهو معلوم الا أنه لا يصلح مهرا بنفسه الا بغيره فكان ذكره ذكرا لما هو الادنى من المصلح بنفسه وفيه تصحيح تصرفه بالقدر الممكن فكان أولى من الحاقه بالعدم وفيه أخذ باليقين أيضا فكان أحق بخلاف ما اذا ذكر خمرا أو خنزيرا لان المسمى ليس بمال فلم يصلح مهرا بنفسه ولا بغيره ففسدت التسمية فوجب الموجب الاصلي وهو مهر المثل ولو تزوجها على ثوب معين أو على موصوف أو على مكيل أو موزون معين فذلك مهرها اذا بلغت قيمته عشرة وتعتبر قيمته يوم العقد لا يوم التسليم حتى لو كانت قيمته يوم العقد عشرة فلم يسلمه اليها حتى صارت قيمته ثمانية فليس لها الا ذلك ولو كانت قيمته يوم العقد ثمانية فلم يسلمه اليها حتى صارت قيمته عشرة فلها ذلك ودرهمان وذكر الحسين عن أبي حنيفة أنه فرق بين الثوب وبين المكيل والموزون فقال في الثوب تعتبر قيمته يوم التسليم وفي المكيل والموزون يوم العقد وهذا الفرق لا يعقل له وجه في المعين لان الزوج يجبر على تسليم

المعين فيهما جميعا وجه الفرق بينهما في الموصوف أن المكيل والموزون اذا كان موصوفا في الذمة فالزوج مجبور على دفعه ولا يجوز دفع غيره من غير رضاها فكان مستقرا مهرا بنفسه في ذمته فتعتبر قيمته يوم الاستقرار وهو يوم العقد فاما الثوب وان وصف فلم يتقرر مهرا في الذمة بنفسه بل الزوج مخير في تسليمه وتسليم قيمته في احدى الروايتين على ما نذكران شاء الله تعالى وانما يتقرر مهرا بالتسليم فتعتبر قيمته يوم التسليم (وجه) ظاهر الرواية ان ما جعل مهرا لم يتغير في نفسه وانما التغير في رغبات الناس بحدوث فتور فيها ولهذا لو غصب شيأ قيمته عشرة فيعتبر سعره وصار يساوي خمسة فرده على المالك لا يضمن شيأ ولانه لما سمي ما هو أدنى مالية من العشرة كان ذلك تسمية للعشرة لان ذكر البعض فيما لا يتجزأ ذكر لكله فصار كانه سمي ذلك درهمين ثم ازدادت قيمته والله عز وجل أعلم

﴿ فصل ﴾ وأما بيان ما يصح تسميته مهرا وما لا يصح وبيانه حكم صحة التسمية وفسادها فنقول لصحة التسمية شرائط منها أن يكون المسمى مالا متقوما وهذا عندنا وعند الشافعي هذا ليس بشرط ويصح التسمية سواء كان المسمى مالا أو لم يكن بعد أن يكون مما يجوز أخذ العوض عنه واحتج بما روي أن امرأة جاءت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت يا رسول الله اني وهبت نفسي لك فقال عليه الصلاة والسلام ما بي في النساء من حاجة فقام رجل وقال زوجنيها يا رسول الله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما عندك فقال ما عندي شيء أعطيها فقال أعطها ولو خاتما من حديد فقال ما عندي فقال هل معك شيء من القرآن قال نعم سورة كذا فقال زوجتكها بما معك من القرآن ومعلوم أن المسمى وهو السورة من القرآن لا يوصف بالمالية فدل أن كون التسمية مالا ليس بشرط لصحة التسمية ولنا قوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا بأموالكم شرط أن يكون المهر مالا فما لا يكون مالا لا يكون مهرا فلا تصح تسميته مهرا وقوله تعالى فنصف ما فرضتم أمر بتنصيف المفروض في الطلاق قبل الدخول فيقتضي كون المفروض محتملا للتنصيف وهو المال وأما الحديث فهو في حد الآحاد ولا يترك نص الكتاب بخبر الواحد مع ما ان ظاهره متروك لان السورة من القرآن لا تكون مهرا بالاجماع وليس فيه ذكر تعليم القرآن ولا ما يدل عليه ثم تأويلها زوجتكها بسبب ما معك من القرآن وبحرمته وبركته لانه كان ذلك النكاح بغير تسمية مال وعلى هذا الاصل مسائل اذا تزوج على تعليم القرآن أو على تعليم الحلال والحرام من الاحكام أو على الحج والعمرة ونحوها من الطاعات لا تصح التسمية عندنا لان المسمى ليس بمال فلا يصير شيء من ذلك مهرا ثم الاصل في التسمية انها اذا صحت وتقررت يجب المسمى ثم ينظر ان كان المسمى عشرة فصاعدا فليس لها الا ذلك وان كان دون العشرة تكمل العشرة عند أصحابنا الثلاثة خلافا لزفر والمسئلة قد مرت واذا فسدت التسمية أو تزلزلت يجب مهر المثل لان العوض الاصلي في هذا الباب هو مهر المثل لانه قيمة البضع وانما يعدل عنه الى المسمى اذا صحت التسمية وكانت التسمية تقديرا لتلك القيمة فاذا لم تصح التسمية أو تزلزلت لم يصح التقدير فاذا لم يصح التقدير فوجب المصير الى الفرض الاصلي ولهذا كان المبيع بيعا فاسدا مضمونا بالقيمة في ذوات القيم لا بالثمن كذا هذا والنكاح جائز لان جوازه لا يقف على التسمية أصلا فانه جائز عند عدم التسمية رأسا فعدم التسمية اذا لم يمنع جواز النكاح ففسادها أولى أن لا يمنع ولان التسمية اذا فسدت التحقت بالعدم فصار كانه تزوجها ولم يسم شيأ وهناك النكاح صحيح كذا هذا ولان تسمية ما ليس بمال بشرط فاسد والنكاح لا تبطله الشروط الفاسدة بخلاف البيع والفرق أن الفساد في باب البيع لمكان الربا والربا لا يتحقق في النكاح فيبطل الشرط ويبقى النكاح صحيحا وعنده تصح التسمية ويصير المذكور مهرا لانه يجوز أخذ العوض عنه بالاستئجار عليه عنده فتصح تسميته مهرا وكذلك اذا تزوج امرأة على طلاق امرأة أخرى أو على العفو عن القصاص عندنا لان الطلاق ليس بمال

وكذا القصاص وعنده تصح التسمية لانه يجوز أخذ العوض عن الطلاق والقصاص وكذلك اذا تزوجها
على أن لا يخرجها من بلدها أو على أن لا يتزوج عليها فان المذكور ليس بمال وكذا لو تزوج المسلم المسلمة على
ميتة أو دم أو خمر أو خنزير لم تصح التسمية لان الميتة والدم ليسا بمال في حق أحد والخمر والخنزير ليسا بمال
متقوم في حق المسلم فلا تصح تسمية شيء من ذلك مهرا وعلى هذا يخرج نكاح الشغار وهو أن يزوج الرجل
أخته لآخر على أن يزوجه الآخر أخته أو يزوجه ابنته أو يزوجه أمته وهذه التسمية فاسدة لان كل
واحد منهما جعل بضع كل واحدة منهما مهر الاخرى والبضع ليس بمال ففسدت التسمية ولكل واحدة
منهما مهر المثل لما قلنا والنكاح صحيح عندنا وعند الشافعي فاسد واحتج بما روى عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه نهى عن نكاح الشغار والنهي يوجب فساد المنهى عنه ولان كل واحد منهما جعل بضع كل
واحدة من المرأتين نكاحا وصداقا وهذا لا يصح ولنا أن هذا النكاح مؤبد أدخل فيه شرطا فاسدا
حيث شرط فيه أن يكون بضع كل واحدة منهما مهر الاخرى والبضع لا يصلح مهرا والنكاح لا تبطله الشروط
الفاسدة كما اذا تزوجها على أن يطلقها وعلى أن ينقلها من منزلها ونحو ذلك وبه تبين أنه لم يجتمع النكاح والصداق
في بضع واحد لان جعل البضع صداقا لم يصح فأما النهي عن نكاح الشغار فنكاح الشغار هو النكاح الخالي عن
العوض مأخوذ من قولهم شغر البلد اذا خلا عن السلطان وشغر الكلب اذا رفع احدى رجليه وعندنا هو نكاح
بعوض وهو مهر المثل فلا يكون شغارا على أن النهي ليس عن عين النكاح لانه تصرف مشروع مشتمل على
مصالح الدين والدنيا فلا يحتمل النهي عن اخلاء النكاح عن تسمية المهر والدليل عليه ما روى عن عبد الله بن
عمر رضي الله عنهما انه قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تنكح المرأة بالمرأة ليس لواحدة منهما مهر وهو
اشارة الى أن النهي لمكان تسمية المهر لا لعين النكاح فبقي النكاح صحيحا ولو تزوج حر امرأة على أن يخدمها
سنة فالتسمية فاسدة ولها مهر مثلها في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد التسمية صحيحة ولها قيمة خدمة
سنة وعند الشافعي التسمية صحيحة ولها خدمة سنة وذكر ابن سماعة في نوادره انه اذا تزوجها على أن يرعى
غنمها سنة أن التسمية صحيحة ولها رعي غنمها سنة ولفظ رواية الاصل يدل على انها لا تصح في رعي الغنم
كما لا تصح في الخدمة لان رعي غنمها خدمتها ومن مشايخنا من جعل في رعي غنمها روايتين ومنهم من قال يصح
في رعي الغنم بالاجماع وانما الخلاف في خدمتها ولا خلاف في أن العبد اذا تزوج باذن المولى امرأة على أن
يخدمها سنة أن تصح التسمية ولها المسمى أما الشافعي فقد مر على أصله أن كل ما يجوز أخذ العوض عنه
يصح تسميته مهرا ومنافع الحر يجوز أخذ العوض عنها لان اجارة الحر جائزة بلا خلاف فتصح تسميتها كما
تصح تسمية منافع العبد وأما الكلام مع أصحابنا فوجه قول محمد أن منافع الحر مال لانها مال في سائر العقود حتى
يجوز أخذ العوض عنها فكذا في النكاح واذا كانت مالا صحت التسمية الا انه تعذر التسليم لما في التسليم من
استخدام الحرة زوجها وانه حرام لما نذكر فيجب الرجوع الى قيمة الخدمة كما لو تزوجها على عبد فاستحق
العبد انه يجب عليه قيمة العبد لان تسمية العبد قد صحت لكونه مالا لكن تعذر تسليمه بالاستحقاق
فوجبت عليه قيمته لا مهر المثل لما قلنا كذا هذا ووجه قولهما أن المنافع ليست بأموال متقومة على أصل
أصحابنا ولهذا لم تكن مضمونة بالغصب والاتلاف وانما يثبت لها حكم التقوم في سائر العقود شرعا ضرورة
دفعا للحاجة بها ولا يمكن دفع الحاجة بها ههنا لان الحاجة لا تندفع الا بالتسليم وانه ممنوع عنه شرعا لان استخدام
الحرة زوجها الحر حرام لكونه استهانة واذلالا وهذا لا يجوز ولهذا لا يجوز للابن أن يستأجر أباه للخدمة فلا
تسلم خدمته لها شرعا فلا يمكن دفع الحاجة بها فلم يثبت لها التقوم فبقيت على الاصل فصار كما لو سمى مالا قيمة
له كالخمر والخنزير وهناك لا تصح التسمية ويجب مهر المثل كذا ههنا حتى لو كان المسمى فعلا لا استهانة فيه

ولا

ولا مذلة على الرجل كرعى دوابها وزراعة أرضها والاعمال التي خارج البيت تصح بالتسمية لان ذلك من باب القيام بأمرها الا من باب الخدمة بخلاف العبد لان استخدام زوجته اياه ليس بحرام لانه عرضة للاستخدام والابتذال لكونه مملوكا ملحقا بالبهائم ولان مبنى النكاح على الاشتراك فى القيام بمصالح المعاش فكان لها فى خدمته حق فاذا جعل خدمته لها مهرها فكأنه جعل ماهو لها مهرها فلم يجز كالاب اذا استأجر ابنه بخدمته أنه لا يجوز لان خدمة الاب مستحقة عليه كذا هذا بخلاف العبد لان خدمته خالص ملك المولى فصحت التسمية ولو تزوجها على منافع سائر الاعيان من سكنى داره وخدمة عبيده وركوب دابته والحمل عليها وزراعة أرضه ونحو ذلك من منافع الاعيان مدة معلومة صحت التسمية لان هذه المنافع أموال أو التحقت بالاموال شرعا فى سائر العقود لمكان الحاجة والحاجة فى النكاح متحققة وامكان الدفع بالتسليم ثابت بتسليم محالها اذ ليس فيه استخدام المرأة زوجها فجعلت أموالا والتحقت بالاعيان فصحت تسميتها وعلى هذا يخرج ما اذا قال تزوجتك على هذا العبد فاذا هو حر وجملة الكلام فيه أن الامر لا يخلو اما ان سمى ما يصلح مهرا وأشار الى مالا يصلح مهرا واما ان سمى مالا يصلح مهرا فأشار الى ما يصلح مهرا فان سمى ما يصلح مهرا وأشار الى مالا يصلح مهرا بأن قال تزوجتك على هذا العبد فاذا هو حر او على هذه الشاة الذكية فاذا هى ميتة أو على هذا الزق الخل فاذا هو خمر فالتسمية فاسدة فى جميع ذلك ولها مهر المثل فى قول أبى حنيفة وفى قول أبى يوسف تصح التسمية فى الكل وعليه فى الحر قيمة الحر لو كان عبدا وفى الشاة قيمة الشاة لو كانت ذكية وفى الخمر مثل ذلك الدن من خل وسط ومحمد فرق فقال مثل قول أبى حنيفة فى الحر والميتة ومثل قول أبى يوسف فى الخمر (وجه) قول أبى يوسف أن المسمى مال لان المسمى هو العبد والشاة الذكية والخل وكل ذلك مال فصحت التسمية الا انه اذا ظهر أن المشار اليه خلاف جنس المسمى فى صلاحية المهر تعذر التسليم فتجب القيمة فى الحر والشاة لانهما ليسا من المثليات وفى الخمر يجب مثله خلا لانه مثلى كما لو هلك المسمى أو استحق (وجه) قول محمد فى الفرق أن الاشارة مع التسمية اذا اجتمعتا فى العقود فان كان المشار اليه من جنس المسمى يتعلق العقد بالمشار اليه وان كان من خلاف جنسه يتعلق العقد بالمسمى هذا أصل مجمع عليه فى البيع على ما نذكر فى البيوع والحر من جنس العبد لاتحاد جنس المنفعة وكذا الشاة الميتة من جنس الشاة الذكية فكانت العبرة للاشارة والتحقت التسمية بالعدم والمشار اليه لا يصلح مهرا فصار كأنه اقتصر على الاشارة ولم يسم بأن قال تزوجتك على هذا وسكت فأما الخل مع الخمر فجنسان مختلفان لاختلاف جنس المنفعة فتعلق العقد بالمسمى لكن تعذر تسليمه وهو مثلى فيجب مثله خلا ولابى حنيفة أن الاشارة والتسمية كل واحد منهما وضعت للتعريف الا أن الاشارة أبلغ فى التعريف لانها تحضر العين وتقطع الشركة والتسمية لا توجب احضار العين ولا تقطع الشركة فسقط اعتبار التسمية عند الاشارة وبقيت الاشارة والمشار اليه لا يصلح مهرا لانه ليس بمال فيجب مهر المثل كما لو أشار الى الميتة والدم والخمر والخنزير ولم يسم وحقيقة الفقه لابى حنيفة ان هذا حر سمى عبدا وتسمية الحر عبدا باطل لانه كذب فالتحقت التسمية بالعدم وبقيت الاشارة والمشار اليه لا يصلح مهرا لانه ليس بمال فالتحقت الاشارة بالعدم أيضا فصار كأنه تزوجها ولم يسم لها مهرا وهذا فقه واضح بحمد الله تعالى هذا اذا سمى ما يصلح مهرا وأشار الى مالا يصلح مهرا فأما اذا سمى مالا يصلح مهرا وأشار الى ما يصلح مهرا بأن قال تزوجتك على هذا الحر فاذا هو عبد او على هذه الميتة فاذا هى ذكية أو على هذا الدن الخمر فاذا هو خل فقد روى أبو يوسف عن أبى حنيفة أن التسمية فاسدة ولها المشار اليه وروى محمد عنه أن لها مهر المثل ورواية أبى يوسف أصح الروايتين لان الاصل عند أبى حنيفة أن التسمية لا حكم لها مع الاشارة فى باب النكاح فكانت العبرة للاشارة والمشار اليه يصلح مهرا لانه مال فكان لها المشار اليه (ووجه) ما روى محمد

عنه انه لما سمى مالا يصلح مهرا وأشار الى مايصلح مهرا فقد هزل بالتسمية والهازل لا يتعلق بتسميته حكم فبطل كلامه رأسا ولو تزوجها على هذا الدن الخمر وقيمة الظرف عشرة دراهم فصاعدا روى ابن سماعة عن محمد فى هذه المسئلة روايتين روى عنه أن لها الدن لا غير وروى عنه أيضا ان لها مهر المثل (وجه) الرواية الاولى انه سمى مايصلح مهرا وهو الظرف ومالا يصلح مهرا وهو الخمر فيلغو مالا يصلح مهرا كما لو تزوجها على الخل والخمر وقيمة الخل عشرة أنه يكون لها الخل لا غير لما قلنا كذا هذا (وجه) الرواية الاخرى أن الظرف لا يقصد بالعقد عادة بل هو تابع وانما المقصود هو المظروف فاذا بطلت التسمية فى المقصود تبطل فيما هو تبع له والله أعلم ولو تزوجها على هذين العبدين فاذا أحدهما حر فليس لها الا العبد الباقى اذا كانت قيمته عشرة دراهم فى قول أبى حنيفة وقال أبو يوسف لها العبد وقيمة الحر لو كان عبدا وقال محمد ينظر الى العبدان بلغت قيمته مهر مثلها فليس لها الا العبد وان كانت قيمته أقل من مهر مثلها تبلغ الى تمن مهر مثلها وهو قول زفر وهذا بناء على الاصول التى ذكرناها لهم فن أصل أبى يوسف ان جعل الحر مهرا صحيح اذا سمى عبدا ويتعلق بقيمته أن لو كان عبدا فيتعلق العقد بالمسمين جميعا بقدر مايحتمل كل واحد منهما التعليق به فيتعلق بالعبد بعينه لانه ممكن ويتعلق بالحر بقيمته لو كان عبدا لانه لا يحتمل التعليق بعينه ومن أصل محمد أن المشار اليه اذا كان من جنس المسمى فالعقد يتعلق بالمشار اليه والحر من جنس العبد لاتحاد جنس المنفعة فيتعلق العقد بهما الا أنه لا سبيل الى الجمع بين المسمى وبين مهر المثل فيجب مهر المثل ألا ترى انه لو كانا حرين يجب مهر المثل عنده ومتى وجب مهر المثل امتنع وجوب المسمى ولابى حنيفة أصلان أحدهما ماذكرنا ان الحر اذا جعل مهرا وسمى عبدا لا يتعلق بتسميته شئ وجعل ذكره والعدم بمنزلة واحدة والثانى أن العقد اذا أضيف الى مالا يصلح يلغو مالا يصلح ويستقر مايصلح كمن جمع بين امرأة تحل له وامرأة لا تحل له وتزوجهما فى عقدة واحدة بمسمى يجب كل المسمى بمقابلة الحلال وانعقاد نكاحها صحيحا للعقد والتسمية بقدر الامكان وتقريرا للعقد فيما أمكن تقريره والغاؤه فيما لا يمكن تصحيحه فيه والعبد هو الصالح لكونه مهرا فصحت تسميته ويصير مهرا لها اذا بلغت قيمته عشرة فصاعدا وعلى هذا الخلاف اذا تزوجها على بيت وخادم والخادم حر ولو تزوجها على هذين الدنين من الخل فاذا أحدهما خمر لها الباقى لا غير فى قول أبى حنيفة اذا كان يساوى عشرة دراهم كما فى العبدين وعندهما لها الباقى ومثل هذا الدن من الخل وقد ذكرنا الاصل ولو سمى مالا وضم اليه ماليس بمال لكن لها فيه منفعة مثل طلاق امرأة أخرى وامساكها فى بلدها أو العفو عن القصاص فان وفى بالمنفعة فليس لها الا ماسمى اذا كان يساوى عشرة فصاعدا لانه سمى مايصلح مهرا بنفسه وشرط لها منفعة وقد وفى بما شرط لها فصحت التسمية وصارت العشرة مهرا وان لم يف بالمنفعة فلها مهر مثلها ثم ينظر ان كان ماسمى لها من المال مثل مهر مثلها أو أكثر فلا شئ لها الا ذلك وان كان ماسمى لها أقل من مهر مثلها تمم لها مهر مثلها عندنا وقال زفر ان كان المضموم مالا كما اذا شرط أن يهدى لها هدية فلم يف لها تمم لها مهر المثل وان كان غير مال كطلاق امرأة أخرى وأن لا يخرجها من بلدها فليس لها الا ماسمى (وجه) قول زفر أن ماليس بمال لا يتقوم فلا يكون فواته مضمونا بعوض وما هو مال يتقوم فاذا لم يسلم لها جاز لها الرجوع الى تمام العوض ولنا أن الموجب الاصلى فى هذا الباب هو مهر المثل فلا يعدل عنه الا عند استحكام التسمية فاذا وفى بالمنفعة فقد تقررت التسمية فوجب المسمى واذا لم يف بها لم تتقرر لانها ما رضيت بالمسمى من المال عوضا بنفسه بل بمنفعة أخرى مضمومة اليه وهى منفعة أخرى مرغوب فيها خلال الاستيفاء شرعا فاذا لم يسلم لها تتقرر التسمية فبقى حقها فى العوض الاصلى وهو مهر المثل فان كان أقل من مهر مثلها أو أكثر فليس لها الا ذلك لانه وصل اليها قدر حقها وان كان أقل من مهر مثلها يكمل لها مهر مثلها أيضا لا الى الحق المستحق فرق

بين

بين هذا و بين ما اذا تزوجها على مهر صحيح وأرطال من خمر أن المهر ما يسمى لها اذا كان عشرة فصاعدا ويبطل الحرام وليس لها تمام مهر مثلها أو أكثر فليس لها الا ذلك لانه وصل اليها قدر حقها وان كان أقل من مهر مثلها يكمل لها مهر مثلها أيضا لان تسمية الخمر لم تصح فى حق الانتفاع بها فى حق المسلم اذ لا منفعة للمسلم فيها لحرمة الانتفاع بها فى حق المسلم فلا يجوز أن يجب بفواتها عوض فالتحقت تسميتها بالعدم وصار كانه لم يسم الا المهر الصحيح فلا يجب لها الا المهر الصحيح بخلاف المسئلة الاولى وعلى هذا يخرج ما اذا اعتق أمته على أن تزوج نفسها منه فقبلت عتقت لانه أعتقها بعوض فيزول ملكه بقبول العوض كما لو باعها وكما اذا قال لها أنت حرة على ألف درهم بخلاف ما اذا قال لعبده ان أديت الى ألفا فأنت حر انه لا يعتق بالقبول ما لم يؤد لان ذلك ليس بمعاوضة بل هو تعليق وهو تعليق الحرية بشرط الاداء اليه ولم يوجد الشرط ثم اذا اعتقت بالقبول فبعد ذلك لا يخلو اما ان زوجت نفسها منه واما ان أبت التزويج فان زوجت نفسها منه ينظر ان كان قد سمى لها مهرا آخر وهو مال سوى الاعتاق فلها المسمى اذا كان عشرة دراهم فصاعدا وان كان دون العشرة تكمل عشرة وان لم يسم لها سوى الاعتاق فلها مهر مثلها فى قول أبى حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف صداقها اعتاقها ليس لها غير ذلك (وجه) قوله ان العتق بمعنى المال بدليل أنه يجوز أخذ العوض عنه بأن أعتق عبده على مال فجاز أن يكون مهرا ولهما أن العتق ليس بمال حقيقة لان الاعتاق ابطال المالكية فكيف يكون العتق مالا الا أنه يجوز أخذ عوض هو مال عنه وهذا لا يدل على كونه مالا بنفسه ألا ترى أن الطلاق ليس بمال ولا يجوز أخذ العوض عنه وكذا القصاص وأخذ البدل عنه جائز ونفس الحر ليست بمال وان أبت ان تزوج نفسها منه لا تجبر على ذلك لانها حرة ملكت نفسها فلا تجبر على النكاح لكنها تسعى فى قيمتها للمولى عند أصحابنا الثلاثة وقال زفر لا سعاية عليها (وجه) قوله ان السعاية انما تجب لتخليص الرقبة وهذه حرة خالصة فلا تلزمها السعاية (ولنا) أن المولى ما رضى بزوال ملكه عن رقبتها الا بنفع يقابله وهو تزويج نفسها منه وهذه منفعة مرغوب فيها وقد تعذر عليه استيفاء هذه المنفعة بمعنى من جهتها وهو اباؤها فيقام بدل قيمتها مقامها دفعا للضرر عنه وأما قوله السعاية انما تجب لفكاك الرقبة وتخليصها وهى حرة خالصة فنقول السعاية قد تكون لتخليص الرقبة وهذا المستسعى يكون فى حكم المكاتب على أصل أبى حنيفة وقد تكون لحق فى الرقبة لا لفكاك الرقبة كالعبد المرهون اذا أعتقه الراهن وهو معسر كما اذا قال لعبده أنت حر على قيمة رقبتك فقبل حتى عتق كذا هذا ولو تزوج امرأة على عتق أبيها أو ذى رحم محرم منها أو على عتق عبد أجنبى عنها فهذا لا يخلو اما ان ذكر فيه كلمة عنها بأن قال أتزوجك على عتق أبيك عنك أو على عتق هذا العبد عنك وأشار الى عبد أجنبى عنها واما ان لم يذكر فان لم يذكر وقبلت عتق العبد والولاء للزوج لا لها لان المعتق هو الزوج والولاء لمن أعتق على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم ولها مهر مثلها ان لم يكن سمى لها مهرا آخر هو مال وان كان قد سمى فلها المسمى لانه علق العتق بقبولها النكاح فاذا قبلت عتق والعبد لا يصلح مهرا لانه ليس بمال فان كان هناك مال مسمى وجب ذلك لانه صحت تسميته مهرا فوجب المسمى وان لم يكن فتسميته العتق مهرا لم يصح لانه ليس بمال فيجب مهر المثل هذا اذا لم يذكر عنها فاما اذا ذكرت فقبلت عتق العبد عنها وثبت الولاء لها وصار ذلك مهرا لانه لما ذكر العتق عنها ولا يكون العتق عنها الا بعد سبق الملك لها فملكته أولا ثم عتق عنها كمن قال لآخر أعتق عبدك عنى عن كفارة يمينى على ألف درهم يجوز ويقع العتق عن الآمر وحال ما ملكته كان مالا فصلح أن يكون مهرا وهذا اذا تزوجها على العتق فاما اذا تزوجها على الاعتاق بأن تزوجها على أن يعتق هذا العبد فهذا أيضا لا يخلو من أحد وجهين اما أن ذكر فيه عنها واما ان لم يذكر فان لم يذكر فقبلت صح النكاح ولا يعتق العبد ههنا بقبولها لانه وعد ان يعتق والعتق لا يثبت بوعد

الاعتاق وانما يثبت بالاعتاق فالم يعتق لا يعتق بخلاف الفصل الاول لان الزواج هناك كان على العتق لا على الاعتاق ثم اذا أعتقه فعتق فلا يخلو اما ان ذكر كلمة عنها أولم يذكر فان كان لم يذكر ثبت الولاء منه لا منها لان الاعتاق منه لا منها والولاء للمعتق ولها مهر مثلها ان لم يكن هناك مهر آخر مسمى وهو مال وان كان فلها ذلك المسمى لان الاعتاق ليس بمال بل هو ابطال المالية سواء كان العبد أجنبيا أوذا رحم محرم منها وان ذكر كلمة عنها ثبت الولاء منها لان الاعتاق منها لانه أعتق عنها ويصير العبد ملكا لها بمقتضى الاعتاق ثم ان كان ذا رحم محرم منها عتق عليها كما ملكته فتملكه فيعتق عليها وان كان أجنبيا يصير الزوج وكيلا عنها في الاعتاق ومنها اذا أعتق كما وعد فان أبى لا يجبر على ذلك لانه حر مالك الا أنه ينظر ان لم يكن ثمة مسمى هو مال فلها مهر مثلها لما ذكرنا ان تسمية الاعتاق مهرا لم يصح ولم يوجد تسمية شئ آخر هو مال فتعين مهر المثل موجبا وان كان قد سمى لها شيأ آخر هو مال فان كان المسمى مثل مهر المثل أو أكثر فلها ذلك المسمى لان الزوج رضى بالزيادة وان كان أقل من مهر مثلها فان كان العبد أجنبيا فلها ذلك المسمى لا غير لانه شرط لها شرطا لا منفعة لها فيه فلا يكون غارا لها بترك الوفاء بما شرط لها وان كان ذا رحم محرم منها يبلغ به تمام مهر مثلها لانها انما رضيت بدون مهر مثلها بما شرط ولم تكن راضية فصار غارا لها وهذا اذا لم يقل عنها فاما اذا قال ذلك بأن تزوجها على ان يعتق هذا العبد عنها فقبلت صح النكاح وصار العبد ملكا ثم ان كان ذا رحم محرم منها عتق عليها لانها ملكت ذا رحم محرم منها وكان ذلك مهرا لها لانها تملكه ثم يعتق عليها وان كان أجنبيا يكون الزوج وكيلا عنها بالاعتاق فان أعتق قبل العزل فقد وقع العتق عنها وان عزلته فى ذلك صح العزل والله أعلم

﴿ فصل ﴾ ومنها أن لا يكون مجهولا جهالة تزيد على جهالة مهر المثل وجملة الكلام فيه أن المهر فى الاصل لا يخلو اما أن يكون معينا مشارا اليه واما أن يكون مسمى غير معين مشارا اليه فان كان معينا مشارا اليه صحت تسميته سواء كان مما يتعين بالتعيين فى عقود المعاوضات من العروض والعقار والحيوان وسائر المكيلات والموزونات سوى الدراهم والدنانير أوكان مما لا يتعين بالتعيين فى عقود المعاوضات كالدراهم لانه مال لا جهالة فيه الا أنه ان كان مما يتعين بالتعيين ليس للزوج ان يحبس العين ويدفع غيرها من غير رضا المرأة لان المشار اليه قد تعين للعقد فتعلق حقها بالعين فوجب عليه تسليم عينه وان كان مما لا يتعين له ان يحبسه ويدفع مثله جنسا ونوعا وقدرا وصفة لان التعيين اذا لم يصح صار مجازا عوضا من الجنس والنوع والقدر والصفة وان كان تبرا مجهولا أونقرة ذهبا وفضة يجبر على تسليم عينه فى رواية لانه يتعين بالتعيين كالعروض ولا يجبر فى رواية لانه لا يتعين بالتعيين كالمضروب وان كان المسمى غير عين فالمسمى لا يخلو اما أن يكون مجهول الجنس والنوع والقدر والصفة واما أن يكون معلوم الجنس والنوع والقدر والصفة فان كان مجهولا كالحيوان والدابة والثوب والدار بأن تزوج امرأة على حيوان أودابة أوثوب أودار ولم يعين لم تصح التسمية وللمرأة مهر مثلها بالغا ما بلغ لان جهالة الجنس متفاحشة لان الحيوان اسم جنس تحته أنواع مختلفة وتحت كل نوع أشخاص مختلفة وكذا الدابة وكذا الثوب لان اسم الثوب يقع على ثوب القطن والكتان والحرير والخز والبز وتحت كل واحد من ذلك أنواع كثيرة مختلفة وكذا الدار لانها تختلف فى الصغر والكبر والهيئة والتقطيع وتختلف قيمتها باختلاف البلاد والمحال والسكك اختلافا فاحشا فتفاحشت الجهالة فالتحقت بجهالة الجنس والاصل أن جهالة العوض تمنع صحة تسميته كما فى البيع والاجارة لكونها مفضية الى المنازعة الا أنه يتحمل ضرب من الجهالة فى المهر بالاجماع فان مهر المثل قد يجب فى النكاح الصحيح ومعلوم أن مهر المثل مجهول ضربا من الجهالة فكل جهالة فى المسمى مهرا مثل جهالة مهر المثل أو أقل من ذلك يتحمل ولا يمنع صحة التسمية

استدلالا

استدلالا بمهر المثل وكل جهالة تزيد على جهالة مهر المثل يبقى الامر فيها على الاصل فيمنع صحة التسمية كما فى سائر
الاعواض اذا ثبت هذا فنقول لاشك ان جهالة الحيوان والدابة والثوب والدار أكثر من جهالة مهر المثل لان
بعد اعتبار تساوى المرأتين فى المال والجمال والسن والعقل والدين والبلد والعفة يقل التفاوت بينهما فتقل
الجهالة فاما جهالة الجنس والنوع فجهالة متفاحشة فكانت أكثر جهالة من مهر المثل فتمنع صحة التسمية وان كان
المسمى معلوم الجنس والنوع مجهول الصفة والقدر كما اذا تزوجها على عبد أو أمة أو فرس أو جمل أو حمار أو ثوب
مروى أو هروى صحت التسمية ولها الوسط من ذلك وللزوج الخيار ان شاء أعطاها الوسط وان شاء أعطاها
قيمته وهذا عندنا وقال الشافعى لا تصح التسمية (وجه) قوله ان المسمى مجهول الوصف فلا تصح تسميته
كما فى البيع وهذا لان جهالة الوصف تفضى الى المنازعة كجهالة الجنس ثم جهالة الجنس تمنع صحة التسمية
فكذا جهالة الوصف (ولنا) أن النكاح معاوضة المال بما ليس بمال والحيوان الذى هو معلوم الجنس
والنوع مجهول الصفة يجوز ان يثبت دينا فى الذمة بدلا عما ليس بمال كما فى الذمة قال النبى صلى الله عليه
وسلم فى النفس المؤمنة مائة من الابل والبضع ليس بمال فجاز أن يثبت الحيوان دينا فى الذمة بدلا عنه ولان
جهالة الوسط من هذه الاصناف مثل جهالة مهر المثل أو أقل فتلك الجهالة لما لم تمنع صحة تسمية البدل فكذا هذه
الا أنه لا تصح تسميته ثمنا فى البيع لان البيع لا يحتمل جهالة البدل أصلا قلت أو كثرت والنكاح يحتمل
الجهالة اليسيرة مثل جهالة مهر المثل وانما كان كذلك لان مبنى البيع على المضايقة والمماكسة فالجهالة فيه
وان قلت تفضى الى المنازعة ومبنى النكاح على المسامحة والمروءة فجهالة مهر المثل فيه لا تفضى الى المنازعة
فهو الفرق وأما وجوب الوسط فلان الوسط هو العدل لما فيه من مراعاة الجانبين لان الزوج يتضرر بايجاب
الجيد والمرأة تتضرر بايجاب الردىء فكان العدل فى ايجاب الوسط وهذا معنى قول النبى صلى الله عليه وسلم
خير الامور أوساطها والاصل فى اعتبار الوسط فى هذا الباب ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه
قال أيما امرأة أنكحت نفسها بغير اذن مواليها فنكاحها باطل فان دخل بها فلها مهر مثل نسائها لا وكس ولا
شطط وكذلك قال عبد الله بن مسعود رضى الله عنه فى المفوضة أرى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط
والمعنى ما ذكرنا وأما ثبوت الخيار بين الوسط وبين قيمته فلان الحيوان لا يثبت فى الذمة ثبوتا مطلقا ألا ترى أنه
لا يثبت دينا فى الذمة فى معاوضة المال بالمال ولا يثبت فى الذمة فى ضمان الاتلاف حتى لا يكون مضمونا بالمثل
فى الاستهلاك بل بالقيمة فمن حيث انه يثبت فى الذمة فى الجملة قلنا بوجوب الوسط منه ومن حيث انه لا يثبت ثبوتا
مطلقا قلنا يثبت الخيار بين تسليمه وبين تسليم قيمته عملا بالشبهين جميعا ولان الوسط لا يعرف الا بواسطة القيمة
فكانت القيمة أصلا فى الاستحقاق فكانت أصلا فى التسليم وأما ثبوت الخيار للزوج لا للمرأة فلانه المستحق
عليه فكان الخيار له وكذلك ان تزوجها على بيت وخادم فلها بيت وسط مما يجهز به النساء وهو بيت الثوب
لا المبنى فينصرف الى فرش البيت فى أهل الامصار وفى أهل البادية الى بيت الشعر ولها خادم وسط لان المطلق
من هذه الاصناف ينصرف الى الوسط لان الوسط منها معلوم بالعادة وجهالته مثل جهالة مهر المثل أو أقل فلا
تمنع صحة التسمية كما لو نص على الوسط ولو وصف شيأ من ذلك بأن قال جيد أو وسط أو ردىء فلها الموصوف
ولو جاء بالقيمة تجبر على القبول لان القيمة هى الاصل ألا ترى أنه لا يعرف الجيد والوسط والردىء الا باعتبار
القيمة فكانت القيمة هى المعرفة بهذه الصفات فكانت أصلا فى الوجوب فكانت أصلا فى التسليم فاذا جاء بها
تجبر على قبولها ولو تزوجها على وصيف صحت التسمية ولها الوسط من ذلك ولو تزوجها على وصيف أبيض
لا شك أنه تصح التسمية لانها تصح بدون الوصف فاذا وصف أولى ولها الوصيف الجيد لان الابيض عندهم
اسم للجيد ثم الجيد عندهم هو الرومى والوسط السندى والردىء الهندى وأما عندنا فالجيد هو التركى والوسط

ر ومي والردىء الهندي وقد قال أبو حنيفة قيمة الخادم الجيد خمسون دينارا وقيمة الوسط أربعون وقيمة الردىء ثلاثون وقيمة البيت الوسط أربعون دينارا وقال أبو يوسف ومحمد ان زاد السعر أونقص فبحسب الغلاء والرخص وهذا ليس باختلاف فى الحقيقة ففى زمن أبى حنيفة كانت القيم مسعرة وفى زمانهما تغيرت القيمة فأجاب كل على عرف زمانه والمعتبر فى ذكر القيمة بلا خلاف ولو تزوجها على بيت وخادم حتى وجب الوسط من كل واحد منهما ثم صالحت من ذلك زوجها على أقل من قيمة الوسط ستين دينارا أوسبعين دينارا جاز الصلح لانها بهذا الصلح أسقطت بعض حقها لان الواجب فيهما ثمانون فاذا صالحت على أقل من ذلك فقد أسقطت البعض ومن له الحق اذا أسقط بعض حقه واستوفى الباقى جاز ويجوز ذلك بالنقد والنسيئة لما ذكرنا أن الصلح وقع على عين الحق باسقاط البعض فكان الباقى عين الواجب فجاز فيه التأجيل فان صالحت على مائة دينار فالفضل باطل لان المسمى اذا لم يكن مسعرا فالقيمة واجبة بالعقد ومن وجب له حق فصالح على أكثر من حقه لم يجز وان كان المسمى معلوم الجنس والنوع والقدر والصفة كما اذا تزوجها على مكيل موصوف أوموزون موصوف سوى الدراهم والدنانير صحت التسمية لان المسمى مال معلوم لاجهالة فيه بوجه ألاترى أنه ثبت دينا فى الذمة ثبوتا مطلقا فانه يجوز البيع به والسلم فيه ويضمن بالمثل فيجبر الزوج على دفعه ولا يجوز دفع عوضه الا برضا المرأة ولو تزوجها على مكيل أوموزون ولم يصف صحت التسمية لانه مال معلوم الجنس والنوع فتصح تسميته فان شاء الزوج أعطاها الوسط من ذلك وان شاء أعطاها قيمته كذا ذكر الكرخى فى جامعه وذكر الحسن عن أبى حنيفة أنه يجبر على تسليم الوسط (وجه) ماذكره الكرخى أن القيمة أصل فى ايجاب الوسط لان بها يعرف كونه وسطا فكان أصلا فى التسليم كما فى العبد (وجه) رواية الحسن أن الشرع لما أوجب الوسط فقد تعين الوسط بتعيين الشرع فصار كما لو عينه بالتسمية ولوسمى الوسط يجبر على تسليمه كذا هذا بخلاف العبد فان هناك لوسمى الوسط ونص عليه لا يجبر على تسليمه فكذا اذا أوجبه الشرع والله أعلم وأما الثياب فقد ذكر فى الاصل انه اذا تزوجها على ثياب موصوفة انه بالخيار ان شاء سلمها وان شاء سلم قيمتها ولم يفصل بين ما اذا سمى لها أجلا أولم يسم وقال أبو يوسف ان أجلها يجبر على دفعها وان لم يؤجلها فلها القيمة وروى عن أبى حنيفة أنه يجبر على تسليمها من غير هذا التفصيل وهو قول زفر (وجه) ماذكر فى الاصل أن الثياب لا تثبت فى الذمة ثبوتا مطلقا لانها ليست من ذوات الامثال ألاترى أنها مضمونة بالقيمة لا بالمثل فى ضمان العدوان ولا تثبت فى الذمة بنفسها فى عقود المعاوضات بل بواسطة الاجل فكانت كالعبيد وهناك لا يجبر على دفع العبد وله أن يسلم القيمة كذا ههنا وأبو يوسف يقول اذا أجلها فقد صارت بحيث تثبت فى الذمة ثبوتا مطلقا ألاترى أنها تثبت فى الذمة فى السلم فيجبر على الدفع بل أولى لان البدل فى البيع لا يحتمل الجهالة رأسا والمهر فى النكاح يحتمل ضربا من الجهالة فلما ثبتت فى الذمة فى البيع فلأن تثبت فى النكاح أولى (وجه) الرواية الاخرى لابى حنيفة ان امتناع ثبوتها فى الذمة لمكان الجهالة فاذا وصفت فقد زالت الجهالة فيصح ثبوتها فى الذمة مهرا فى النكاح وانما لا يصح السلم فيها الا مؤجلا لان العلم بها يقف على التأجيل بل لان السلم لم يشرع الا مؤجلا والاجل ليس بشرط فى المهر فكان ثبوتها فى المهر غير مؤجلة كثبوتها فى السلم مؤجلة فيجبر على تسليمها ولو قال تزوجتك على هذا العبد أوعلى ألف أوعلى ألفين فالتسمية فاسدة فى قول أبى حنيفة ويحكم مهر مثلها فان كان مهر مثلها مثل الادون أوأقل فلها الادون الا ان يرضى الزوج بالارفع وان كان مهر مثلها مثل الارفع فلها الارفع الا أن ترضى المرأة بالادون وان كان مهر مثلها فوق الادون أوأقل من الارفع فلها مهر مثلها وقال أبو يوسف ومحمد التسمية صحيحة ولها الادون على كل حال (وجه) قولهما ان المصير الى مهر المثل عند تعذر ايجاب المسمى ولا تعذر ههنا لانه يمكن ايجاب الاقل لكونه متيقنا وفى الزيادة شك فيجب

المتيقن به وصار كما اذا أعتق عبده على ألف أو ألفين أو خالع امرأته على ألف أو ألفين أنه تصح التسمية وتجب الالف كذا هذا ولابى حنيفة انه جعل المهر أحد المذكورين غير عين لان كلمة أو تتناول أحد المذكورين غير عين وأحدهما غير عين مجهول فكان المسمى مجهولا وهذه الجهالة أكثر من جهالة مهر المثل ألا ترى أن كلمة أو تدخل بين أقل الاشياء وأكثرها فتمنع صحة التسمية فيحكم مهر المثل لانه الموجب الاصلى فى هذا الباب فلا يعدل عنه الا عند صحة التسمية ولا صحة الا بتعيين المسمى ولم يوجد فيجب مهر المثل لانه لا ينقص عن الادون لان الزوج رضى بذلك القدر ولا يزاد على الارفع لرضا المرأة بذلك القدر ولا يلزم على هذا ما اذا تزوجها على هذا العبد أو على هذا العبدان الزوج بالخيار فى أن يدفع أيهما شاء أو على أن المرأة بالخيار فى ذلك تأخذ أيهما شاءت انه تصح التسمية وان كان المسمى مجهولا لان تلك الجهالة يمكن رفعها ألا ترى أنها ترتفع باختيار من له الخيار فقلت الجهالة فكانت كجهالة مهر المثل أو أقل من ذلك فلا تمنع صحة التسمية ههنا لا سبيل الى ازالة هذه الجهالة لانه اذا لم يكن فيه خيار كان لكل واحد منهما ان يختار غير ما يختاره صاحبه فحشت الجهالة فمنعت صحة التسمية بخلاف الاعتاق والخلع لانه ليس لهما موجب أصلى يصار اليه عند وقوع الشك فى المسمى فوجب المتيقن من المسمى لان ايجابه أولى من الايقاع مجانا بلا عوض أصلا لعدم رضا المولى والزوج بذلك وفيما نحن فيه له موجب أصلى فلا يعدل عنه الا عند تعين المسمى ولا تعين مع الشك بادخال كلمة الشك فالتحقت التسمية بالعدم فبقى الموجب الاصلى واجب المصير اليه ولو تزوج امرأة على ألف ان لم يكن له امرأة وعلى ألفين ان كانت له امرأة أو تزوجها على ألف ان لم يخرجها من بلدها وعلى ألفين ان أخرجها من بلدها أو تزوجها على ألف ان كانت مولاة وعلى ألفين ان كانت عربية وما أشبه ذلك فلا شك أن النكاح جائز لان النكاح المؤبد الذى لا توقيت فيه لا تبطله الشروط الفاسدة لما قلنا ان الشروط لو أثرت لاثرت فى المهر بفساد التسمية وفساد التسمية لا يكون فوق العدم ثم عدم التسمية رأسا لا يوجب فساد النكاح ففسادها أولى وأما المهر فالشرط الاول جائز بلا خلاف فان وقع الوفاء به فلها ما سمى على ذلك الشرط وان لم يقع الوفاء به فان كان على خلاف ذلك أو فعل خلاف ما شرط لها فلها مهر مثلها لا ينقص من الاصل ولا يزاد على الاكثر وهذا قول أبى حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد الشرطان جائزان وقال زفر الشرطان فاسدان وهذه فريعة مسئلة مشهورة فى الاجارات وهو أن يدفع رجل ثوبا الى الخياط فيقول ان خيطته اليوم فلك درهم وان خيطته غدا فلك نصف درهم (وجه) قول زفر ان كل واحد من الشرطين يخالف الآخر فأوجب ذلك جهالة التسمية فتصح التسميتان كما اذا قال للخياط ان خيطته روميا فبدرهم وان خيطته فارسيا فبنصف درهم ولابى حنيفة أن الشرط الاول وقع صحيحا بالاجماع وموجبه رد مهر المثل ان لم يقع الوفاء به فكانت التسمية الاولى صحيحة فلو صح الشرط الثانى لكان نافيا موجب الشرط الاول والتسمية الاولى والتسمية بعد ما صحت لا يجوز نفى موجبها فبطل الشرط الثانى ضرورة وقال ان ما شرط الزوج من طلاق المرأة وترك الخروج من البلد لا يلزمه فى الحكم لان ذلك وعد وعدها فلا يكلف به وعلى هذا يخرج ما اذا تزوجها على حكمه أو حكم أجنبى أن التسمية فاسدة لان المحكوم به مجهول وجهالته أكثر من جهالة مهر المثل فيمنع صحة التسليم ثم ان كان التزوج على حكم الزوج ينظر ان حكم بمهر مثلها أو أكثر فلها ذلك لانه رضى ببذل الزيادة وان حكم بأقل من مهر مثلها فلها مهر مثلها الا أن ترضى بالاقل وان كان التزوج على حكمها فان حكمت بمهر مثلها أو أقل فلها ذلك لانها رضيت باسقاط حقها وان حكمت بأكثر من مهر مثلها لم تجز الزيادة لان المستحق هو مهر المثل الا اذا رضى الزوج بالزيادة وان كان التزوج على حكم أجنبى فان حكم بمهر المثل جاز وان حكم بأكثر من مهر المثل يتوقف على رضا الزوج وان حكم بأقل من مهر المثل يتوقف على رضا المرأة لان المستحق هو مهر المثل والزوج لا يرضى

بالزيادة والمرأة لاترضى بالنقصان فاذلك توقف الامر فى الزيادة والنقصان على رضاهما فان تزوجها على ما يكسب العام أو يرث فهذه تسمية فاسدة لان جهالة هذا أكثر من جهالة مهر المثل وقد انضم الى الجهالة الخطر لانه قد يكسب وقد لا يكسب ثم الجهالة بنفسها تمنع صحة التسمية فمع الخطر أولى ولو تزوج امرأتين على صداق واحد يجوز الا أن يقول تزوجتكما على ألف درهم فقبلتا فالنكاح جائز لا شك فيه ويقسم الالف بينهما على قدر مهر مثليهما لانه جعل الالف بدلا عن بضعيهما والبدل يقسم على قدر قيمة المبدل والمبدل هو البضع فيقسم البدل على قدر قيمته وقيمته مهر المثل كما لو اشترى عبدين بألف درهم انه يقسم الثمن على قدر قيمتهما كذا هذا فان قبلت احداهما دون الاخرى جاز النكاح فى التى قبلت بخلاف البيع فانه اذا قال بعت هذا العبد منكما فقبل أحدهما ولم يقبل الآخر لم يجز البيع أصلا والفرق انه لما قال تزوجتكما فقد جعل قبول كل واحدة منهما شرطا لقبول الاخرى والنكاح لا يحتمل التعليق بالشرط فكان ادخال الشرط فيه فاسدا والنكاح لا يفسد بالشرط الفاسد والبيع يفسد به واذا جاز النكاح تقسم الالف على قدر مهر مثلهما لما قلنا فما أصاب حصة التى قبلت فلها ذلك القدر والباقى يعود الى الزوج وان كانت احداهما ذات زوج أو فى عدة من زوج أو كانت ممن لا يحل له نكاحها فان جميع الالف التى يصح نكاحها فى قول أبى حنيفة وعندهما تقسم الالف على قدر مهر مثليهما فما أصاب حصة التى صح نكاحها فلها ذلك والباقى يعود الى الزوج (وجه) قولهما انه جعل الالف مهرا لهما جميعا وكل واحدة منهما صالح للنكاح حقيقة لكونها مقابلة للمقاصد المطلوبة منه حقيقة الا أن المحرمة منهما لا تزاحم صاحبتها فى الاستحقاق لخروجها من أن تكون محلا لذلك شرعا مع قيام المحلية حقيقة فيجب اظهار أثر المحلية الحقيقية فى الانقسام ولابى حنيفة أن المهر يقابل ما يستوفى بالوطء وهو منافع البضع وهذا العقد فى حق المحرمة لا يمكن من استيفاء المنافع لخروجها من أن تكون محلا للعقد شرعا والموجود الذى لا ينتفع به والعدم الاصلى سواء فيجعل ذلك المهر بمقابلة الاجنبية كما اذا جمع بين المرأة والاتان وقال تزوجتكما على ألف درهم فان دخل الزوج بالتى فسد نكاحها ففى قياس قول أبى حنيفة لها مهر مثلها بالغا ما بلغ لانه لا تعتبر التسمية فى حقها فالتحقت التسمية بالعدم وفى قياس قول أبى يوسف ومحمد لها مهر مثلها لا يجاوز حصتها من الالف لانهما لا يعتبران التسمية فى حقهما فى حق الانقسام والله عز وجل اعلم وعلى هذا تخرج تسمية المهر على السمعة والرياء انها تصح أو لا تصح وجملة الكلام فيه أن السمعة فى المهر اما أن تكون فى قدر المهر واما أن تكون فى جنسه فان كانت فى قدر المهر بأن تواضعا فى السر والباطن واتفقا على أن يكون المهر ألف درهم لكنهما يظهران فى العقد ألفين لامر حملهما على ذلك فان لم يقولا ألف منهما سمعة فالمهر ما ذكراه فى العلانية وذلك الفان لان المهر ما يكون مذكورا فى العقد والالفان مذكورتان فى العقد فاذا لم يجعلا الالف منهما سمعة صحت تسمية الالفين وان قالا الالف منهما سمعة فالمهر ما ذكراه فى السر وهو الالف فى ظاهر الرواية عن أبى حنيفة وهو قول أبى يوسف ومحمد وروى عن أبى حنيفة أن المهر ما أظهراه وهو الالفان (وجه) هذه الرواية أن المهر هو المذكور فى العقد لانه اسم لما يملك به البضع والذى يملك به البضع هو المذكور فى العقد وانه يصلح أن يكون مهرا لانه مال معلوم فتصح تسميته ويصير مهرا ولا تعتبر المواضعة السابقة (وجه) ظاهر الرواية انهما لما قالا الالف منهما سمعة فقد هزلا بذلك قدر الالف حيث لم يقصدا به مهرا والمهر مما يدخله الجد والهزل ففسدت تسميته قدر الالف والتحقت بالعدم فبقى العقد على ألف وان كانت السمعة من جنس المهريات تواضعا واتفقا فى السر والباطن على أن يكون المهر ألف درهم ولكنهما يظهران فى العقد مائة دينار فان لم يقولا رياء وسمعة فالمهر ما تعاقدا عليه لما قلنا وان قالا رياء وسمعة فتعاقدا على ذلك فلها مهر مثلها فى ظاهر الرواية عن أبى حنيفة ورواية عنه أن لها مهر العلانية مائة دينار (وجه) هذه الرواية على نحو ما ذكرنا أن المائة

دينار

دينارهى المذكورة فى العقد والمهر اسم للمذكور فى العقد لما بينا فيعتبر المذكور ولا تعتبر المواضعة السابقة (وجه) ظاهر الرواية ان ماتواضعا عليه وهو الالف لم يذكراه فى العقد وماذكراه وهو المائة دينار ماتواضعا عليه فلم توجد التسمية فيجب مهر المثل كما لو تزوجها ولم يسم لها مهرا هذا الذى ذكرنا اذا لم يتعاقدا فى السر والباطن على أن يكون للمهر قدرا وجنس ثم يتعاقدا على ماتواضعا واتفقا عليه فأما اذا تعاقدا فى السر على قدر من المهر أو جنس منه ثم اتفقا وتواضعا فى السر على أن يظهرا فى عقد العلانية أكثر من ذلك أو جنسا آخر فان لم يذكرا فى المواضعة السابقة ان ذلك سمعة فالمهر ماذكراه فى العلانية فى قول أبى حنيفة ومحمد ويكون ذلك زيادة على المهر الاول سواء كان من جنسه أو من خلاف جنسه فان كان من خلاف جنسه فجميعه يكون زيادة على المهر الاول وان كان من جنسه فقدر الزيادة على المهر الاول يكون زيادة وروى عن أبى يوسف أنه قال المهر مهر السر (وجه) قوله أن المهر ما يكون مذكورا فى العقد والعقد هو الاول لان النكاح لا يحتمل الفسخ والاقالة فالثانى لا يرفع الاول فلم يكن الثانى عقدا فى الحقيقة فلا يعتبر المذكور عنده فكان المهر هو المذكور فى العقد الاول (وجه) قولهما انهما قصدا شيئين استئناف العقد وزيادة فى المهر واستئناف العقد لا يصح لان النكاح لا يحتمل الفسخ والزيادة صحيحة فصار كانه زاد ألفا أخرى أو مائة دينار وان ذكرا فى المواضعة السابقة أن الزيادة أو الجنس الآخر سمعة فالمهر هو المذكور فى العقد الاول والمذكور فى العقد الثانى لغو لانهما هزلا به حيث جعلاه سمعة والهزل يعمل فى المهر فيبطله والله أعلم

﴿ فصل ﴾ ومنها أن يكون النكاح صحيحا فلا تصح التسمية فى النكاح الفاسد حتى لا يلزم المسمى لان ذلك ليس بنكاح لما نذكر ان شاء الله تعالى الا أنه اذا وجد الدخول يجب مهر المثل لكن بالوطء لا بالعقد على مانبينه فى موضعه ان شاء الله تعالى ولو تزوج امرأة على جارية بعينها واستثنى مافى بطنها فلها الجارية ومافى بطنها ذكره الكرخى والطحاوى من غير خلاف لان تسمية الجارية مهرا قد صحت لانها مال معلوم واستثناء مافى بطنها لم يصح لان الجنين فى حكم جزء من أجزائها فاطلاق العقد على الام يتناوله فاستثناؤه يكون بمنزلة شرط فاسد والنكاح لا يحتمل شرطا فاسدا فيلغو الاستثناء ويلتحق بالعدم كانه لم يستثن رأسا وكذلك اذا وهب جارية واستثنى مافى بطنها أو خالع أو صالح من دم العمد لان هذه التصرفات لا تبطلها الشروط الفاسدة ولو تزوج امرأة على جارية فاستحقت وهلكت قبل التسليم فلها قيمتها لان التسمية قد صحت لكون المسمى مالا متقوما معلوما فالعقد انعقد موجب التسليم بالاستحقاق والهلاك لانه عجز عن تسليمها فتجب قيمتها بخلاف البيع اذا هلك المبيع قبل التسليم الى المشترى أنه لا يغرم البائع قيمته وانما يسقط الثمن لا غير لان هلاك المبيع يوجب بطلان البيع واذا بطل البيع لم يبق وجوب التسليم فلا تجب القيمة ثم تفسير مهر المثل هو أن يعتبر مهرها بمهر مثل نسائها من أخواتها لابيها وأمها أو لابيها وعماتها وبنات أعمامها فى بلدها وعصرها على مالها وجمالها وسنها وعقلها ودينها لان الصداق يختلف باختلاف البلدان وكذا يختلف باختلاف المال والجمال والسن والعقل والدين فيزداد مهر المرأة لزيادة مالها وجمالها وعقلها ودينها وحداثة سنها فلا بد من المماثلة بين المرأتين فى هذه الاشياء ليكون الواجب لها مهر مثل نسائها اذ لا يكون مهر المثل بدون المماثلة بينهما ولا يعتبر مهرها بمهر أمها ولا بمهر خالتها الا أن تكون من قبيلتها من بنات أعمامها لان المهر يختلف بشرف النسب والنسب من الآباء لا من الامهات فانما يحصل لها شرف النسب من قبيل أبيها أو قبيلته لا من قبل أمها وعشيرتها والله أعلم

﴿ فصل ﴾ وأما بيان ما يجب به المهر وبيان وقت وجوبه وكيفية وجوبه وما يتعلق بذلك من الاحكام فنقول وبالله التوفيق المهر فى النكاح الصحيح يجب بالعقد لانه احداث الملك والمهر يجب بمقابلة احداث الملك ولانه عقد معاوضة وهو معاوضة البضع بالمهر فيقتضى وجوب العوض كالبيع سواء كان المهر مفروضا

في العقد أولم يكن عندنا وعند الشافعي ان كان مفروضا لا يجب بنفس العقد وانما يجب بالفرض أو بالدخول على ما ذكرنا فيما تقدم وفي النكاح الفاسد يجب المهر لكن لا بنفس العقد بل بواسطة الدخول لعدم حدوث الملك قبل الدخول أصلا وعدم حدوثه بعد الدخول مطلقا ولانعدام المعاوضة قبل الدخول رأسا وانعدامها بعد الدخول مطلقا لما نذكره ان شاء الله تعالى في موضعه و يجب عقيب العقد بلا فصل لما ذكرنا انه يجب باحداث الملك والملك يحدث عقيب العقد بلا فصل ولان المعاوضة المطلقة تقتضي ثبوت الملك في العوضين في وقت واحد وقد ثبت الملك في أحد العوضين وهو البضع عقيب العقد فيثبت في العوض الآخر عقيبه تحقيقا للمعاوضة المطلقة الا أنه يجب بنفس العقد وجوبا موسعا وانما يتضيق عند المطالبة كالثمن في باب البيع انه يجب بنفس البيع وجوبا موسعا وانما يتضيق عند مطالبة البائع واذا طالبت المرأة بالمهر يجب على الزوج تسليمه أولا لان حق الزوج في المرأة متعين وحق المرأة في المهر لم يتعين بالعقد وانما يتعين بالقبض فوجب على الزوج التسليم عند المطالبة ليتعين كما في البيع أن المشتري يسلم الثمن أولا ثم يسلم البائع المبيع الا أن الثمن في باب البيع اذا كان دينا يقدم تسليمه على تسليم المبيع ليتعين وان كان عينا يسلمان معا وههنا يقدم تسليم المهر على كل حال سواء كان دينا أو عينا لان القبض والتسلم ههنا معا متعذر ولا تعذر في البيع واذا ثبت هذا فنقول للمرأة قبل دخول الزوج بها أن تمنع الزوج عن الدخول حتى يعطيها جميع المهر ثم تسلم نفسها الى زوجها وان كانت قد انتقلت الى بيت زوجها لما ذكرنا ان بذلك يتعين حقها فيكون تسليما بتسليم ولان المهر عوض عن بضعها كالثمن عوض عن المبيع وللبائع حق حبس المبيع لاستيفاء الثمن فكان للمرأة حق حبس نفسها لاستيفاء المهر وليس للزوج منعها عن السفر والخروج من منزله و زيارة أهلها قبل ايفاء المهر لان حق الحبس انما يثبت لاستيفاء المستحق فاذا لم يجب عليها تسليم النفس قبل ايفاء المهر لم يثبت للزوج حق الاستيفاء فلا يثبت له حق الحبس واذا أوفاها المهر فله أن يمنعها من ذلك كله الا من سفر الحج اذا كان عليها حجة الاسلام و وجدت محرما وله أن يدخل بها لانه اذا أوفاها حقها يثبت له حق الحبس لاستيفاء المعقود عليه فان أعطاها المهر الا درهما واحدا فلها أن تمنع نفسها وان تخرج من مصرها حتى تقبضه لان حق الحبس لا يتجزأ فلا يبطل الا بتسليم كل البدل كما في البيع ولو خرجت لم يكن للزوج أن يسترد منها ما قبضت لانها قبضته بحق لكون المقبوض حقا لها والمقبوض بحق لا يحتمل النقض هذا اذا كان المهر معجلا بأن تزوجها على صداق عاجل أو كان مسكوتا عن التعجيل والتأجيل لان حكم المسكوت حكم المعجل لان هذا عقد معاوضة فيقتضي المساواة من الجانبين والمرأة عينت حق الزوج فيجب أن يعين الزوج حقها وانما يتعين بالتسليم فأما اذا كان مؤجلا بأن تزوجها على مهر آجل فان لم يذكر الوقت لشيء من المهر أصلا بأن قال تزوجتك على ألف مؤجلة أو ذكر وقتا مجهولا جهالة متفاحشة بأن قال تزوجتك على ألف الى وقت الميسرة أو هبوب الرياح أو الى أن تمطر السماء فكذلك لان التأجيل لم يصح لتفاحش الجهالة فلم يثبت الاجل ولو قال نصفه معجل ونصفه مؤجل كما جرت العادة في ديارنا ولم يذكر الوقت للمؤجل اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يجوز الاجل و يجب حالا كما اذا قال تزوجتك على ألف مؤجلة وقال بعضهم يجوز و يقع ذلك على وقت وقوع الفرقة بالطلاق أو الموت وروى عن أبي يوسف ما يؤيد هذا القول وهو أن رجلا كفل لامرأة عن زوجها نفقة كل شهر ذكر في كتاب النكاح انه يلزمه نفقة شهر واحد في الاستحسان وذكر عن أبي يوسف انه يلزمه نفقة كل شهر ما دام النكاح قائما بينهما فكذلك ههنا وان ذكر وقتا معلوما للمهر فليس لها أن تمنع نفسها في قول أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف أخيرا لها أن تمنع نفسها سواء كانت المدة قصيرة أو طويلة بعد ان كانت معلومة أو مجهولة جهالة متقاربة كجهالة الحصاد والدياس (وجه) قول أبي يوسف ان من حكم المهر أن يتقدم تسليمه على تسليم النفس بكل حال ألا ترى

انه لو كان معيناً أو غير معين وجب تقديمه فلما قبل الزوج التأجيل كان ذلك رضا بتأخير حقه فى القبض بخلاف البائع اذا أجل الثمن انه ليس له ان يحبس المبيع و يبطل حقه فى الحبس بتأجيل الثمن لانه ليس من حكم الثمن تقديم تسليمه على تسليم المبيع لا محالة ألا ترى أن الثمن اذا كان عينا يسلمان معا فلم يكن قبول المشترى التأجيل رضا منه باسقاط حقه فى القبض وجه قولهما أن المرأة بالتأجيل رضيت باسقاط حق نفسها فلا يسقط حق الزوج كالبائع اذا أجل الثمن انه يسقط حق حبس المبيع بخلاف ما اذا كان التأجيل الى مدة مجهولة جهالة متفاحشة لان التأجيل ثمة لم يصح فلم يثبت الاجل فبقى المهر حالا وأما قوله من شأن المهر أن يتقدم تسليمه على تسليم النفس فنقول نعم اذا كان معجلا أو مسكوتا عن الوقت فاما اذا كان مؤجلا تأجيلا صحيحا فمن حكمه ان يتأخر تسليمه عن تسليم النفس لان تقديم تسليمه ثبت حقا لها لانه ثبت تحقيقا للمعاوضة المقتضية للمساواة حقا لها فاذا أجلته فقد أسقطت حق نفسها فلا يسقط حق زوجها لانعدام الاسقاط منه والرضا بالسقوط لهذا المعنى سقط حق البائع فى الحبس بتأجيل الثمن كذا هذا ولو كان بعضه حالا و بعضه مؤجلا أجلا معلوما فله أن يدخل بها اذا اعطاها الحال بالاجماع أما عندهما فلان الكل لو كان مؤجلا لكان له أن يدخل بها فاذا كان البعض معجلا واعطاها ذلك أولى والفقه ما ذكرنا أن الزوج ما رضى باسقاط حقه فلا يسقط حقه وأما عند أبى يوسف فلانه لما عجل البعض فلم يرض بتأخير حقه عن القبض لانه لو رضى بذلك لم يكن لشرط التعجيل فائدة بخلاف ما اذا كان الكل مؤجلا لانه لما قبل التأجيل فقد رضى بتأخير حقه ولو لم يدخل بها حتى حل أجل الباقى فله ان يدخل بها اذا أعطاها الحال لما قلنا ولو كان الكل مؤجلا أجلا معلوما وشرط أن يدخل بها قبل أن يعطيها كله فله ذلك عند أبى يوسف أيضاً لانه لما شرط الدخول لم يرض بتأخير حقه فى الاستمتاع ولو كان المهر مؤجلا أجلا معلوما فحل الاجل ليس لها أن تمنع نفسها لتستوفى المهر على أصل أبى حنيفة ومحمد لان حق الحبس قد سقط بالتأجيل والساقط لا يحتمل العود كالثمن فى المبيع وعلى أصل أبى يوسف لها أن تمنع نفسها لان لها أن تمنع قبل حلول الاجل فبعده أولى ولو كان المهر حالا فاخرته شهرا ليس لها أن تمنع عندهما وعنده لها ذلك لان هذا تأجيل طارئ فكان حكمه حكم التأجيل المقارن وقد مر الكلام فيه ولو دخل الزوج بها برضاها وهى مكلفة فلها أن تمنع نفسها حتى تأخذ المهر ولها أن تمنعه أن يخرجها من بلدها فى قول أبى حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد ليس لها ذلك وعلى هذا الخلاف اذا خلا بها وجه قولهما انها بالوطء مرة واحدة أو بالخلوة الصحيحة سلمت جميع المعقود عليه برضاها وهى من أهل التسليم فبطل حقها فى المنع كالبائع اذا سلم المبيع ولا شك فى الرضا وأهلية التسليم والدليل على انها سلمت جميع المعقود عليه أن المعقود عليه فى هذا الباب فى حكم العين ولهذا يتأكد جميع المهر بالوطء مرة واحدة ومعلوم أن جميع البدل لا يتأكد بتسليم بعض المعقود عليه وما يتكرر من الوطآت ملتحق بالاستخدام فلا يقابله شىء من المهر ولابى حنيفة أن المهر مقابل بجميع ما يستوفى من منافع البضع فى جميع الوطآت التى توجد فى هذا الملك لا بالمستوفى بالوطأة الاولى خاصة لانه لا يجوز اخلاء شىء من منافع البضع عن بدل يقابله احتراما للبضع وابانة لخطره فكانت هى بالمنع ممتنعة عن تسليم ما يقابله بدل فكان لها ذلك بالوطء فى المرة الاولى فكان لها أن تمنعه عن الاول حتى تأخذ مهرها فكذا عن الثانى والثالث الا أن المهر يتأكد بالوطء مرة واحدة لانه موجود معلوم وما وراءه معدوم مجهول فلا يزاحمه فى الانقسام ثم عند الوجود يتعين قطعا فيصير مزاحما فيأخذ قسطاً من البدل كالعبد اذا جنى جناية يجب دفعه بها فان جنى جناية أخرى فالثانية تزاحم الاولى عند وجودها فى وجوب الدفع بها وكذا الثالثة والرابعة الى ما لا يتناهى بخلاف البائع اذا سلم المبيع قبل قبض الثمن أو بعد ما قبض شيأ منه ثم أراد أن يسترد أنه ليس له ذلك لانه سلم كل المبيع فلا يملك الرجوع فيما سلم وههنا ما سلمت كل المعقود عليه بل البعض دون البعض لان المعقود عليه منافع البضع وما سلمت كل المنافع بل بعضها دون البعض فهى بالمنع تمتنع عن تسليم ما لم يحصل مسلماً بعد فكان لها ذلك كالبائع اذا

سلم بعض المبيع قبل استيفاء الثمن كان له حق حبس الباقي ليستوفي الثمن كذا هذا وكان أبو القاسم الصفار يفتي في منعها نفسها بقول أبي يوسف ومحمد وفي السفر بقول أبي حنيفة وبعد ايفاء المهر كان له أن ينقلها حيث شاء وحكى الفقيه أبو جعفر الهندواني عن محمد بن سلمة أنه كان يفتي أن بعد تسليم المهر ليس لزوجها أن يسافر بها قال أبو يوسف ولو وجدت المرأة المهر زيوفا أو ستوقا فردت أو كان المقبوض عرضا اشترته من الزوج بالمهر فاستحق بعد القبض وقد كان دخل بها فليس لها أن تمنع نفسها في جميع ذلك وهذا على أصلهما مستقيم لان من أصلهما أن التسليم من غير قبض المهر يبطل حق المنع وهذا تسليم من غير قبض لان ذلك القبض بالرد والاستحقاق انتقض والتحق بالعدم فصار كانها لم تقبضه وقبل القبض الجواب هكذا عندهما وأما عند أبي حنيفة فينبغي أن يكون لها أن تمنع نفسها ثم فرق أبو يوسف بين هذا وبين المنع أنه اذا استحق الثمن من يد البائع أو وجده زيوفا أو ستوقا فرده له أن يسترد المبيع فيحبسه لان البائع بعد لاسترداد يمكنه الحبس على الوجه الذي كان قبل ذلك وأما ههنا لا يمكنه لانه استوفى بعض منافع البضع فلا يكون هذا الحبس مثل الاول فلا يعود حقها في الحبس ومما يلتحق بهذا الفصل أن للمرأة أن تهب مهرها للزوج دخل بها أو لم يدخل لقوله عز وجل فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا وليس لاحد من أوليائها الاعتراض عليها سواء كان أبا أو غيره لانها وهبت خالص ملكها وليس لاحد في عين المهر حق فيجوز ويلزم بخلاف ما اذا زوجت نفسها وقصرت عن مهر مثلها أن للاولياء حق الاعتراض في قول أبي حنيفة لان الامهار حق الاولياء فقد تصرفت في خالص حقهم ولانها ألحقت الضرر بالاولياء بالحاق العار والشنار بهم فلهم دفع هذا الضرر بالاعتراض والفسخ وليس للاب ان يهب مهر ابنته عند عامة العلماء وقال بعضهم له ذلك وتمسكوا بقوله تعالى أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح والاب بيده عقدة النكاح ولنا أن المهر ملك المرأة وحقها لانه بدل بضعها وبضعها حقها وملكها والدليل عليه قوله عز وجل وآتوا النساء صدقاتهن نحلة أضاف المهر اليها فدل أن المهر حقها وملكها وقوله عز وجل فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا وقوله تعالى منه أي من الصداق لانه هو المكنى السابق أباح للازواج التناول من مهور النساء اذا طابت أنفسهن بذلك ولذا علق سبحانه وتعالى الاباحة بطيب أنفسهن فدل ذلك كله على أن مهرها ملكها وحقها وليس لاحد أن يهب ملك الانسان بغير اذنه ولهذا لا يملك الولي هبة غيره من أموالها فكذا المهر وأما الآية الشريفة فقد قيل أن المراد من الذي بيده عقدة النكاح هو الزوج كذا روي عن علي رضي الله عنه وهو احدى الروايتين عن ابن عباس رضي الله عنهما ويجوز أن يحمل قول من صرف التأويل الى الولي على بيان نزول الآية على ما قيل أن حين النزول كان المهور للاولياء ودليله قول شعيب لموسى عليهما الصلاة والسلام اني أريد أن أنكحك احدى ابنتي هاتين على أن تأجرني ثماني حجج شرط المهر لنفسه لا لابنته ثم نسخ بما تلونا من الآيات وللمولى أن يهب صداق أمته ومدبرته وأم ولده من زوجها لان المهر ملكه وليس له أن يهب مهر مكاتبته ولو وهب لا يبرأ الزوج ولا يدفعه الى المولى لان مهر المكاتبة لها لا للمولى لانه من اكسابها وكسب المكاتب له لا لمولاه وتجوز الزيادة في المهر اذا تراضيا بها والحط عنه اذا رضيت به لقوله تعالى ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة رفع الجناح فيما تراضيا به الزوجان بعد الفريضة وهو التسمية وذلك هو الزيادة في المهر والحط عنه وأحق ما تصرف اليه الآية الزيادة لانه ذكر لفظة التراضي وانه يكون بين اثنين ورضا المرأة كان في الحط ولان الزيادة تلحق العقد ويصير كأن العقد ورد على الاصل والزيادة جميعا كالخيار في باب البيع والاجل فيه فان من اشترى من آخر عبدا بيعا باتا ثم ان أحدهما جعل لصاحبه الخيار يوما جاز ذلك حتى لو نقض البيع جاز نقضه ويصير ذلك كالخيار المشروط في أصل البيع وكذا اذا اشترى عبدا بألف درهم حالة ثم ان البائع أجل المشتري في الثمن شهرا جاز التأجيل ويصير كأنه كان مسمى في العقد كذا ههنا ولا يثبت خيار الرؤية في المهر حتى لو تزوج امرأة على عبد بعينه أو جارية بعينها ولم تره ثم رأته ليس لها أن ترده بخيار الرؤية لان النكاح لا ينفسخ برده فلو ردت لرجعت عليه بعبد آخر وثبت لها فيه خيار الرؤية فترده ثم ترجع عليه بآخر

الى

الى مالا يتناهى فلم يكن الرد مفيدا لخلوه عن العاقبة الحميدة فكان سفها فلا يثبت لها حق الرد وكذلك الخلع والاعتاق على مال والصلح عن دم العمد لما قلنا بخلاف البيع انه يثبت فيه خيار الرؤية لان البيع ينفسخ برد المبيع ويرجع بالثمن فكان الرد مفيدا لذلك افترقا وهل يثبت خيار العيب فى المهر ينظر فى ذلك ان كان العيب يسيرا لا يثبت وان كان فاحشا يثبت وكذلك هذا فى بدل الخلع والاعتاق على مال والصلح عن دم العمد بخلاف البيع والاجارة وبدل الصلح على مال انه يرد بالعيب اليسير والفاحش لان هناك ينفسخ العقد برده وههنا لا ينفسخ واذا لم ينفسخ فيقبض مثله فربما يجد فيه عيبا يسيرا أيضا لان الاعيان لا تخلو عن قليل عيب عادة فيرده ثم يقبض مثله فيؤدى الى مالا يتناهى فلا يفيد الرد وهذا المعنى لا يوجد فى البيع والاجارة لانه ينفسخ العقد بالرد فكان الرد مفيدا ولان حق الرد بالعيب انما يثبت استدراكا للفائت وهو صفة السلامة المستحقة بالعقد والعيب اذا كان يسيرا لا يعرف الفوات بيقين لان العيب اليسير يدخل تحت تقويم المقومين لا يخلو عنه فمن مقوم يقومه بدون العيب بألف ومن مقوم يقومه مع العيب بألف أيضا فلا يعلم فوات صفة السلامة بيقين فلا حاجة الى الاستدراك بالرد بخلاف العيب الفاحش لانه لا يختلف فيه المقومون فكان الفوات حاصلا بيقين فتقع الحاجة الى استدراك الفائت بالرد الا أن هذا المعنى الاخير يشكل بالبيع واخواته فان العيب اليسير فيها يوجب حق الرد وان كان هذا المعنى موجودا فيها فالاصح هو الوجه الاول ولا شفعة فى المهر لان من شرائط ثبوت حق الشفعة معاوضة المال بالمال لما نذكره فى كتاب الشفعة ان شاء الله تعالى والنكاح معاوضة البضع بالمال فلا يثبت فيه حق الشفعة

﴿فصل﴾ (وأما) بيان ما يتأكد به المهر فالمهر يتأكد بأحد معان ثلاثة الدخول والخلوة الصحيحة وموت أحد الزوجين سواء كان مسمى أو مهر المثل حتى لا يسقط شىء منه بعد ذلك الا بالابراء من صاحب الحق أما التأكد بالدخول فمتفق عليه والوجه فيه أن المهر قد وجب بالعقد وصار دينا فى ذمته والدخول لا يسقطه لانه استيفاء المعقود عليه واستيفاء المعقود عليه يقرر البدل لا أن يسقطه كما فى الاجارة ولان المهر يتأكد بتسليم المبدل من غير استيفائه لما نذكر فلأن يتأكد بالتسليم مع الاستيفاء أولى (وأما) التأكد بالخلوة فمذهبنا وقال الشافعى لا يتأكد المهر بالخلوة حتى لو خلا بها خلوة صحيحة ثم طلقها قبل الدخول بها فى نكاح فيه تسمية يجب عليه كمال المسمى عندنا وعنده نصف المسمى وان لم يكن فى النكاح تسمية يجب عليه كمال مهر المثل عندنا وعنده يجب عليه المتعة وعلى هذا الاختلاف وجوب العدة بعد الخلوة قبل الدخول عندنا تجب وعنده لا تجب واحتج بقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم أوجب الله تعالى نصف المفروض فى الطلاق قبل الدخول فى نكاح فيه تسمية لان المراد من المس هو الجماع ولم يفصل بين حال وجود الخلوة وعدمها فمن أوجب كل المفروض فقد خالف النص وقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن أى ولم تفرضوا لهن فريضة فمتعوهن أوجب تعالى لهن المتعة فى الطلاق فى نكاح لا تسمية فيه مطلقا من غير فصل بين حال وجود الخلوة وعدمها وقوله عز وجل يا أيها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها فمتعوهن فدلت الآية الشريفة على نفى وجوب العدة ووجوب المتعة قبل الدخول من غير فصل ولان تأكد المهر يتوقف على استيفاء المستحق بالعقد وهو منافع البضع واستيفاؤها بالوطء ولم يوجد ولا ضرورة لها فى التوقف لان الزوج لا يخلو إما أن يستوفى أو يطلق فان استوفى تأكد حقها وان طلق يفوت عليها نصف المهر لكن بعوض هو خير لها لان المعقود عليه يعود عليها سليما مع سلامة نصف المهر لها بخلاف الاجارة انه تتأكد الاجرة فيها بنفس التخلية ولا يتوقف التأكد على استيفاء المنافع لان فى التوقف هناك ضررا بالآجر لان الاجارة مدة معلومة فمن الجائز أن يمنع المستأجر من استيفاء المنافع مدة الاجارة بعد التخلية فلو توقف تأكد الاجرة على حقيقة الاستيفاء وربما لا يستوفى لفائت المنافع عليه مجانا

بلاعوض فيتضرر به الاجر فاقيم التمكن من الانتفاع مقام استيفاء المنفعة دفعاً للضرر عن الآجر وههنا لا ضرر فى التوقف على ما بينا فتوقف التأكد على حقيقة الاستيفاء ولم يوجد فلا يتأكد ولنا قوله عز وجل وان أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيأ أتأخذونه بهتانا واثماً مبينا وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم الى بعض نهى سبحانه وتعالى الزوج عن أخذ شئ مما ساق اليها من المهر عند الطلاق وأبان عن معنى النهى لوجود الخلوة كذا قال الفراء ان الافضاء هو الخلوة دخل بها أو لم يدخل وما أخذ اللفظ دليل على أن المراد منه الخلوة الصحيحة لان الافضاء مأخوذ من الفضاء من الارض وهو الموضع الذى لا نبات فيه ولا بناء فيه ولا حاجز يمنع عن ادراك ما فيه فكان المراد منه الخلوة على هذا الوجه وهى التى لا حائل فيها ولا مانع من الاستمتاع عملاً بمقتضى اللفظ فظاهر النص يقتضى أن لا يسقط شئ منه بالطلاق الا أن سقوط النصف بالطلاق قبل الدخول وقبل الخلوة فى نكاح فيه تسمية واقامة المتعة مقام نصف مهر المثل فى نكاح لا تسمية فيه ثبت بدليل آخر فبقى حال ما بعد الخلوة على ظاهر النص وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال من كشف خمار امرأته ونظر اليها وجب الصداق دخل بها أو لم يدخل وهذا نص فى الباب وروى عن زرارة بن أبى أوفى أنه قال قضى الخلفاء الراشدون المهديون انه اذا أرخى الستور وأغلق الباب فلها الصداق كاملا وعليها العدة دخل بها أو لم يدخل بها وحكى الطحاوى فى هذه المسألة اجماع الصحابة من الخلفاء الراشدين وغيرهم ولان المهر قد وجب بنفس العقد أما فى نكاح فيه تسمية فلا شك فيه واما فى نكاح لا تسمية فيه فلما ذكرنا فى مسئلة المفوضة الا أن الوجوب بنفس العقد ثبت موسعاً و يتضيق عند المطالبة والدين المضيق واجب القضاء قال النبى صلى الله عليه وسلم الدين مضيق ولان المهر متى صار ملكا لها بنفس العقد فالملك الثابت لانسان لا يجوز أن يزول الا بازالة المالك أو بعجزه عن الانتفاع بالمملوك حقيقة اما لمعنى يرجع الى المالك أو لمعنى يرجع الى المحل ولم يوجد شئ من ذلك فلا يزول الا عند الطلاق قبل الدخول وقبل الخلوة سقط النصف باسقاط الشرع غير معقول المعنى الا بالطلاق لان الطلاق فعل الزوج والمهر ملكها والانسان لا يملك اسقاط حق الغير عن نفسه ولانها سلمت المبدل الى زوجها فيجب على زوجها تسليم البدل اليها كما فى البيع والاجارة والدليل على انها سلمت المبدل ان المبدل هو ما يستوفى بالوطء وهو المنافع الا أن المنافع قبل الاستيفاء معدومة فلا يتصور تسليمها لكن لها محل موجود وهو العين وانما يتصور التسليم حقيقة فيقام تسليم العين مقام تسليم المنفعة كما فى الاجارة وقد وجد تسليم المحل لان التسليم هو جعل الشئ سالماً للمسلم اليه وذلك برفع الموانع وقد وجد لان الكلام فى الخلوة الصحيحة وهى عبارة عن التمكن من الانتفاع ولا يتحقق التمكن الا بعد ارتفاع الموانع كلها فثبت انه وجد منها تسليم المبدل فيجب على الزوج تسليم البدل لان هذا عقد معاوضة وانه يقتضى تسليما بازاء التسليم كما يقتضى ملكا بازاء ملك تحقيقاً لحكم المعاوضة كما فى البيع والاجارة وأما الآية فقال بعض أهل التأويل ان المراد من المسيس هو الخلوة فلا تكون حجة على ان فيها ايجاب نصف المفروض لا اسقاط النصف الباقى ألا ترى ان من كان فى يده عبد فقال نصف هذا العبد لفلان لا يكون ذلك نفيا للنصف الباقى فكان حكم النصف الباقى مسكوتا عنه فبقيت على قيام الدليل وقد قام الدليل على البقاء وهو ما ذكرنا فيبقى وأما قوله التأكد انما يثبت باستيفاء المستحق فممنوع بل كما يثبت باستيفاء المستحق يثبت بتسليم المستحق كما فى الاجارة وتسليمه بتسليم محله وقد حصل ذلك بالخلوة الصحيحة على ما بينا ثم تفسير الخلوة الصحيحة هو أن لا يكون هناك مانع من الوطء لا حقيقى ولا شرعى ولا طبعى أما المانع الحقيقى فهو أن يكون أحدهما مريضاً مرضاً يمنع الجماع أو صغيراً لا يجامع مثله أو صغيرة لا يجامع مثلها أو كانت المرأة رتقاء أو قرناء لان الرتق والقرن يمنعان من الوطء وتصح خلوة الزوج ان كان الزوج عنيناً أو خصيا لان العنة والخصاء لا يمنعان من الوطء فكانت خلوتهما كخلوة غيرهما وتصح خلوة المجبوب فى قول أبى حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد لا تصح (وجه) قولهما ان الجب يمنع من الوطء فيمنع صحة الخلوة كالقرن والرتق ولابى حنيفة انه

يتصور

يتصور منه السحق والايلاد بهذا الطريق ألا ترى لو جاءت امرأته بولد يثبت النسب منه بالاجماع واستحقت كمال المهر ان طلقها وان لم يوجد منه الوطء المطلق فيتصور فى حقه ارتفاع المانع من وطء مثله فتصح خلوته وعليها العدة اما عنده فلا يشكل لان الخلوة اذا صحت أقيمت مقام الوطء فى حق تأكد المهر ففى حق العدة اولى لانه يحتاط فى ايجابها وأما عندهما فقد ذكر الكرخى ان عليها العدة عندهما أيضا وقال أبو يوسف ان كان المجبوب ينزل فعليها العدة لان المجبوب قد يقذف بالماء فيصل الى الرحم ويثبت نسب ولده فتجب العدة احتياطا فان جاءت بولد ما بينها وبين سنتين لزمه ووجب لها جميع الصداق لان الحكم بثبات النسب يكون حكما بالدخول فيتأكد المهر على قولهما أيضا وان كان لا ينزل فلا عدة عليها فان جاءت بولد لاقل ستة اشهر ثبت نسبه والا فلا يثبت كالمطلقة قبل الدخول وكالمعتدة اذا أقرت بانقضاء العدة وأما المانع الشرعى فهو ان يكون أحدهما صائما صوم رمضان أو محرما بحجة فريضة أو نفل أو بعمرة أو تكون المرأة حائضا أو نفساء لان كل ذلك محرم للوطء فكان مانعا من الوطء شرعا والحيض والنفاس يمنعان منه طبعا أيضا لانهما اذى والطبع السليم ينفر عن استعمال الاذى وأما فى غير صوم رمضان فقد روى بشر عن أبى يوسف ان صوم التطوع وقضاء رمضان والكفارات والنذور لا يمنع صحة الخلوة وذكر الحاكم الجليل فى مختصره ان نفل الصوم كفرضه فصار فى المسئلة روايتان (وجه) رواية المختصر ان صوم التطوع يحرم الفطر من غير عذر فصار كحج التطوع وذا يمنع صحة الخلوة كذا هذا (وجه) رواية بشر ان صوم غير رمضان مضمون بالقضاء لا غير فلم يكن قويا فى معنى المنع بخلاف صوم رمضان فانه يجب فيه القضاء والكفارة وكذا حج التطوع فقوى المانع (ووجه) آخر من الفرق بين صوم التطوع وبين صوم رمضان ان تحريم الفطر فى صوم التطوع من غير عذر غير مقطوع به لكونه محل الاجتهاد وكذا لزوم القضاء بالافطار فلم يكن مانعا بيقين وحرمة الافطار فى صوم رمضان من غير عذر مقطوع بها وكذا لزوم القضاء فكان مانعا بيقين (وأما) المانع الطبعى فهو أن يكون معهما ثالث لان الانسان يكره أن يجامع امرأته بحضرة ثالث ويستحي فينقبض عن الوطء بمشهد منه وسواء كان الثالث بصيرا أو أعمى يقظانا أو نائما بالغا أو صبيا بعد أن كان عاقلا رجلا أو امرأة أجنبية أو منكوحته لان الاعمى ان كان لا يبصر فيحس والنائم يحتمل أن يستيقظ ساعة فساعة فينقبض الانسان عن الوطء مع حضوره والصبى العاقل بمنزلة الرجل يحتشم الانسان منه كما يحتشم من الرجل واذا لم يكن عاقلا فهو ملحق بالبهائم لا يمتنع الانسان عن الوطء لمكانه ولا يلتفت اليه والانسان يحتشم من المرأة الاجنبية ويستحي وكذا لا يحل لها النظر اليهما فينقبضان لمكانها واذا كان هناك منكوحة له أخرى أو تزوج امرأتين فخلا بهما فلا يحل لها النظر اليهما فينقبض عنها وقد قالوا انه لا يحل لرجل أن يجامع امرأته بمشهد امرأة أخرى ولو كان الثالث جارية له فقد روى ان محمدا كان يقول أولا تصح خلوته ثم رجع وقال لا تصح (وجه) قوله الاول ان الامة ليست لها حرمة الحرة فلا يحتشم المولى منها ولذا يجوز لها النظر اليه فلا تمنعه عن الوطء (وجه) قوله الاخير ان الامة ان كان يجوز لها النظر اليه لا يجوز لها النظر اليها فتنقبض المرأة لذلك وكذا قالوا لا يحل له الوطء بمشهد منها كما لا يحل بمشهد امرأته الاخرى ولا خلوة فى المسجد والطريق والصحراء وعلى سطح لا حجاب عليه لان المسجد يجمع الناس للصلاة ولا يؤمن من الدخول عليه ساعة فساعة وكذا الوطء فى المسجد حرام قال الله عز وجل ولا تباشروهن وانتم عاكفون فى المساجد والطريق ممر الناس لا تخلو عنهم عادة وذلك يوجب الانقباض فيمنع الوطء وكذا الصحراء والسطح من غير حجاب لان الانسان ينقبض عن الوطء فى مثله لاحتمال ان يحصل هناك ثالث أو ينظر اليه أحد معلوم ذلك بالعادة ولو خلا بها فى حجلة أو قبة فارخى الستر عليه فهو خلوة صحيحة لان ذلك فى معنى البيت ولا خلوة فى النكاح الفاسد لان الوطء فيه حرام فكان المانع الشرعى قائما ولان الخلوة انما يتأكد به المهر وتأكده بعد وجوبه يكون ولا يجب بالنكاح الفاسد شئ فلا يتصور التأكد والله عز وجل أعلم ثم فى كل موضع صحت الخلوة وتأكد المهر وجبت العدة

لان الخلوة الصحيحة لما أوجبت كمال المهر فلان توجب العدة أولى لان المهر خالص حق العبد وفى العدة حق الله تعالى فيحتاط فيها وفى كل موضع فسدت فيه الخلوة لا يجب كمال المهر وهل تجب العدة ينظر فى ذلك ان كان الفساد لمانع حقيقى لا تجب لانه لا يتصور الوطء مع وجود المانع الحقيقى منه وان كان المانع شرعياً أوطبعياً تجب لان الوطء مع وجود هذا النوع من المانع ممكن فيتهمان فى الوطء فتجب العدة عند الطلاق احتياطاً والله عز وجل الموفق وأما التأكد بموت أحد الزوجين فنقول لا خلاف فى ان أحد الزوجين اذا مات حتف أنفه قبل الدخول فى نكاح فيه تسمية انه يتأكد المسمى سواء كانت المرأة حرة أو أمة لان المهر كان واجباً بالعقد والعقد لم ينفسخ بالموت بل انتهى نهايته لانه عقد للعمر فتنتهى نهايته عند انتهاء العمر واذا انتهى يتأكد فيما مضى و يتقرر بمنزلة الصوم يتقرر بمجىء الليل فيتقرر الواجب ولان كل المهر لما وجب بنفس العقد صار ديناً عليه والموت لم يعرف مسقطاً للدين فى أصول الشرع فلا يسقط شىء منه بالموت كسائر الديون وكذا اذا قتل أحدهما سواء كان قتله أجنبى أو قتل أحدهما صاحبه أو قتل الزوج نفسه فاما اذا قتلت المرأة نفسها فان كانت حرة لا يسقط عن الزوج شىء من المهر بل يتأكد المهر عندنا وعند زفر والشافعى يسقط المهر (وجه) قولهما انها بالقتل فوتت على الزوج حقه فى المبدل فيسقط حقها فى البدل كما اذا ارتدت قبل الدخول أو قبلت ابن زوجها أو أباه (ولنا) ان القتل انما يصير تفويتاً للحق عند زهوق الروح لانه انما يصير قتلا فى حق المحل عند ذلك والمهر فى تلك الحالة ملك الورثة فلا يحتمل السقوط بفعلها كما اذا قتلها زوجها أو أجنبى بخلاف الردة والتقبيل لان المهر وقت التقبيل والردة كان ملكها فاحتمل السقوط بفعلها كما اذا قتلها زوجها أو قتل المولى أمته سقط مهرها فى قول أبى حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد لا يسقط بل يتأكد (وجه) قولهما ان الموت مؤكد للمهر وقد وجد الموت لان المقتول ميت باجله فيتأكد بالموت كما اذا قتلها أجنبى أو قتلها زوجها وكالحرة اذا قتلت نفسها ولان الموت انما أكد المهر لانه ينتهى به النكاح والشىء اذا انتهى نهايته يتقرر وهذا المعنى موجود فى القتل لانه ينتهى به النكاح فيتقرر به المبدل وتقرر المبدل يوجب تقرر البدل ولابى حنيفة ان من له البدل فوت المبدل على صاحبه وتفويت المبدل على صاحبه يوجب سقوط البدل كالبائع اذا أتلف المبيع قبل القبض انه يسقط الثمن لما قلنا كذا هذا ولا شك انه وجد تفويت المبدل ممن يستحق البدل لان المستحق للمبدل هو المولى وقد أخرج المبدل عن كونه مملوكا للزوج والدليل على ان هذا يوجب سقوط البدل ان الزوج لا يرضى بملك البدل عليه بعد فوات المبدل عن ملكه فكان ايفاء البدل عليه بعد زوال المبدل عن ملكه اضرارا به والاصل فى الضرر ان لا يكون فكان اقدام المولى على تفويت المبدل عن ملك الزوج والحالة هذه اسقاطاً للبدل دلالة فصار كما لو أسقطه نصا بالابراء بخلاف الحرة اذا قتلت نفسها لانها وقت فوات المبدل لم تكن مستحقة للبدل لانتقاله الى الورثة على ما بينا والانسان لا يملك اسقاط حق غيره وههنا بخلافه ولان المهر وقت فوات المبدل على الزوج ملك المولى وحقه والانسان يملك التصرف فى ملك نفسه استيفاء واسقاطاً فكان محتملا للسقوط بتفويت المبدل دلالة كما كان محتملا للسقوط بالاسقاط نصاً بالابراء وهو الجواب عما اذا قتلها زوجها أو أجنبى لانه لا حق للاجنبى ولا للزوج فى مهرها فلا يحتمل السقوط باسقاطهما ولهذا لا يحتمل السقوط باسقاطهما نصا فكيف يحتمل السقوط من طريق الدلالة والدليل على التفرقة بين هذه الفصول ان قتل الحرة نفسها لا يتعلق به حكم من أحكام الدنيا فصار كموتها حتف أنفها حتى قال أبو حنيفة ومحمد انها تغسل و يصلى عليها كما لو ماتت حتف انفها وقتل المولى أمته يتعلق به وجوب الكفارة وقتل الاجنبى اياها يتعلق به وجوب القصاص ان كان عمدا والدية والكفارة ان كان خطأ فلم يكن قتلها بمنزلة الموت هذا اذا قتلها المولى فاما اذا قتلت نفسها فعن أبى حنيفة فيه روايتان روى أبو يوسف عنه انه لا مهر لها وروى محمد عنه ان لها المهر وهو قولهما (وجه) الرواية الاولى ان قتلها نفسها بمنزلة قتل المولى اياها بدليل ان جنايتها كجنايته فى باب الضمان لانها مضمونة بمال المولى ولو قتلها المولى يسقط المهر

عنده

عنده فكذا اذا قتلت نفسها (وجه) الرواية الاخرى ان البدل حق المولى وملكه فتفويت المبدل منها لا يوجب بطلان حق المولى بخلاف جناية المولى والدليل على التفرقة بين الجنايتين ان جنايتها على نفسها هدر بدليل انه لا يتعلق بها حكم من أحكام الدنيا فالتحقت بالعدم وصارت كأنها ماتت حتف أنفها بخلاف جناية المولى عليها فانها مضمونة بالكفارة وهي من أحكام الدنيا فكانت جنايته عليها معتبرة فلا تجعل بمنزلة الموت والله عز وجل الموفق واذا تأكد المهر باحد المعاني التي ذكرناها لا يسقط بعد ذلك وان كانت الفرقة من قبلها لان البدل بعد تأكده لا يحتمل السقوط الا بالابراء كالثمن اذا تأكد بقبض المبيع واما اذا مات أحد الزوجين في نكاح لا تسمية فيه فانه يتأكد مهر المثل عند أصحابنا وهو مذهب عبد الله بن مسعود رضي الله عنهما وعن علي رضي الله عنه ان لها المتعة و به أخذ الشافعي الا انه قال متعتها ما استحقت من الميراث لا غير احتج من قال بوجوب المتعة بقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن وقوله عز وجل يا أيها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات الى قوله عز وجل فمتعوهن أمر سبحانه وتعالى بالمتعة من غير فصل بين حال الموت وغيرها والنص وان ورد في الطلاق لكنه يكون واردا في الموت ألا ترى ان النص ورد في صريح الطلاق ثم ثبت حكمه في الكنايات من الابانة والتسريح والتحريم ونحو ذلك كذا ههنا (ولنا) ما روينا عن معقل بن سنان ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بنت واشق وقد مات عنها زوجها قبل ان يدخل بها بمهر المثل ولان المعنى الذي له وجب كل المسمى بعد موت أحد الزوجين في نكاح فيه تسمية موجود في نكاح لا تسمية فيه وهو ما ذكرنا فيما تقدم ولا حجة له في الآية لان فيها ايجاب المتعة في الطلاق لا في الموت فمن ادعى الحاق الموت بالطلاق فلا بد له من دليل آخر

﴿فصل﴾ واما بيان ما يسقط به كل المهر فالمهر كله يسقط باسباب أربعة منها الفرقة بغير طلاق قبل الدخول بالمرأة وقبل الخلوة بها فكل فرقة حصلت بغير طلاق قبل الدخول وقبل الخلوة تسقط جميع المهر سواء كانت من قبل المرأة أو من قبل الزوج وانما كان كذلك لان الفرقة بغير طلاق تكون فسخا للعقد وفسخ العقد قبل الدخول يوجب سقوط كل المهر لان فسخ العقد رفعه من الاصل وجعله كان لم يكن وسنبين الفرقة التي تكون بغير طلاق والتي تكون بطلاق ان شاء الله تعالى في موضعها ومنها الابراء عن كل المهر قبل الدخول و بعده اذا كان المهر دينا لان الابراء اسقاط والاسقاط ممن هو من أهل الاسقاط في محل قابل للسقوط يوجب السقوط ومنها الخلع على المهر قبل الدخول و بعده ثم ان كان المهر غير مقبوض سقط عن الزوج وان كان مقبوضا ردته على الزوج وان كان خالعها على مال سوى المهر يلزمها ذلك المال و يبرأ الزوج عن كل حق وجب لها عليه بالنكاح كالمهر والنفقة الماضية في قول أبي حنيفة لان الخلع وان كان طلاقا بعوض عندنا لكن فيه معنى البراءة لما نذكره ان شاء الله تعالى في مسئلة المخالعة والمبارأة في كتاب الطلاق في بيان حكم الخلع وعمله ان شاء الله تعالى ومنها هبة كل المهر قبل القبض عينا كان أو دينا و بعده اذا كان عينا وجملة الكلام في هبة المهر ان المهر لا يخلو اما ان يكون عينا وهو ان يكون معينا مشارا اليه مما يصح تعيينه واما ان يكون دينا وهو ان يكون في الذمة كالدراهم والدنانير معينة كانت أو غير معينة والمكيلات والموزونات في الذمة والحيوان في الذمة كالعبد والفرس والعرض في الذمة كالثوب الهروي والحال لا يخلو اما ان يكون قبل القبض واما ان يكون بعد القبض وهبت كل المهر أو بعضه فان وهبته كل المهر قبل القبض ثم طلقها قبل الدخول بها فلا شئ له عليها سواء كان المهر عينا أو دينا في قول أصحابنا الثلاثة وقال زفر يرجع عليها بنصف المهر ان كان دينا و به أخذ الشافعي (وجه) قول زفر انها بالهبة تصرفت في المهر بالاسقاط واسقاط الدين استهلاكه والاستهلاك يتضمن القبض فصار كأنها قبضت ثم وهبت ولنا ان الذي يستحقه الزوج بالطلاق قبل القبض عاد اليه من جهتها بسبب لا يوجب الضمان لانه يستحق نصف المهر فقد عاد اليه بالهبة

والهبة لا توجب الضمان فلا يكون له حق الرجوع عليها بالنصف كالنصف الآخر وان وهبت بعد القبض فان كان الموهوب عينا فقبضه ثم وهبه منها لم يرجع عليها بشئ لان ما تستحقه بالطلاق قبل الدخول هو نصف الموهوب بعينه وقد رجع اليه بعقد لا يوجب الضمان فلم يكن له الرجوع عليها وان كانت دينا فى الذمة فان كان حيوانا أوعرضا فكذلك لا يرجع عليها بشئ لان الذى تستحقه بالطلاق قبل الدخول نصف ذلك الشئ بعينه من العبد والثوب فصار كانه تعين بالعقد وان كان دراهم أودنانير معينة أوغير معينة أومكيلا أوموزونا سوى الدراهم والدنانير فقبضته ثم وهبته منه ثم طلقها يرجع عليها بمثل نصفه لان المستحق بالطلاق ليس هو الذى وهبته بعينه بل مثله بدليل انها كانت مخيرة فى الدفع ان شاءت دفعت ذلك بعينه وان شاءت دفعت مثله كما كان الزوج مخيراً فى الدفع اليها بالعقد فلم يكن العائد اليه عين ما يستحقه بالطلاق قبل الدخول فصار كانها وهبت مالا آخر ولو كان كذلك لرجع عليها بمثل نصف الصداق كذا هذا وقال زفر فى الدراهم والدنانير اذا كانت معينة فقبضتها ثم وهبتها ثم طلقها انه لا رجوع للزوج عليها بشئ بناء على ان الدراهم والدنانير عنده تتعين بالعقد فتتعين بالفسخ أيضا كالعروض وعندنا لا تتعين بالعقد فلا تتعين بالفسخ والمسئلة ستأتى فى كتاب البيوع وكذلك اذا كان المهر دينا فقبضت الكل ثم وهبت البعض فللزوج ان يرجع عليها بنصف المقبوض لان له ان يرجع عليها اذا وهبت الكل فاذا وهبت البعض أولى واذا قبضت النصف ثم وهبت النصف الباقى أو وهبت الكل ثم طلقها قبل الدخول بها قال أبو حنيفة لا يرجع الزوج عليها بشئ وقال أبو يوسف ومحمد يرجع عليها بربع المهر (وجه) قولهما ان المستحق للزوج بالطلاق قبل الدخول نصف المهر فاذا قبضت النصف دون النصف فقد استحق النصف مشاعا فيما فى ذمته وفيما قبضت فكان نصف النصف وهو ربع الكل فى ذمته ونصف النصف فيما قبضت الا انها اذا لم تكن وهبته حتى طلقها لم يرجع عليها بشئ لانه صار ما فى ذمته قصاصاً بماله عليها فاذا وهبت بقى حقه فى نصف ما فى يدها وهو الربع فيرجع عليها بذلك ولابى حنيفة ان الذى يستحقه الزوج بالطلاق قبل الدخول ما فى ذمته بدليل انها لو لم تكن وهبت وطلقها لم يرجع عليها بشئ وقد عاد اليه ما كان فى ذمته بسبب لا يوجب الضمان وهو الهبة فلا يكون له الرجوع بشئ ولو كان المهر جارية فولدت بعد القبض أوجنى عليها فوجب الارش أوكان شجرا فاثمر اودخله عيب ثم وهبته منه ثم طلقها قبل الدخول بها رجع عليها بنصف القيمة لان حق الزوج ينقطع عن العين بهذه العوارض بدليل انه لا يجوز له أخذها مع الزيادة واذا كان حقه منقطعا عنها لم يعد اليه بالهبة ما استحقه بالطلاق فكان له قيمتها واذا احدث به عيب فالحق وان لم ينقطع عن العين به لكن يجوز له تركه مع العيب فلم يكن الحق متعلقا بالعين على سبيل اللزوم ولم يكن الواصل الى الزوج عين ما يستحقه بالطلاق ولو كانت الزيادة فى بدنها فوهبتها له ثم طلقها كان له ان يضمنها فى قول أبى يوسف وأبى حنيفة خلافا لمحمد بناء على ان الزيادة المتصلة لا تمنع التنصيف عندهما وعنده تمنع واذا باعته المهر أو وهبته على عوض ثم طلقها رجع عليها بمثل نصفه فيما له مثل و بنصف القيمة فيما لا مثل له لان المهر عاد الى الزوج بسبب يتعلق به الضمان فوجب له الرجوع واذا ثبت له الرجوع ضمنها كما لو باعته من أجنبى ثم اشتراه الزوج من الاجنبى ثم ان كانت باعت قبل القبض فعليها نصف القيمة يوم البيع لانه دخل فى ضمانها بالبيع وان كانت قبضت ثم باعت فعليها نصف القيمة يوم القبض لانه دخل فى ضمانها بالقبض والله عز وجل أعلم

﴿فصل﴾ وأما بيان ما يسقط به نصف المهر فما يسقط به نصف المهر نوعان نوع يسقط به نصف المهر صورة ومعنى ونوع يسقط به نصف المهر معنى والكل صورة اما النوع الاول فهو الطلاق قبل الدخول فى نكاح فيه تسمية المهر والمهر دين لم يقبض بعد وجملة الكلام فيه ان الطلاق قبل الدخول فى نكاح فيه تسمية قد يسقط به عن الزوج نصف المهر وقد يعود به اليه النصف وقد يكون له به مثل النصف صورة ومعنى أو معنى لا صورة و بيان هذه الجملة ان المهر المسمى اما ان يكون دينا واما ان يكون عينا وكل ذلك لا يخلو اما ان يكون مقبوضا واما ان يكون غير

مقبوض فان كان دينا فلم يقبضه حتى طلقها قبل الدخول بها سقط نصف المسمى بالطلاق و بقى النصف هذا طريق عامة المشايخ وقال بعضهم ان الطلاق قبل الدخول يسقط جميع المسمى وانما يجب نصف آخر ابتداء على طريقة المتعة لا بالعقد الا ان هذه المتعة مقدرة بنصف المسمى والمتعة فى الطلاق قبل الدخول فى نكاح لا تسمية فيه غير مقدرة بنصف مهر المثل والى هذا الطريق ذهب الكرخى والرازى وكذا روى عن ابراهيم النخعى انه قال فى الذى طلق قبل الدخول وقد سمى لها ان لها نصف المهر وذلك متعتها واحتجوا بقوله عز وجل يا أيها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها فمتعوهن وسرحوهن أوجب الله تعالى المتعة فى الطلاق قبل الدخول من غير فصل بين ما اذا كان فى النكاح تسمية أو لم يكن إلا ان هذه المتعة قدرت بنصف المسمى بدليل آخر وهو قوله عز وجل فنصف ما فرضتم ولان النكاح انفسخ بالطلاق قبل الدخول لان المعقود عليه عاد سليما الى المرأة وسلامة المبدل لاحد المتعاقدين يقتضى سلامة البدل للآخر كما فى الاقالة فى باب البيع قبل القبض وهذا لان المبدل اذا عاد سليما الى المرأة فلو لم تسلم البدل الى الزوج لاجتمع البدل والمبدل فى ملك واحد فى عقد المعاوضة وهذا لا يجوز ولهذا المعنى سقط الثمن عن المشترى بالاقالة قبل القبض كذا المهر ولعامة المشايخ قوله عز وجل وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم أوجب سبحانه وتعالى نصف المفروض فايجاب نصف آخر على طريق المتعة ايجاب ما ليس بمفروض وهذا خلاف النص ولان الطلاق تصرف فى الملك بالابطال وضعا لانه موضوع لرفع القيد وهو الملك فكان تصرفا فى الملك ثم اذا بطل الملك لا يبقى النكاح فى المستقبل و ينتهى لعدم فائدة البقاء و يتقرر فيما مضى بمنزلة الاعتاق لانه إسقاط الملك فيكون تصرفا فى الملك ثم الرق ينتهى فى المستقبل لعدم فائدة البقاء و يتقرر فيما مضى كذا الطلاق وكان ينبغى ان لا يسقط شىء من المهر كما لا يسقط بالموت الا ان سقوط النصف ثبت بدليل ولان المهر يجب باحداث ملك المتعة جبراً للذل بالقدر الممكن و بالطلاق لا يتبين ان الملك لم يكن الا انه سقط بالنص وأما النص فقد قيل انه منسوخ بالنص الذى فى سورة البقرة وهو قوله عز وجل وان طلقتموهن الآية أو يحمل الامر بالتمتع على الندب والاستحباب أو يحمل على الطلاق فى نكاح لا تسمية فيه عملا بالدلائل وقولهم الطلاق فسخ النكاح ممنوع بل هو تصرف فى الملك بالقطع والابطال فيظهر أثره فى المستقبل كالاعتاق و به تبين ان المعقود عليه ما عاد الى المرأة لان المعقود عليه هو ملك المتعة وانه لا يعود الى المرأة بل يبطل ملك الزوج عن المتعة بالطلاق و يصير لها فى المستقبل الا ان يعود أو يقال ان الطلاق قبل الدخول يشبه الفسخ لما قالوا و يشبه الابطال لما قلنا وشبه الفسخ يقتضى سقوط كل البدل كما فى الاقالة قبل القبض وشبه الابطال يقتضى ان لا يسقط شىء من البدل كما فى الاعتاق قبل القبض فيتنصف توفير الحكم على الشبهين عملا بهما بقدر الامكان والدليل على صحة هذا الطريق ما ظهر من القول عن أصحابنا فيمن تزوج امرأة على خمس من الابل السائمة وسلمها الى المرأة فحال عليها الحول ثم طلقها قبل الدخول بها انه يسقط عنها نصف الزكاة ولو سقط المسمى كله ثم وجب نصفه بسبب آخر لسقط كل الزكاة ولان القول بسقوط كل المهر ثم بوجوب نصفه غير مفيد والشرع لا يرد بما لا فائدة فيه والله عز وجل أعلم ولو شرط مع المسمى الذى هو مال ما ليس بمال بان تزوجها على الف درهم وعلى ان يطلق امرأته الاخرى أو على ان لا يخرجها من بلدها ثم طلقها قبل الدخول بها فلها نصف المسمى وسقط الشرط لان هذا شرط اذا لم يقع الوفاء به يجب تمام مهر المثل ومهر المثل لا يثبت فى الطلاق قبل الدخول فسقط اعتباره فلم يبق الا المسمى فيتنصف وكذلك ان شرط مع المسمى شيئا مجهولا كما اذا تزوجها على الف درهم وكرامتها أو على الف درهم وان يهدى اليها هدية ثم طلقها قبل الدخول بها فلها نصف المسمى لانه اذا لم يف بالكرامة والهدية يجب تمام مهر المثل ومهر المثل لا مدخل له فى الطلاق قبل الدخول فسقط اعتبار هذا الشرط وكذلك لو تزوجها على الف أو على الفين حتى وجب مهر المثل فى قول أبى حنيفة وفى قولهما الاقل ثم طلقها قبل الدخول بها فلها نصف الالف بالاجماع

أما عند أبي حنيفة فلأن الواجب هو مهر المثل وانه لا يثبت في الطلاق قبل الدخول وأما عندهما فلأن الواجب
هو الاقل فيتنصف وكذلك لو تزوجها على ألف ان لم يكن له امرأة وعلى ألفين ان كانت له امرأة حتى فسد الشرط الثاني
عند أبي حنيفة فطلقها قبل الدخول فلها نصف الاقل لما قلنا وعندهما الشرطان جائزان فايهما وجد فلها نصف ذلك
بالطلاق قبل الدخول ولو تزوجها على أقل من عشرة ثم طلقها قبل الدخول بها فلها نصف ما سمى وتمام خمسة دراهم
لان تسمية ما دون العشرة تسمية للعشرة عندنا فكأنه تزوجها على ذلك الشيء وتمام عشرة دراهم وان كان قد قبضته فان
كان دراهم أو دنانير معينة أو غير معينة او كان مكيلا أو موزونا في الذمة فقبضته وهو قائم في يدها فطلقها فعليها رد نصف
المقبوض وليس عليها رد عين ما قبضت لان عين المقبوض لم يكن واجبا بالعقد فلا يكون واجبا بالفسخ وأما على أصل
زفر فالدراهم والدنانير تتعين بالعقد فتتعين بالفسخ فعليها رد نصف عين المقبوض ان كان قائما وان كان عبدا أوسطا أو
ثوبا وسطا فسلمه اليها ثم طلقها قبل الدخول بها فعليها رد نصف المقبوض لان العبد لا مثل له والاصل فيما لا مثل له انه
لا يجب في الذمة الا انه وجب الوسط منه في الذمة وتحملت الجهالة فيه لما ذكرنا فيما تقدم فاذا تعين بالقبض كان إيجاب
نصف العين أعدل من إيجاب المثل او القيمة فوجب عليها رد نصف عين المقبوض كما لو كان معينا فقبضته ولا يملكه
الزوج بنفس الطلاق لما نذكر وهذا اذا كان المهر دينا فقبضته أو لم تقبضه حتى ورد الطلاق قبل الدخول فأما اذا كان
عينا بان كان معينا مشارا اليه مما يحتمل التعيين كالعبد والجارية وسائر الاعيان فلا يخلو اما ان كان بحاله لم يزد ولم ينقص
واما ان زاد أو نقص فان كان بحاله لم يزد ولم ينقص فان كان غير مقبوض فطلقها قبل الدخول بها عاد الملك في النصف اليه
بنفس الطلاق ولا يحتاج للعود اليه الى الفسخ والتسليم منها حتى لو كان المهر امة فاعتقها الزوج قبل الفسخ والتسليم ينفذ
اعتاقه في نصفها بلا خلاف وان كان مقبوضا لا يعود الملك في النصف اليه بنفس الطلاق ولا ينفسخ ملكها في
النصف حتى يفسخه الحاكم أو تسلمه المرأة وذكر ذلك في الزيادات وزاد عليه الفسخ من الزوج وهو ان يقول قد
فسخت هذا جواب ظاهر الرواية وروى عن أبي يوسف انه ينفسخ ملكها في النصف بنفس الطلاق وهو قول زفر
حتى لو كان المهر امة فاعتقها قبل الفسخ والتسليم جاز اعتاقها في جميعها ولا يجوز اعتاق الزوج فيها وعلى قول أبي يوسف
لا يجوز اعتاقها الا في النصف ويجوز اعتاق الزوج في نصفها (وجه) قول أبي يوسف ان الموجب للعود هو الطلاق
وقد وجد فيعود ملك الزوج كالبيع اذا فسخ قبل القبض انه يعود ملك البائع بنفس الفسخ كذا هذا (وجه) قولهما ان
العقد وان انفسخ بالطلاق فقد بقي القبض بالتسليط الحاصل بالعقد وانه من أسباب الملك عندنا فكان سبب الملك
قائما فكان الملك قائما فلا يزول الا بالفسخ من القاضي لانه فسخ سبب الملك أو بتسليمها لان تسليمها نقض
للقبض حقيقة أو بفسخ الزوج على رواية الزيادات لانه بمنزلة المقبوض بحكم عقد فاسد وكل واحد من العاقدين
بسبيل من فسخ عقد البيع الفاسد وصار كما لو اشترى عبدا بجارية فقبض العبد ولم يسلم الجارية حتى هلكت
الجارية في يده انه ينفسخ العقد في الجارية ويبقى الملك في العبد المقبوض الى ان يسترد لانه مقبوض بحكم عقد فاسد
كذا هذا ولان المهر بدل ملك بالعقد ملكا مطلقا فلا ينفسخ الملك فيه بفعل احد العاقدين كالثمن في باب البيع بخلاف
ما قبل القبض لان غير المقبوض ليس بمملوك ملكا مطلقا هذا اذا كان المهر بحاله لم يزد ولم ينقص فأما اذا زاد فالزيادة
لا تخلو اما ان كانت في المهر أو على المهر فان كانت على المهر بان سمى الزوج لها الفا ثم زادها بعد العقد مائة ثم طلقها قبل
الدخول بها فلها نصف الالف وبطلت الزيادة في ظاهر الرواية وروى عن أبي يوسف ان لها نصف الالف ونصف
الزيادة أيضا (وجه) رواية أبي يوسف قوله عز وجل وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة
فنصف ما فرضتم والزيادة مفروضة فيجب تنصيفها في الطلاق قبل الدخول ولان الزيادة تلتحق باصل العقد على
أصل أصحابنا كالزيادة في الثمن في باب البيع ونجعل كأن العقد ورد على الاصل والزيادة جميعا فيتنصف بالطلاق قبل
الدخول كالاصل وجه ظاهر الرواية ان هذه الزيادة لم تكن مسماة في العقد حقيقة وما لم يكن مسمى في العقد فورود

الطلاق قبل الدخول ببطلانه كمهر المثل وأما قوله الزيادة تلتحق بأصل العقد قلنا الزيادة على المهر لا تلتحق بأصل العقد لأنها وجدت متأخرة عن العقد حقيقة والحاق المتأخر عن العقد بالعقد خلاف الحقيقة فلا يصار اليه الا لحاجة والحاجة الى ذلك في باب البيع لكونه عقد معاينة ومبادلة المال بالمال فتقع الحاجة الى الزيادة دفعا للخسران وليس النكاح عقد معاينة ولا مبادلة المال بالمال ولا يحترز به عن الخسران فلا ضرورة الى تغيير الحقيقة وأما النص فالمراد منه الفرض في العقد لانه هو المتعارف فينصرف المطلق اليه والدليل عليه قوله تعالى ولا جناح عليكم فيما تراضيتم فدل ان الزيادة ليست بفريضة وان كانت في المهر فالمهر لا يخلو اما ان يكون في يد الزوج واما ان يكون في يد المرأة فان كان في يد الزوج فالزيادة لا تخلو اما ان كانت متصلة بالاصل واما ان كانت منفصلة عنه والمتصلة لا تخلو من ان تكون متولدة من الاصل كالسمن والكبر والجمال والبصر والسمع والنطق كانجلاء بياض العين وزوال الخرس والصمم والشجر اذا أثمر والارض اذا زرعت أو غير متولدة منه كالثوب اذا صبغ والارض اذا بنى فيها بناء وكذا المنفصلة لا تخلو اما ان كانت متولدة من الاصل كالولد والوبر والصوف اذا جز والشعر اذا أزيل والثمر اذا جد والزرع اذا حصد أو كانت في حكم المتولد منه كالارش والعقر واما ان كانت غير متولدة منه ولا في حكم المتولد كالهبة والكسب فان كانت الزيادة متولدة من الاصل أو في حكم المتولد فهي مهر سواء كانت متصلة بالاصل أو منفصلة عنه حتى لو طلقها قبل الدخول بها ينتصف الاصل والزيادة جميعا بالاجماع لان الزيادة تابعة للاصل لكونها نماء الاصل والارش بدل جزء هو مهر فيكون مهرا والعقر بدل ما هو في حكم الجزء فكان بمنزلة المتولد من المهر فاذا حدثت قبل القبض وللقبض شبه بالعقد فكان وجودها عند القبض كوجودها عند العقد فكانت محلا للفسخ وان كانت غير متولدة من الاصل فان كانت متصلة بالاصل فانها تمنع التنصيف وعليها نصف قيمة الاصل لان هذه الزيادة ليست بمهر لا مقصودا ولا تبعا لانها غير متولدة من المهر فلا تكون مهرا فلا تتنصف ولا يمكن تنصيف الاصل بدون تنصيف الزيادة فامتنع التنصيف فيجب عليها نصف قيمة الاصل يوم الزيادة لانها بالزيادة صارت قابضة للاصل فتعتبر قيمته يوم حكم بالقبض وان كانت منفصلة عن الاصل فالزيادة ليست بمهر وهي كلها للمرأة في قول أبي حنيفة ولا تتنصف ويتنصف الاصل وعند أبي يوسف ومحمد هي مهر فتتنصف مع الاصل (وجه) قولهما أن هذه الزيادة نماء ملك الاصل فكانت تابعة للاصل فتتنصف مع الاصل كالزيادة المتصلة والمنفصلة المتولدة من الاصل كالسمن والولد ولابي حنيفة أن هذه الزيادة ليست بمهر لا مقصودا ولا تبعا اما مقصودا فظاهر لان العقد ما ورد عليها مقصودا وكذا هي غير مقصودة بملك الجارية لانه لا يقصد بملك الجارية الهبة لها وأما تبعا فلانها ليست بمتولدة من الاصل فدل انها ليست بمهر لا قصدا ولا تبعا وانما هي مال المرأة فاشبهت سائر أموالها بخلاف الزيادة المتصلة المتولدة والمنفصلة المتولدة لانها نماء المهر فكانت جزأ من أجزائه فتتنصف كما يتنصف الاصل ولو آجر الزوج المهر بغير اذن المرأة فلا جرة له لان المنافع ليست بأموال متقومة بأنفسها عندنا وانما تأخذ حكم المالية والتقوم بالعقد والعقد صدر من الزوج فكانت الاجرة له كالغاصب اذا آجر المغصوب ويتصدق بالاجرة لانها حصلت بسبب محظور وهو التصرف في ملك الغير بغير اذنه فيتمكن فيها الخبث فكان سبيله التصدق بها هذا اذا كان المهر في يد الزوج فحدثت فيه الزيادة فاما اذا كان في يد المرأة أي قبل الفرقة فان كانت الزيادة متصلة متولدة من الاصل فانها تمنع التنصيف في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وللزوج عليها نصف القيمة يوم سلمه اليها وقال محمد لا تمنع ويتنصف الاصل مع الزيادة واحتج بقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم جعل سبحانه وتعالى في الطلاق قبل الدخول في نكاح فيه فرض نصف المفروض ومن جعل فيه نصف قيمة المفروض فقد خالف النص واذا وجب تنصيف أصل المفروض ولا يمكن تنصيفه الا بتنصيف الزيادة فيجب تنصيف الزيادة ضرورة ولان هذه الزيادة

تابعة للاصل من كل وجه لانها قائمة به والاصل مهر فكذا الزيادة بخلاف الزيادة المنفصلة المتولدة من الاصل لانها ليست بتابعة محضة لان الولد بالانفصال صار أصلا بنفسه فلم يكن مهراً وبخلاف الزيادة المتصلة فى الهبة انها تمنع من الرجوع والاسترداد لان حق الرجوع فى الهبة ليس بثابت بيقين لكونه محل الاجتهاد فلا يمكن الحاق الزيادة بحالة العقد فتعذر ايراد الفسخ عليها فيمنع الرجوع وجه قولهما أن هذه الزيادة لم تكن موجودة عند العقد ولا عند ماله شبه بالعقد وهو القبض فلا يكون لها حكم المهر فلا يمكن فسخ العقد فيها بالطلاق قبل الدخول لان الفسخ انما يرد على ما ورد عليه العقد والعقد لم يرد عليه أصلا فلا يرد عليه الفسخ كالزيادة المنفصلة المتولدة من الاصل ولانه لو نقض العقد فاما ان يرد نصف الاصل مع نصف الزيادة أو بدون الزيادة لا سبيل الى الثانى لانه لا يتصور رد الاصل بدون رد الزيادة المتصلة ولا سبيل الى الاول لانه يؤدى الى الربا لانها اذا لم تكن محلا للفسخ لعدم ورود العقد عليها كان أخذ الزيادة منها أخذ مال بلا عوض فى عقد المعاوضة وهذا تفسير الربا ويجب نصف قيمة المفروض لا نصف المفروض لان المفروض صار بمنزلة الهالك وأما الآية الكريمة فلا حجة له فيها لان مطلق المفروض ينصرف الى المفروض المتعارف وهو الاثمان دون السلع والاثمان لا تحتمل الزيادة والنقصان وعلى هذا الاختلاف الزيادة المتصلة فى البيع اذا اختلفا انها تمنع التحالف عند أبى حنيفة وأبى يوسف وعند محمد لا تمنع ولو هلكت هذه الزيادة فى يد الزوج ثم طلقها فلها نصف الاصل لان المانع من التنصيف قد ارتفع وان كانت متصلة غير متولدة من الاصل فانها تمنع التنصيف وعليها نصف قيمة الاصل لما بينا فيما تقدم وان كانت الزيادة منفصلة متولدة من الاصل فانها تمنع التنصيف فى قول أصحابنا الثلاثة وعليها رد نصف قيمة الاصل الى الزوج وقال زفر لا تمنع ويتنصف الاصل مع الزيادة وان كانت منفصلة غير متولدة من الاصل فهى لها خاصة والاصل بينهما نصفان بالاجماع (وجه) قول زفر ان الزيادة تابعة للاصل لانها متولدة منه فتتنصف مع الاصل كالزيادة الحادثة قبل القبض (ولنا) أن هذه الزيادة لم تكن عند العقد ولا عند القبض فلم تكن مهرا والفسخ انما يرد على ماله حكم المهر فلا تتنصف وتبقى على ملك المرأة كما كانت قبل الطلاق ولا يمكن تنصيف الاصل بدون الزيادة وهو رد نصف الجارية بدون الولد لانها لا يصير لها فضل أصل فسخ العقد فيه ما لم يكن لها ذلك والاصل أن لا تبدل من غير بدل وذلك وصف الربا وانه حرام فاذا تعذر تنصيف المفروض لمكان الربا يجعل المفروض كالهالك لانه فى حق كونه معجوز التسليم الى الزوج بمنزلة الهالك فيجب نصف القيمة ليزول معنى الربا والله عز وجل أعلم وكذلك لو ارتدت أو قبلت ابن زوجها قبل الدخول بها بعد ما حدثت الزيادة فى يد المرأة فذلك كله لها وعليها رد قيمة الاصل يوم قبضت كذا ذكر أبو يوسف فى الاصل وهو قول محمد وروى عن أبى يوسف انها ترد الاصل والزيادة ففرق بين الردة والتقبيل وبين الطلاق فقال فى الطلاق ترد نصف قيمة الاصل وفى الردة والتقبيل ترد الاصل والزيادة جميعاً (ووجه) الفرق أن الردة والتقبيل فسخ العقد من الاصل وجعل اياه كان لم يكن فصار كمن باع عبداً بجارية وقبض الجارية ولم يدفع العبد حتى ولدت ثم مات العبد قبل أن يدفعه أنه يأخذ الجارية وولدها لانفساخ العقد من الاصل بموت العبد فى يد بائعه كذا هذا بخلاف الطلاق فانه اطلاق وحل العقد وليس بفسخ فينحل العقد وتطلق أو يرتفع من حين الطلاق لا من الاصل (وجه) ظاهر الرواية أن المعقود عليه فى الفصلين جميعاً أعنى الطلاق والردة يعود سليما الى المرأة كما كان الا ان الطلاق قبل الدخول طلاق من وجه وفسخ من وجه فأوجب عود نصف البدل عملا بالشبهين والردة والتقبيل كل واحد منهما فسخ من كل وجه فيوجب عود الكل الى الزوج هذا كله اذا حدثت الزيادة قبل الطلاق فاما اذا حدثت بعد الطلاق بأن طلقها ثم حدثت الزيادة فلا يخلو اما ان حدثت بعد القضاء بالنصف للزوج واما ان حدثت قبل القضاء وكل ذلك قبل القبض أو بعده فان حدثت قبل القبض فالاصل والزيادة بينهما نصفان سواء وجد القضاء أو لم يوجد لانه كما وجد الطلاق عاد نصف المهر الى الزوج بنفس الطلاق وصار بينهما نصفين فالزيادة حدثت على

ملكيهما

ملكيهما فتكون بينهما وان حدثت بعد القبض فان كانت بعد القضاء بالنصف للزوج فكذلك الجواب لانه لما قضى به فقد عاد نصف المهر الى الزوج فحصلت الزيادة على الملكين فكانت بينهما وان كان قبل القضاء بالنصف للزوج فالمهر فى يدها كالمقبوض بعقد فاسد لان الملك كان لها وقد فسخ ملكها فى النصف بالطلاق حتى لو كان المهر عبداً فاعتقه بعد الطلاق قبل القضاء بالنصف للزوج جاز اعتاقها ولو اعتقه الزوج لا ينفذ وان قضى القاضى له بعد ذلك كالبائع اذا أعتق العبد المبيع بيعا فاسداً انه لا ينفذ عتقه وان رد عليه بعد ذلك كذا ههنا هذا الذى ذكرنا حكم الزيادة (وأما) حكم النقصان فحدوث النقصان فى المهر لا يخلو اما ان يكون فى يد الزوج واما ان يكون فى يد المرأة فان كان فى يد الزوج فلا يخلو من خمسة أوجه اما ان يكون بفعل أجنبى واما ان يكون بآفة سماوية واما ان يكون بفعل الزوج واما ان يكون بفعل المهر واما ان يكون بفعل المرأة وكل ذلك لا يخلو اما ان يكون قبل قبض المهر أو بعده والنقصان فاحش أو غير فاحش فان كان النقصان بفعل أجنبى وهو فاحش قبل القبض فالمرأة بالخيار ان شاءت أخذت العبد الناقص واتبعت الجانى بالارش وان شاءت تركت وأخذت من الزوج قيمة العبد يوم العقد ثم يرجع الزوج على الاجنبى بضمان النقصان وهو الارش أما ثبوت الخيار فلان المعقود عليه وهو المهر قد تغير قبل القبض لانه صار بعضه قيمة و يعتبر المعقود عليه قبل القبض فوجب الخيار كتغير المبيع قبل القبض فان اختارت أخذ العبد اتبعت الجانى بالارش لان الجناية حصلت على ملكها وان اختارت أخذ القيمة اتبع الزوج الجانى بالارش لانه يملك العين باداء الضمان فقام مقام المرأة فكان الارش له وليس لها ان تأخذ العبد ناقصاً وتضمن الزوج الارش لانها لما اختارت أخذه فقد أبرأت الزوج من ضمانه وان كان النقصان بآفة سماوية فالمرأة بالخيار ان شاءت أخذته ناقصا ولا شئ لها غير ذلك وان شاءت تركته وأخذت قيمته يوم العقد لان المهر مضمون على الزوج بالعقد والاوصاف لا تضمن بالعقد لعدم ورود العقد عليها موصوفا فلا يظهر الضمان فى حقها وانما يظهر فى حق الاصل لورود العقد عليه وانما ثبت لها الخيار لتغير المعقود عليه وهو المهر عما كان عليه وهذا يثبت الخيار كالمبيع اذا انتقص فى يد البائع انه يتخير المشترى فيه كذا هذا وان كان النقصان بفعل الزوج ذكر فى ظاهر الرواية ان المراة بالخيار ان شاءت أخذته ناقصا وأخذت معه ارش النقصان وان شاءت أخذت قيمته يوم العقد كذا ذكر فى ظاهر الرواية وفرق بين هذا و بين البائع اذا جنى على المبيع قبل القبض وروى عن أبى حنيفة ان الزوج اذا جنى على المهر فهى بالخيار ان شاءت أخذته ناقصا ولا شئ لها غير ذلك وان شاءت أخذت القيمة وسوى بينه و بين المبيع (ووجه) التسوية بينهما ان المهر مضمون على الزوج بالنكاح لم يستقر ملكها فيه كالمبيع فى يد البائع ثم الحكم فى البيع هذا كذا فى النكاح (ووجه) الفرق فى ظاهر الرواية ان الاوصاف وهى الاتباع ان كانت لا تضمن بالعقد فانها تضمن بالاتلاف لانها تصير مقصودة بالاتلاف فتصير مضمونة الا ان المبيع لا يمكن جعله مضمونا بالقيمة لانه مضمون بضمان آخر وهو الثمن والمحل الواحد لا يكون مضمونا بضمانين والمهر غير مضمون على الزوج بملك النكاح بل بالقيمة ألا ترى انه لو أتلف المهر لا يبطل ملك النكاح ولكن تجب عليه القيمة فكذا اذا أتلف الجزء وان كان النقصان بفعل المهر بأن جنى المهر على نفسه ففيه روايتان فى رواية حكم هذا النقصان ماهو حكم النقصان بآفة سماوية لان جناية الانسان على نفسه هدر فالتحقت بالعدم فكانت كالآفة السماوية وفى رواية حكمه حكم جناية الزوج لان المهر مضمون فى يد الضامن وهو الزوج وجناية المضمون فى يد الضامن كجناية الضامن كالعبد المغصوب اذا جنى على نفسه فى يد الغاصب وان كان النقصان بفعل المرأة فقد صارت قابضة بالجناية فجعل كل النقصان حصل فى يدها كالمشترى اذا جنى على المبيع فى يد البائع انه يصير قابضا له كذا ههنا هذا اذا كان النقصان فاحشا فاما اذا كان يسيرا فلا خيار لها كما اذا كان هذا العيب به يوم العقد ثم ان كان هذا النقصان بآفة سماوية أو بفعل المرأة أو بفعل المهر فلا شئ لها وان كان بفعل الاجنبى تتبعه بنصف النقصان وكذا ان كان بفعل الزوج هذا اذا حدث النقصان

في يد الزوج فأما إذا حدث في يد المرأة فهذا أيضا لا يخلو من الأقسام التي وصفناها فإن حدث بفعل أجنبي وهو فاحش قبل الطلاق فالأرش لها فإن طلقها الزوج فله نصف القيمة يوم قبضت ولا سبيل له على العين لأن الأرش بمنزلة الولد فيمنع التنصيف كالولد وإن كانت جناية الأجنبي عليه بعد الطلاق فالزوجة نصف العبد وهو بالخيار في الأرش إن شاء أخذ نصفه من المرأة واعتبرت القيمة يوم القبض وإن شاء اتبع الجاني وأخذ منه نصفه لأن حق الفسخ وعود النصف إليه استقر بالطلاق وتوقف على قضاء القاضي أو التراضي فصار في يدها كالمقبوض ببيع فاسد فصار مضمونا عليها وكذلك إن حدث بفعل الزوج فجنايته كجناية الأجنبي لأنه جنى على ملك غيره ولا يد له فيه فصار كالأجنبي والحكم في الأجنبي ما وصفنا وإن حدث بآفة سماوية قبل الطلاق فالزوج بالخيار إن شاء أخذ نصفه ناقصا ولا شيء له غير ذلك وإن شاء أخذ نصف القيمة يوم القبض لأن حقه معها عند الفسخ كحقه معها عند العقد ولو حدث نقصان في يده بآفة سماوية كان لها الخيار بين أن تأخذه ناقصا أو قيمته فكذا حق الزوج معها عند الفسخ وإن كان ذلك بعد الطلاق فللزوج أن يأخذ نصفه ونصف الأرش لما ذكرنا أنه بعد الطلاق يبقى في يدها كالمقبوض بحكم بيع فاسد لأن الملك لها وحق الغير في الفسخ مستقر فصار بمنزلة المقبوض ببيع فاسد وإن شاء أخذ قيمته يوم قبضت وكذلك إن حدث بفعل المرأة فللزوج بالخيار إن شاء أخذ نصفه ولا شيء له من الأرش وإن شاء أخذ نصف قيمته عبدا عند أصحابنا الثلاثة وقال زفر للزوج أن يضمنها الأرش (وجه) قوله أن المهر مضمون عليها بالقبض والأوصاف وهي الأتباع فتضمن بالقبض ولا تضمن بالعقد وكذلك يقول زفر في النقصان الحادث بغير فعلها لهذا المعنى (ولنا) أن المرأة جنت على ملك نفسها وجناية الإنسان على ملك نفسه غير مضمونة عليه بخلاف ما إذا حدث بفعل الزوج على الرواية المشهورة لأن الزوج جنى على ملك غيره وجناية الإنسان على ملك غيره مضمونة عليه وقد خرج الجواب عما قال زفر لأن قبضها صادف ملك نفسها وقبض الإنسان ملك نفسه لا يوجب الضمان عليه وإن كان ذلك بعد الطلاق فعليها نصف الأرش لما ذكرنا أن حق الفسخ قد استقر وكذلك إن حدث بفعل المهر فالزوج بالخيار على الروايتين جميعا إن شاء أخذ نصفه ناقصا وإن شاء أخذ نصف القيمة لأنا إن جعلنا جناية المهر كالآفة السماوية لم تكن مضمونة وإن جعلناها كجناية المرأة لم تكن مضمونة أيضا فلم تكن مضمونة أيضا على الروايتين هذا إذا كان النقصان فاحشا فأما إذا كان غير فاحش فإن كان بفعل الأجنبي أو بفعل الزوج لا يتنصف لأن الأرش يمنع التنصيف وإن كان بآفة سماوية أو بفعلها أو بفعل المهر أخذ النصف ولا خيار له والله تعالى الموفق (وأما) النوع الثاني وهو ما يسقط به نصف المهر معنى وإن كان صورة فهو كل طلاق تجب فيه المتعة فيقع الكلام في مواضع في بيان الطلاق الذي تجب فيه المتعة والذي تستحب فيه وفي تفسير المتعة وفي بيان من تعتبر المتعة بحاله أما الأول فالطلاق الذي تجب فيه المتعة نوعان أحدهما أن يكون قبل الدخول في نكاح لا تسمية فيه ولا فرض بعده أو كانت التسمية فيه فاسدة وهذا قول عامة العلماء وقال مالك لا تجب المتعة ولكن تستحب فمالك لا يرى وجوب المتعة أصلا واحتج بأن الله سبحانه وتعالى قيد المتعة بالمتقي والمحسن بقوله حقا على المحسنين حقا على المتقين والواجب لا يختلف فيه المحسن والمتقي وغيرهما فدل أنها ليست بواجبة (ولنا) قوله تعالى لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن ومطلق الأمر لوجوب العمل والمراد من قوله عز وجل أو تفرضوا أي ولم تفرضوا ألا ترى أنه عطف عليه قوله تعالى وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم ولو كان الأول بمعنى ما لم تمسوهن وقد فرضوا لهن أو لم تفرضوا لما عطف عليه المفروض وقد تكون أو بمعنى الواو قال الله عز وجل ولا تطع منهم آثما أو كفورا أي ولا كفورا وقوله تعالى على الموسع قدره وعلى المقتر قدره وعلى كلمة إيجاب وقوله تعالى حقا على المحسنين وليس في ألفاظ الإيجاب كلمة أوكد من قولنا حق عليه لأن الحقية تقتضي الثبوت وعلى كلمة إلزام وإيجاب فالجمع بينهما يقتضي التأكيد ومذكره مالك يلزمنا

يلزمه لان المندوب اليه أيضاً لا يختلف فيه المتقي والمحسن وغيرهما ثم نقول الايجاب على المحسن والمتقي لا ينفي الايجاب على غيرهما الاترى انه سبحانه وتعالى أخبران القرآن هدى للمتقين ثم لم ينف ان يكون هدى للناس كلهم كذا هذا والدليل على ان المتعة ههنا واجبة انها بدل الواجب وهو نصف مهر المثل و بدل الواجب واجب لانه يقوم مقام الواجب و يحكى حكايته الاترى ان التيمم لما كان بدلا عن الوضوء والوضوء واجب كان التيمم واجبا والدليل على ان المتعة تجب بدلا عن نصف المهر ان بدل الشئ ما يجب بسبب الاصل عند عدمه كالتيمم مع الوضوء وغير ذلك والمتعة بالسبب الذي يجب به مهر المثل وهو النكاح لا الطلاق لان الطلاق مسقط للحقوق لا موجب لها لكن عند الطلاق يسقط نصف مهر المثل فتجب المتعة بدلا عن نصفه وهذا طريق محمد فان الرهن بمهر المثل يكون رهنا بالمتعة عنده حتى اذا هلك تهلك المتعة واما أبو يوسف فانه لا يجعله رهنا بها حتى اذا هلك الرهن يهلك بغير شئ والمتعة باقية عليه فلا يكون وجوبها بطريق البدل عنده بل يوجبها ابتداء بظواهر النصوص التي ذكرنا أو يوجبها بدلا عن البضع بالاستدلال بنصف المسمى في نكاح فيه تسمية والثاني ان يكون قبل الدخول في نكاح لم يسم فيه المهر وانما فرض بعده وهذا قول أبي حنيفة ومحمد وهو قول أبي يوسف الاخير وكان يقول أولا يجب نصف المفروض كما اذا كان المهر مفروضا في العقد وهو قول مالك والشافعي واحتجوا بقوله عز وجل وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم أوجب تعالى نصف المفروض في الطلاق قبل الدخول مطلقا من غير فصل بين ما اذا كان الفرض في العقد أو بعده ولأن الفرض بعد العقد كالفرض في العقد ثم المفروض في العقد يتنصف فكذا المفروض بعده ولهما قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها فمتعوهن أوجب المتعة في المطلقات قبل الدخول عاما ثم خصت منه المطلقة قبل الدخول في نكاح فيه تسمية عند وجوده فبقيت المطلقة قبل الدخول في نكاح لا تسمية فيه عند وجوده على أصل العموم وقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن أي ولم تفرضوا لهن فريضة لما ذكرنا فيما تقدم وهو منصرف الى الفرض في العقد لان الخطاب ينصرف الى المتعارف والمتعارف هو الفرض في العقد لا متأخرا عنه وبه تبين ان الفرض المذكور في قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة منصرف الى المفروض في العقد لانه هو المتعارف وبه نقول ان المفروض في العقد يتنصف بالطلاق قبل الدخول ولان مهر المثل قد وجب بنفس العقد لما ذكرنا فيما تقدم فكان الفرض بعده تقديرا لما وجب بالعقد وهو مهر المثل ومهر المثل يسقط بالطلاق قبل الدخول وتجب المتعة فكذا ما هو بيان وتقدير له اذ هو تقدير لذلك الواجب وكذا الفرقة بالايلاء واللعان والجب والعنة فكل فرقة جاءت من قبل الزوج قبل الدخول في نكاح لا تسمية فيه فتوجب المتعة لانها توجب نصف المسمى في نكاح فيه تسمية والمتعة عوض عنه كردة الزوج واباية الاسلام وكل فرقة جاءت من قبل المرأة فلا متعة لها لانه لا يجب بها المهر أصلا فلا تجب بها المتعة والخيرة اذا اختارت نفسها قبل الدخول في نكاح لا تسمية فيه فلها المتعة لان الفرقة جاءت من قبل الزوج لان البينونة مضافة الى الابانة السابقة وهي فعل الزوج (واما) الذي تستحب فيه المتعة فهو الطلاق بعد الدخول والطلاق قبل الدخول في نكاح فيه تسمية وهذا عندنا وقال الشافعي المتعة في الطلاق بعد الدخول واجبة واحتج بقوله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين جعل سبحانه وتعالى للمطلقات متاعا بلام الملك عاما الا انه خصت منه المطلقة قبل الدخول في نكاح فيه تسمية فبقيت المطلقة قبل الدخول في نكاح لا تسمية فيه والمطلقة بعد الدخول على ظاهر العموم ولنا ما ذكرنا ان المتعة وجبت بالنكاح بدلا عن البضع اما بدلا عن نصف المهر أو ابتداء فاذا استحقت المسمى أو مهر المثل بعد الدخول فلو وجبت المتعة لادى الى ان يكون لملك واحد بدلان والى الجمع بين البدل والاصل في حالة واحدة وهذا ممتنع ولان المطلقة قبل الدخول في نكاح فيه تسمية لا تجب لها المتعة بالاجماع فالمطلقة بعد الدخول أولى لان الاولى تستحق بعض المهر

والثانية تستحق الكل فاستحقاق بعض المهر لما منع عن استحقاق المتعة فاستحقاق الكل أولى واما الآية الكريمة فيحمل ذكر المتاع فيها على الندب والاستحباب ونحن به نقول انه يندب الزوج الى ذلك كما يندب الى اداء المهر على الكمال فى غير المدخول بها أو يحمل على النفقة والكسوة فى حال قيام العدة ولان كل ذلك متاع اذ المتاع اسم لما ينتفع به عملا بالدلائل كلها بقدر الامكان وكل فرقة جاءت من قبل الزوج بعد الدخول تستحب فيها المتعة الا ان يرتد أو يابى الاسلام لان الاستحباب طلب الفضيلة والكافر ليس من أهل الفضيلة (واما) تفسير المتعة الواجبة فقد قال أصحابنا انها ثلاثة أثواب درع وخمار وملحفة وهكذا روى عن الحسن وسعيد بن المسيب وعطاء والشعبى وعن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما انه قال أرفع المتعة الخادم ثم دون ذلك الكسوة ثم دون ذلك النفقة وقال الشافعى ثلاثون درهما لما روى عن أبى مجلز انه قال قلت لابن عمر رضى الله عنهما أخبرنى عن المتعة وأخبرنى عن قدرها فانى موسر فقال اكس كذا اكس كذا قال فحسبت ذلك فوجدته قدر ثلاثين درهما فدل انها مقدرة بثلاثين درهما (ولنا) قوله تعالى فى آية المتعة متاعا بالمعروف حقا على المحسنين والمتاع اسم للعروض فى العرف ولان لايجاب الاثواب نظيرا فى أصول الشرع وهو الكسوة التى تجب لها حال قيام النكاح والعدة وأدنى ما تكتسى به المرأة وتستتر به عند الخروج ثلاثة أثواب ولا نظير لايجاب الثلاثين فكان ايجاب ماله نظير أولى وقول عبد الله ابن عمر دليلنا لانه أمره بالكسوة لا بدراهم مقدرة الا انه اتفق ان قيمة الكسوة بلغت ثلاثين درهما وهذا لا يدل على ان التقدير فيها بالثلاثين ولو أعطاها قيمة الاثواب دراهم أودنانير تجبر على القبول لان الاثواب ماوجبت لعينها بل من حيث انها مال كالشاة فى خمس من الابل فى باب الزكاة واما بيان من تعتبر المتعة بحاله فقد اختلف العلماء فيه قال بعضهم قدر المتعة يعتبر بحال الرجل فى يساره واعساره وهو قول أبى يوسف وقال بعضهم تعتبر بحال المرأة فى يسارها واعسارها وقال بعضهم تعتبر بحالهما جميعا وقال بعضهم المتعة الواجبة تعتبر بحالها والمستحبة تعتبر بحاله (وجه) قول من اعتبر حال الرجل قوله تعالى ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره جعل المتعة على قدر حال الرجل فى يساره واعساره (وجه) قول من قال باعتبار حالها أن المتعة بدل بضعها فيعتبر حالها وهذا ايضا وجه من يقول المتعة الواجبة تعتبر بحالها وقوله المتعة المستحبة تعتبر بحاله لا معنى له لان التقدير فى الواجب لا فى المستحب (وجه) من اعتبر حالهما أن الله تعالى اعتبر فى المتعة شيئين أحدهما حال الرجل فى يساره واعساره بقوله عز وجل على الموسع قدره وعلى المقتر قدره والثانى أن يكون مع ذلك بالمعروف بقوله متاعا بالمعروف فلو اعتبرنا فيها حال الرجل دون حالها عسى أن لا يكون بالمعروف لانه يقتضى أنه لو تزوج رجل امرأتين احداهما شريفة والاخرى مولاة دنيئة ثم طلقهما قبل الدخول بهما ولم يسم لهما أن يستويا فى المتعة باعتبار حال الرجل وهذا منكر فى عادات الناس لا معروف فيكون خلاف النص ثم المتعة الواجبة لا تزاد على نصف مهر المثل بل هو نهاية المتعة لا مزيد عليه لان الحق عند التسمية آكد وأثبت منه عند عدم التسمية لان الله تعالى أوجب المتعة على قدر احتمال ملك الزوج بقوله عز وجل على الموسع قدره وعلى المقتر قدره فاوجب نصف المسمى مطلقا احتمله وسع الزوج وملكه أولا وكذا فى وجوب كمال مهر المثل وسقوطه ووجوب المتعة فى نكاح لا تسمية فيه وعدم أحد الزوجين اختلاف بين العلماء ولا خلاف فى وجوب كمال المسمى من ذلك فى نكاح فيه تسمية دل أن الحق أوكد وأثبت عند التسمية ثم لا يزاد هناك على نصف المسمى فلان لا يزاد ههنا على نصف مهر المثل أولى ولان المتعة بدل عن نصف مهر المثل ولا يزاد البدل على الاصل ولا ينقص من خمسة دراهم لانها تجب على طريق العوض وأقل عوض يثبت فى النكاح نصف العشرة والله أعلم

﴿فصل﴾ وأما حكم اختلاف الزوجين فى المهر فجملة الكلام فيه أن الاختلاف فى المهر اما أن يكون فى حال حياة الزوجين واما أن يكون بعد موت أحدهما بين الحى منهما وورثة الميت واما أن يكون بعد موتهما بين ورثتهما فان كان

فى حال حياة الزوجين فاما ان كان قبل الطلاق واما ان كان بعده فان كان قبل الطلاق فان كان الاختلاف فى أصل التسمية يجب مهر المثل لان الواجب الاصلى فى باب النكاح هو مهر المثل لانه قيمة البضع وقيمة الشيء مثله من كل وجه فكان هو العدل وانما التسمية تقدير لمهر المثل فاذا لم تثبت التسمية لوقوع الاختلاف فيها وجب المصير الى الموجب الاصلى وان كان الاختلاف فى قدر المسمى أو جنسه أو نوعه أو صفته فالمهر لا يخلو اما أن يكون دينا واما أن يكون عينا فان كان دينا فاما أن يكون من الاثمان المطلقة وهى الدراهم والدنانير واما ان كان من المكيلات والموزونات والمذروعات الموصوفة فى الذمة فان كان من الاثمان المطلقة فاختلفا فى قدره بان قال الزوج تزوجتك على الف درهم وقالت المرأة تزوجتنى على الفين أو قال الزوج تزوجتك على مائة دينار وقالت المرأة على مائتى دينار تحالفا ويبدأ بيمين الزوج فان نكل اعطاها الفين وان حلف تحلف المرأة فان نكلت أخذت ألفا وان حلفت يحكم لها بمهر المثل ان كان مهر مثلها مثل ماقالت أو أكثر فلها ماقالت وان كان مهر مثلها مثل ماقال الزوج أو أقل فلها ماقال وان كان مهر مثلها أقل مما قالت وأكثر مما قال فلها مهر مثلها وهذا قول أبى حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف لا يتحالفان والقول قول الزوج فى هذا كله الا أن يأتى بمستنكر جدا والحاصل أن أبا حنيفة ومحمدا يحكمان مهر المثل ويميلان الامر اليه وأبو يوسف لا يحكمه بل يجعل القول قول الزوج مع يمينه الا أن يأتى بشيء مستنكر وقد اختلف فى تفسير المستنكر قيل هو أن يدعى انه تزوجها على أقل من عشرة دراهم وهذا التفسير يروى عن أبى يوسف رحمه الله لان هذا القدر مستنكر شرعا اذ لا مهر فى الشرع أقل من عشرة وقيل هو ان يدعى انه تزوجها على مالا يتزوج مثلها به عادة وهذا يحكى عن أبى الحسن لان ذلك مستنكر عرفا وهو الصحيح من التفسير لانهما اختلفا فى مقدار المهر المسمى وذلك اتفاق منهما على أصل المهر المسمى ومادون العشرة لم يعرف مهرا فى الشرع بلا خلاف بين أصحابنا وقد روى عن أبى يوسف فى المتبايعين اذا اختلفا فى مقدار الثمن والسلعة هالكة ان القول قول المشترى مالم يأت بشيء مستنكر وجه قول أبى يوسف أن القول قول المنكر فى الشرع والمنكر هو الزوج لان المرأة تدعى عليه زيادة مهر وهو ينكر ذلك فكان القول قوله مع يمينه كما فى سائر المواضع والدليل عليه أن المتعاقدين فى باب الاجارة اذا اختلفا فى مقدار المسمى لا يحكم أجر المثل بل يكون القول قول المستأجر مع يمينه لما قلنا كذا هذا ولهما أن القول فى الشرع والعقل قول من يشهد له الظاهر والظاهر يشهد لمن يوافق قوله مهر المثل لان الناس فى العادات الجارية يقدرون المسمى بمهر المثل ويبنونه عليه لا يرضا الزوج بالزيادة عليه والمرأة وأولياؤها لا يرضون بالنقصان عنه فكانت التسمية تقدير المهر المثل وبناء عليه فكان الظاهر شاهدا لمن يشهد له مهر المثل فيحكم مهر المثل فان كان الفين فلها ذلك لان الظاهر شاهد لها وان كان أكثر من الفين لا يزاد عليه لانها رضيت بالنقصان وان كان مهر مثلها الفا فلها الف لان الظاهر شاهد للزوج وان كان أقل من ذلك لا ينقص عن الف لان الزوج رضى بالزيادة وان كان مهر مثلها أكثر مما قال وأقل مما قالت فلها مهر المثل لانه هو الواجب الاصلى وانما التسمية تقدير له لما قلنا فلا يعدل عنه الا عند ثبوت التسمية وصحتها فاذا لم يثبت لوقوع الاختلاف وجب الرجوع الى الموجب الاصلى وتحكيمه وانما يتحالفان لان كل واحد منهما مدعى من وجه ومنكر من وجه أما الزوج فلان المرأة تدعى عليه زيادة الف وهو منكر وأما المرأة فلان الزوج يدعى عليها تسليم النفس عند تسليم الالف اليها وهى تنكر فكان كل واحد منهما مدعيا من وجه ومنكرا من وجه فيتحالفان لقوله صلى الله عليه وسلم واليمين على من أنكر ويبدأ بيمين الزوج لانه أشد انكارا أو أسبق انكارا من المرأة لانه منكر قبل تسليم النفس وبعده ولا انكار من المرأة بعد تسليم النفس وقبل التسليم هو أسبق انكارا لان المرأة تقبض المهر أولا ثم تسلم نفسها فتطالبه باداء المهر اليها وهو ينكر فكان هو أسبق انكارا فكانت البداية بالتحليف منه أولى لما قلنا فى اختلاف المتبايعين ذكر الكرخى التحالف فى هذه الفصول الثلاثة وأنكر الجصاص التحالف الا فى فصل واحد وهو ما اذا لم يشهد مهر المثل لدعواهما بأن كان مهر مثلها أكثر مما قال الزوج وأقل مما قالت المرأة وكذا فى الجامع الصغير

لم يذكر التحالف الا فى هذا الفصل ووجهه ان الحاجة الى التحالف فيما لا شهادة للظاهر فاذا كان مهر المثل مثل ما يدعيه
أحدهما كان الظاهر شاهداله فلا حاجة الى التحالف والظاهر لا يشهد لاحدهما فى الثالث فتقع الحاجة الى التحالف
ووجه ماذكره الكرخى ان مهر المثل لا يثبت الا بعد سقوط اعتبار التسمية والتسمية لا يسقط اعتبارها الا بالتحالف
لان الظاهر لا يكون حجة على الغير فتقع الحاجة الى التحالف ثم اذا وجب التحالف وبدئ بيمين الزوج فان نكل
يقضى عليه بالفين لان النكول حجة يقضى بها فى باب الاموال بلا خلاف بين أصحابنا ولا خيار للزوج وهو ان يعطيها
مكان الدراهم دنانير لان تسمية الالفين قد تثبت بالنكول لانه بمنزلة الاقرار ومن شأن المسمى أن لا يكون للزوج
العدول عنه الى غيره الا برضا المرأة وان حلف تحلف المرأة فان نكلت لم يقض على الزوج الا بالالف ولا خيار له لما قلنا
فى نكول الزوج وان حلفت يحكم مهر المثل فان كان مهر مثلها الفا قضى لها على الزوج بالف ولا خيار له لان تسمية
الالف قد تثبت بتصادقهما فيمنع الخيار وان كان مهر مثلها الفين قضى لها بالفين وله الخيار فى اخذ الالفين دون الآخر
لثبوت تسمية أحد الالفين بتصادقهما دون الآخر وان كان مهر مثلها الفا وخمسمائة قضى لها بالف وخمسمائة ولا خيار له
فى قدر الالف بتصادقهما وله الخيار فى قدر الخمسمائة لانه لم تثبت تسمية هذا القدر فكان سبيلها سبيل مهر المثل فكان
له الخيار فيها ولا يفسخ العقد بعد التحالف فى قول عامة العلماء وقال ابن أبى ليلى يفسخ كما فى البيع لان كل واحد منهما
عقد لا يجوز بغير بدل ولنا الفرق بين البيع والنكاح وهو انه لما سقط اعتبار التسمية فى باب البيع يبقى البيع بلا ثمن
والبيع بلا ثمن بيع فاسد واجب الرفع رفعا للفساد وذلك بالفسخ بخلاف النكاح فان ترك التسمية أصلا فى النكاح
لا يوجب فساده فسقوط اعتباره بجهالة المسمى بالتعارض أولى فلا حاجة الى الفسخ فهو الفرق هذا اذا لم يقم لاحدهما
بينة فاما اذا اقامت لاحدهما بينة فانه يقضى ببينته لانها قامت على أمر جائز الوجود ولا معارض لها فتقبل ولا يحكم مهر
المثل لان تحكيمه ضرورى ولا ضرورة عند قيام البينة ولا خيار للزوج لان التسمية تثبت بالبينة وانها تمنع الخيار وان
أقاما جميعا البينة فان كان مهر مثلها الف درهم يقضى ببينتها لانها تظهر زيادة الف فكانت مظهرة وبينة الزوج لم تظهر
شيئا لانها قامت على ألف والالف كان ظاهرا بتصادقهما أو نقول بينة المرأة أكثر اظهارا فكان القضاء بها أولى ولا
خيار للزوج فى الالفين لان تسمية أحد الالفين تثبت بتصادقهما وتسمية الآخر تثبت بالبينة والتسمية تمنع الخيار
وان كان مهر مثلها ألفين فقد اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يقضى ببينتها أيضا لانها تظهر زيادة الف لم تكن ظاهرة
بتصادقهما وان كانت ظاهرة بشهادة مهر المثل لكن هذا الظاهر لا يكون حجة على الغير ألا ترى انه لا يقضى به بدون
اليمين أو البينة وتصادقهما حجة بنفسه فكانت بينتها هى المظهرة أو كانت أكثر اظهارا وبينة الزوج ليست بمظهرة لان
الالف كان ظاهرا بتصادقهما أو هى أقل اظهارا فكان القضاء ببينتها أولى وقال بعضهم يقضى ببينة الزوج لان بينة
الزوج تظهر حط الالف عن مهر المثل وذلك الفان لثبوت الالفين بشهادة مهر المثل فيظهر حط عن مهر المثل بشهادته
وبينتها لا تظهر شيئا لان أحد الالفين كان ظاهرا بتصادقهما والآخر كان ظاهرا بشهادة مهر المثل أو يظهر صفة
التعيين للالفين لان الثابت بشهادة مهر المثل أو يظهر صفة التعيين لهما وبينته مظهرة للاصل فكان القضاء ببينته
أولى وان كان مهر مثلها ألفا وخمسمائة بطلت البينتان للتعارض لان مهر المثل لا يشهد لاحدهما فكانت كل واحدة
منهما مظهرة وليس القضاء باحداهما أولى من الاخرى فبطلت فبقى الحكم بمهر المثل ولا خيار له فى قدر الالف لان
البينتين التحقتا بالعدم للتعارض فبقى هذا القدر مسمى بتصادقهما وله خيار فى قدر الخمسمائة لثبوته على وجه مهر المثل
وكذلك ان كان دينا موصوفا فى الذمة بأن تزوجها على مكيل موصوف أو موزون موصوف أو مذروع موصوف
فاختلفا فى قدر الكيل أو الوزن أو الذرع فالاختلاف فيه كالاختلاف فى قدر الدراهم والدنانير ولهذا يتحالفان ويحكم
مهر المثل فى قول أبى حنيفة ومحمد لان القدر فى المكيل والموزون معقود عليه وكذا فى المذروع اذا كان فى الذمة وان لم
يكن معقودا عليه بل كان جاريا مجرى الصفة اذا كان عينا لان ما فى الذمة غائب مذكور يختلف أصله باختلاف

وصفه فجرى الوصف فيما فى الذمة مجرى الاصل ولهذا كان الاختلاف فى صفة المسلم فيه موجبا للتحالف فكان اختلافهما فى الوصف بمنزلة اختلافهما فى الاصل وذلك يوجب التحالف كذا هذا وعند أبى يوسف لا يتحالفان والقول قول الزوج مع يمينه وان كان الاختلاف فى جنس المسمى بان قال الزوج تزوجتك على عبد فقالت على جارية أو قال الزوج تزوجتك على كر شعير فقالت على كر حنطة أو على ثياب هروية أو قال على ألف درهم وقالت على مائة دينار او فى نوعه كالتركى مع الرومى والدنانير المصرية مع الصورية أو فى صفته من الجودة والرداءة فالاختلاف فيه كالاختلاف فى العينين الا الدراهم والدنانير فان الاختلاف فيهما كالاختلاف فى الالف والالفين وانما كان كذلك لان كل واحد من الجنسين والنوعين والموصوفين لا يملك الا بالتراضى بخلاف الدراهم والدنانير فانهما وان كانا جنسين مختلفين لكنهما فى باب مهر المثل يقضى من جنس الدراهم والدنانير فجاز أن يستحق المائة دينار من غير تراض بخلاف العبد لان مهر المثل لا يقضى من جنسه فلم يجز أن يملك من غير تراض فيقضى بقدر قيمته هذا اذا كان المهر دينا فأما اذا كان عينا فان اختلفا فى قدره فان كان مما يتعلق العقد بقدره بان تزوجها على طعام بعينه فاختلفا فى قدره فقال الزوج تزوجتك على هذا الطعام بشرط أنه كر وقالت المرأة تزوجتنى عليه بشرط انه كران فهى مثل الاختلاف فى الالف والالفين وان كان مما لا يتعلق العقد بقدره بان تزوجها على ثوب بعينه كل ذراع منه يساوى عشرة دراهم فاختلفا فقال الزوج تزوجتك على هذا الثوب بشرط أنه ثمانية أذرع فقالت بشرط أنه عشرة أذرع لا يتحالفان ولا يحكم مهر المثل والقول قول الزوج بالاجماع ووجه الفرق بين الطعام والثوب أن القدر فى باب الطعام معقود عليه حقيقة وشرعا أما الحقيقة فلان المعقود عليه عين وذات حقيقة وأما الشرع فانه اذا اشترى طعاما على انه عشرة أقفزة فوجده احد عشر لا يطيب له الفضل والاختلاف فى المعقود عليه يوجب التحالف فأما القدر فى باب الثوب وان كان من اجزاء الثوب حقيقة لكنه جار مجرى الوصف وهو صفة الجودة شرعا لانه يوجب صفة الجودة لغيره من الاجزاء ألا ترى ان من اشترى ثوبا على انه عشرة أذرع فوجده احد عشر طاب له الفضل والاختلاف فى صفة المعقود عليه اذا كان عينا لا يوجب التحالف كما اذا اختلفا فى صفة الجودة فى العين والاصل ان ما يوجب فوات بعضه نقصانا فى الباقية فهو جار مجرى الصفة وما لا يوجب فوات بعضه نقصانا فى الباقى لا يكون جاريا مجرى الصفة وان اختلفا فى جنسه وعينه كالعبد والجارية بان قال الزوج تزوجتك على هذا العبد وقالت المرأة على هذه الجارية فهو مثل الاختلاف فى الالف والالفين الا فى فصل واحد وهو ما اذا كان مهر مثلها مثل قيمة الجارية أو أكثر فلها قيمة الجارية لا عينها لان تمليك الجارية لا يكون الا بالتراضى ولم يتفقا على تمليكها فلم يوجد الرضا من صاحب الجارية بتمليكها فتعذر التسليم فيقضى بقيمتها بخلاف ما اذا اختلفا فى الدراهم أو الدنانير فقال الزوج تزوجتك على ألف درهم وقالت المرأة على مائة دينار ان الاختلاف فيه كالاختلاف فى الالف والالفين على معنى أن مهر مثلها ان كان مثل مائة دينار أو أكثر فلها المائة دينار لما مر أن مهر المثل يقضى من جنس الدراهم والدنانير فلا يشترط فيه التراضى بخلاف العبد فان مهر المثل لا يقضى من جنسه فلا يجوز ان يملك من غير مراضاة ولا يكون لها أكثر من قيمتها وان كان مهر مثلها أكثر من قيمتها لانها رضيت بهذا القدر وما كان القول فيه أى من العين قول الزوج فهلك فاختلفا فى قدر قيمته فالقول فيه قول الزوج أيضا لان المسمى مجمع عليه فكانت القيمة دينا عليه والاختلاف اذا وقع فى قدر الدين فالقول قول المديون كما فى سائر الديون هذا كله اذا اختلفا قبل الطلاق ولو اختلفا بعد الطلاق فان كان بعد الدخول أو قبل الدخول بعد الخلوة فالجواب فى الفصول كلها كالجواب فيما لو اختلفا حال قيام النكاح لان الطلاق بعد الدخول أو قبل الدخول بعد الخلوة مما لا يوجب سقوط مهر المثل وان كان قبل الدخول بها وقبل الخلوة فان كان المهر دينا فاختلفا فى الالف والالفين فالقول قول الزوج ويتنصف ما يقول الزوج كذا ذكر فى كتاب النكاح والطلاق ولم يذكر الاختلاف كذا ذكر الطحاوى انه يتنصف ما يقول الزوج ولم يذكر الخلاف وذكر الكرخى وحكى الاجماع فقال

لها نصف الالف فى قولهم وذكر محمد فى الجامع الصغير وقال ينبغى أن يكون القول قول المرأة الى متعة مثلها والقول قول الزوج فى الزيادة على قياس قول أبى حنيفة ووجهه ان المسمى لم يثبت لوقوع الاختلاف فيه والطلاق قبل الدخول فى نكاح لا تسمية فيه يوجب المتعة ويحكم متعة مثلها لان المرأة ترضى بذلك والزوج لا يرضى بالزيادة فكان القول قوله فى الزيادة والصحيح هو الاول لانه لا سبيل الى تحكيم مهر المثل ههنا لان مهر المثل لا يثبت فى الطلاق قبل الدخول فتعذر تحكيمه فوجب اثبات المتيقن وهو نصف الالف ومتعة مثلها لا تبلغ ذلك عادة فلا معنى لتحكيم المتعة على اقرار الزوج بالزيادة وقيل لا خلاف بين الروايتين فى الحقيقة وانما اختلف الجواب لاختلاف وضع المسئلة فوضع المسئلة فى كتاب النكاح فى الالف والالفين ولا وجه لتحكيم المتعة لان الزوج أقر لها بخمسمائة وهى تزيد على متعة مثلها عادة فقد أقر الزوج لها بمتعة مثلها وزيادة فكان لها ذلك ووضعها فى الجامع الكبير فى العشرة والمائة بان قال الزوج تزوجتك على عشرة دراهم وقالت المرأة تزوجتنى على مائة درهم ومتعة مثلها عشرون ففى هذه الصورة يكون الزوج مقرا لها بخمسة دراهم وذلك أقل من متعة مثلها عادة فكان لها متعة مثلها وان كان المهر عينا كما فى مسئلة العبد والجارية فلها المتعة الا أن يرضى الزوج ان يأخذ نصف الجارية بخلاف ما اذا اختلفا فى الالف والالفين لان نصف الالف هناك ثابتة بيقين لاتفاقهما على تسمية الالف فكان القضاء بنصفها حكما بالمتيقن والملك فى نصف الجارية ليس بثابت بيقين لانهما لم يتفقا على تسمية أحدهما فلم يمكن القضاء بنصف الجارية الا باختيارهما فاذا لم يوجد سقط البدل لان فوجب الرجوع الى المتعة هذا اذا كان الاختلاف فى حياة الزوجين فان كان فى حياة أحدهما بعد موت الآخر بينه وبين ورثة الميت فكذلك الجواب ان القول قول المرأة الى تمام مهر مثلها ان كانت حية وقول ورثتها ان كانت ميتة والقول قول الزوج وورثته فى الزيادة عندهما وعند أبى يوسف القول قول ورثة الزوج الا أن يأتوا بشىء مستنكر وان كان الاختلاف بين ورثة الزوجين فان اختلفوا فى أصل التسمية وكونها فقد قال أبو حنيفة لا أقضى بشىء حتى تقوم البينة على أصل التسمية وعندهما يقضى بمهر المثل كما فى حال الحياة وجه قولهما ان التسمية اذا لم تثبت لاختلافهما وجب مهر المثل بالعقد فيبقى بعد موتهما كالمسمى وصار كأنه تزوجها ولم يسم لها مهرا ثم ماتا وجواب أبى حنيفة هناك أنه لا يقضى بشىء حتى تقوم البينة على التسمية أما قولهما ان مهر المثل يجب بالعقد عند عدم التسمية فالجواب عنه من وجهين أحدهما أنه وجب لكنه لم يبق اذ المهر لا يبقى بعد موت الزوجين عادة وهذا قول أبى حنيفة فى المسئلة بل الظاهر هو الاستيفاء والابراء هذا هو العادة بين الناس فلا يثبت البقاء الا بالبينة والثانى لئن سلمنا انه بقى لكنه تعذر القضاء به لان موضوع المسئلة عند التقادم وعند التقادم لا يدرى ما حالها ومهر المثل يقدر بحالها فيتعذر التقدير على ان اعتبار مهرها بمهر مثل نساء عشيرتها فاذا ماتا فالظاهر موت نساء عشيرتها فلا يمكن التقدير (وجه) قول أبى حنيفة فى هذه المسألة مشكل ولو اختلفت الورثة فى قدر المهر فالقول قول ورثة الزوج عند أبى حنيفة وعند أبى يوسف القول قول ورثة الزوج الا أن يأتوا بشىء مستنكر جدا وعند محمد القول قول ورثة المرأة الى قدر مهر مثلها كما فى حال الحياة ولو بعث الزوج الى امرأته شيأ فاختلفا فقالت المرأة هو هدية وقال الزوج هو من المهر فالقول قول الزوج الا فى الطعام الذى يؤكل لان الزوج هو المملك فكان أعرف بجهة تمليكه فكان القول قوله الا فيما يكذبه الظاهر وهو الطعام الذى يؤكل لانه لا يبعث مهرا عادة

﴿ فصل ﴾ ومما يتصل بهذا اختلاف الزوجين فى متاع البيت ولا بينة لاحدهما وجملة الكلام فيه أن الاختلاف فى متاع البيت اما ان يكون بين الزوجين فى حال حياتهما واما ان يكون بين ورثتهما بعد وفاتهما واما ان يكون فى حال حياة أحدهما وموت الآخر فان كان فى حال حياتهما فاما ان يكون فى حال قيام النكاح واما ان يكون بعد زواله بالطلاق فان كان فى حال قيام النكاح فما كان يصلح للرجال كالعمامة والقلنسوة والسلاح وغيرها فالقول فيه قول الزوج لان الظاهر شاهد له وما يصلح للنساء مثل الخمار والملحفة والمغزل ونحوها فالقول فيه قول الزوجة لان الظاهر شاهد لها

وما يصلح لهما جميعا كالدراهم والدنانير والعروض والبسط والحبوب ونحوها فالقول فيه قول الزوج وهذا قول أبى حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف القول قول المرأة الى قدر جهاز مثلها فى الكل والقول قول الزوج فى الباقى وقال زفر فى قول المشكل بينهما نصفان وفى قول آخر وهو قول مالك والشافعى الكل بينهما نصفان وقال ابن أبى ليلى القول قول الزوج فى الكل الا فى ثياب بدن المرأة وقال الحسن القول قول المرأة فى الكل الا فى ثياب بدن الرجل (وجه) قول الحسن أن يد المرأة على ما فى داخل البيت أظهر منه فى يد الرجل فكان الظاهر لها شاهدا الا فى ثياب بدن الرجل لان الظاهر يكذبها فى ذلك ويصدق الزوج (وجه) قول ابن أبى ليلى أن الزوج أخص بالتصرف فيما فى البيت فكان الظاهر شاهدا له الا فى ثياب بدنها فان الظاهر يصدقها فيه ويكذب الرجل (وجه) قول زفر أن يد كل واحد من الزوجين اذا كانا حرين ثابتة على ما فى البيت فكان الكل بينهما نصفين وهو قياس قوله الا أنه خص المشكل بذلك فى قول لان الظاهر يشهد لاحدهما فى المشكل (وجه) قول أبى يوسف أن الظاهر يشهد للمرأة الى قدر جهاز مثلها لان المرأة لا تخلو عن الجهاز عادة فكان الظاهر شاهدا لها فى ذلك القدر فكان القول فى هذا القدر قولها والظاهر يشهد للرجل فى الباقى فكان القول قوله فى الباقى (وجه) قولهما أن يد الزوج على ما فى البيت أقوى من يد المرأة لان يده يد متصرفة ويدها يد حافظة ويد التصرف أقوى من يد الحفظ كاثنين يتنازعان فى دابة وأحدهما راكبها والآخر متعلق بلجامها أن الراكب أولى الا أن فيما يصلح لها عارض هذا الظاهر ما هو أظهر منه فسقط اعتباره وان اختلفا بعد ما طلقها ثلاثا أو بائنا فالقول قول الزوج لانها صارت أجنبية بالطلاق فزالت يدها والتحقت بسائر الاجانب هذا اذا اختلف الزوجان قبل الطلاق أو بعده (فاما) اذا ماتا فاختلف ورثتهما فالقول قول ورثة الزوج فى قول أبى حنيفة ومحمد وعند أبى يوسف القول قول ورثة المرأة الى قدر جهاز مثلها وقول ورثة الزوج فى الباقى لان الوارث يقوم مقام المورث فصار كان المورثين اختلفا بانفسهما وهما حيان وان مات أحدهما واختلف الحى وورثة الميت فان كان الميت هو المرأة فالقول قول الزوج عند أبى حنيفة ومحمد لانها لو كانت حية لكان القول قوله فبعد الموت أولى وعند أبى يوسف القول قول ورثتها الى قدر جهاز مثلها وان كان الميت هو الزوج فالقول قولها عند أبى حنيفة فى المشكل وعند أبى يوسف فى قدر جهاز مثلها وعند محمد القول قول ورثة الزوج (وجه) قولهما ظاهر لان الوارث قائم مقام المورث ولابى حنيفة أن المتاع كان فى يدهما فى حياتهما لان الحرة من أهل الملك واليد فينبغى أن يكون بينهما نصفين كما قال زفر لان يد الزوج كانت أقوى فسقطت يدها بيد الزوج فاذا مات الزوج فقد زال المانع فظهرت يدها على المتاع ولو طلقها فى مرضه ثلاثا أو بائنا ثم اختلفت هى وورثة الزوج فان مات بعد انقضاء العدة فالقول قول ورثة الزوج لان القول قول الزوج فى المشكل بعد الطلاق فكان القول قول ورثته بعده أيضا وان مات قبل انقضاء العدة فالقول قولها عند أبى حنيفة فى المشكل وعند أبى يوسف فى قدر جهاز مثلها وعند محمد القول قول ورثة الزوج لان العدة اذا كانت قائمة كان النكاح قائما من وجه فصار كما لو مات الزوج قبل الطلاق وبقيت المرأة وهناك القول قولها عند أبى حنيفة فى المشكل وعند أبى يوسف فى قدر جهاز مثلها وعند محمد القول قول ورثة الزوج كذا ههنا هذا كله اذا كان الزوجان حرين أو مملوكين أو مكاتبين فاما اذا كان أحدهما حرا والآخر مملوكا أو مكاتبا فعند أبى حنيفة القول قول الحر وعندهما ان كان المملوك محجورا فكذلك وأما اذا كان مأذونا أو مكاتبا فالجواب فيه وفيما اذا كانا حرين سواء (وجه) قولهما ان المكاتب فى ملك اليد بمنزلة الحر بل هو حر يدا ولهذا كان أحق بمكاسبه وكذا المأذون المديون فصار كما لو اختلفا وهما حران ولابى حنيفة ان كل واحد منهما مملوك أما المأذون فلا شك فيه وكذا المكاتب لانه عبد ما بقى عليه درهم على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم والعبد اسم للمملوك والمملوك لا يكون من أهل الملك فلا تصلح يده دليلا على الملك فلا تصلح معارضة ليد الحر فبقيت يده دليل الملك من غير معارض بخلاف الحرين ولو كان الزوج حرا والمرأة أمة أو مكاتبة أو مدبرة أو أم ولد فاعتقت ثم اختلفا فى متاع البيت فما أحدثا من الملك قبل العتق فهو

للزوج لانه حدث فى وقت لم تكن المرأة فيه من أهل الملك وما أحد ثامن الملك بعد العتق فالجواب فيه وفى الحرين سواء ولو كان الزوج مسلما والمرأة ذمية فالجواب فيه كالجواب فى الزوجين المسلمين لان الكفر لا ينافى أهلية الملك بخلاف الرق وكذا لو كان البيت ملكا لاحدهما لا يختلف الجواب لان العبرة لليد لا للملك هذا كله اذا لم تقر المرأة أن هذا المتاع اشتراه لى زوجى فان أقرت بذلك سقط قولها لانها أقرت بالملك لزوجها ثم ادعت الانتقال فلا يثبت الانتقال الا بدليل وقدمرت المسألة

﴿ فصل ﴾ ومنها الكفاءة فى انكاح غير الاب والجد من الاخ والعم ونحوهما الصغير والصغيرة وفى انكاح الاب والجد اختلاف أبى حنيفة مع صاحبيه وأما الطوع فليس بشرط لجواز النكاح عندنا خلافا للشافعى فيجوز نكاح المكره عندنا وعنده لا يجوز وهذه من مسائل كتاب الاكراه وكذلك الجد ليس من شرائط جواز النكاح حتى يجوز نكاح الهازل لان الشرع جعل الجد والهزل فى باب النكاح سواء قال النبى صلى الله عليه وسلم ثلاث جدهن جد وهزلهن جد الطلاق والعتاق والنكاح وكذلك العمد عندنا حتى يجوز نكاح الخاطئ وهو الذى يسبق على لسانه كلمة النكاح من غير قصده وعند الشافعى شرط والصحيح قولنا لان الثابت بالخطأ ليس الا القصد وانه ليس بشرط لجواز النكاح بدليل نكاح الهازل وكذلك الحل أعنى كونه حلالا غير محرم أو كونها حلالا غير محرمة ليس بشرط لجواز النكاح عندنا وعند الشافعى شرط حتى يجوز نكاح المحرم والمحرمة عندنا لكن لا يحل وطؤها فى حال الاحرام وعنده لا يجوز (وجه) قوله أن الجماع من محظورات الاحرام فكذا النكاح لانه سبب داع الى الجماع ولهذا حرمت الدواعى على المحرم كما حرم عليه الجماع ولنا ما روى عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة رضى الله عنها وهو حرام وأدنى ما يستدل بفعل النبى صلى الله عليه وسلم هو الجواز ولا يعارض هذا ما روى زيد بن الاصم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو حلال بسرف واجمعوا على أنه ما تزوجها الا مرة واحدة فيقع التعارض لان الاخذ برواية ابن عباس رضى الله عنهما أولى لوجهين أحدهما أنه يثبت أمرا عارضا وهو الاحرام اذ الحل أصل والاحرام عارض فتحمل رواية زيد على أنه بنى الامر على الاصل وهو الحل تحسينا للظن بالروايتين فكان راوى الاحرام معتمدا على حقيقة الحال وراوى الحل بانيا الامر على الظاهر فكانت رواية من اعتمد حقيقة الحال أولى ولهذا رجحنا قول الجارح على المزكى كذا هذا والثانى أن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما أفقه واتقن من زيد والترجيح بفقه الراوى واتقانه ترجيح صحيح على ما عرف فى أصول الفقه ولان المعانى التى لها حسن النكاح فى غير حال الاحرام موجودة فى حال الاحرام فكان الفرق بين الحالين فى الحكم مع وجود المعنى الجامع بينهما مناقضة وما ذكره من المعنى يبطل بنكاح الحائض والنفساء فانه جائز بالاجماع وان كان النكاح سببا داعيا الى الجماع والله عز وجل أعلم

﴿ فصل ﴾ ثم كل نكاح جاز بين المسلمين وهو الذى استجمع شرائط الجواز التى وصفناها فهو جائز بين أهل الذمة وأما ما فسد بين المسلمين من الانكحة فانها منقسمة فى حقهم منها ما يصح ومنها ما يفسد وهذا قول أصحابنا الثلاثة وقال زفر كل نكاح فسد فى حق المسلمين فسد فى حق أهل الذمة حتى لو أظهروا النكاح بغير شهود يعترض عليهم ويحملون على أحكامنا وان لم يرفعوا الينا وكذا اذا أسلموا يفرق بينهما عنده وعندنا لا يفرق بينهما وان تحاكما الينا أو أسلما بل يقران عليه (وجه) قوله انهم لما قبلوا عقد الذمة فقد التزموا أحكامنا ورضوا بها ومن أحكامنا أنه لا يجوز النكاح بغير شهود ولهذا لم يجز نكاحهم المحارم فى حكم الاسلام ولان تحريم النكاح بغير شهود فى شريعتنا ثبت بخطاب الشرع على سبيل العموم بقوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بشهود والكفار مخاطبون بشرائع هى حرمات فى الصحيح من الاقوال فكانت حرمة النكاح بغير شهود ثابتة فى حقهم (ولنا) انهم كانوا يتدينون النكاح بغير شهود والكلام فيه ونحن أمرنا بتركهم وما يدينون الا ما استثنى من عقودهم كالزنا وهذا غير مستثنى منها

فيصح

فيصح فى حقهم كما يصح منهم تملك الخمر والخنزير وتمليكهما فلا يعترض عليهم كما لا يعترض فى الخمر والخنزير ولان الشهادة ليست بشرط بقاء النكاح على الصحة بدليل انه لا يبطل بموت الشهود فلا يجوز أن يكون شرط ابتداء العقد فى حق الكافر لان فى الشهادة معنى العبادة قال الله تعالى وأقيموا الشهادة لله فلا يؤاخذ الكافر بمراعاة هذا الشرط فى العقد ولان نصوص الكتاب العزيز مطلقة عن شرط الشهادة والتقييد بالشهادة فى نكاح المسلم ثبت بدليل فمن ادعى التقييد بها فى حق الكافر يحتاج الى الدليل (وأما) قوله انهم بالذمة التزموا أحكام الاسلام فنعم لكن جواز انكحتهم بغير شهود من أحكام الاسلام وقوله تحريم النكاح بغير شهود عام ممنوع بل هو خاص فى حق المسلمين لوجود المخصص لاهل الذمة وهو عمومات الكتاب ولو تزوج ذمى ذمية فى عدة من ذمى جاز النكاح فى قول أبى حنيفة وهذا والنكاح بغير شهود سواء عندنا حتى لا يعترض عليهما بالتفريق وان ترافعا الينا ولو أسلما يقران على ذلك وقال أبو يوسف ومحمد وزفر والشافعى النكاح فاسد يفرق بينهما (وجه) قولهم على نحو ما ذكرنا لزفر فى النكاح بغير شهود وهو أنهم بقبول الذمة التزموا أحكامنا ومن أحكامنا المجمع عليها فساد نكاح المعتدة ولان الخطاب بتحريم نكاح المعتدة عام قال تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله والكفار مخاطبون بالحرمات وكلام أبى حنيفة على نحو ما تقدم أيضا لان فى ديانتهم عدم وجوب العدة والكلام فيه فلم يكن هذا نكاح المعتدة فى اعتقادهم ونحن أمرنا بان نتركهم وما يدينون وكذا عمومات النكاح من الكتاب العزيز والسنة مطلقة عن هذه الشريطة أعنى الخلو عن العدة وانما عرف شرطا فى نكاح المسلمين بالاجماع وقوله عز وجل ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله خطاب للمسلمين أو يحمل عليه عملا بالدلائل كلها صيانة لها عن التناقض ولان العدة فيها معنى العبادة وهى حق الزوج أيضا من وجه قال الله تعالى فما لكم عليهن من عدة تعتدونها فمن حيث هى عبادة لا يمكن إيجابها على الكافرة لان الكفار لا يخاطبون بشرائع هى عبادات أو قربات وكذا من حيث هى حق الزوج لان الكافر لا يعتقده حقا لنفسه بخلاف المسلم اذا تزوج كتابية فى عدة من مسلم أنه لا يجوز لان المسلم يعتقد العدة حقا واجبا فيمكن الايجاب لحقه ان كان لا يمكن لحق الله تعالى من حيث هى عبادة ولهذا قلنا انه ليس للزوج المسلم أن يجبر امرأته الكافرة على الغسل من الجنابة والحيض والنفاس لان الغسل من باب القربة وهى ليست مخاطبة بالقربات وله أن يمنعها من الخروج من البيت لان الاسكان حقه وأما نكاح المحارم والجمع بين خمس نسوة والجمع بين الاختين فقد ذكر الكرخى ان ذلك كله فاسد فى حكم الاسلام بالاجماع لان فساد هذه الانكحة فى حق المسلمين ثبت لفساد قطيعة الرحم وخوف الجور فى قضاء الحقوق من النفقة والسكنى والكسوة وغير ذلك وهذا المعنى لا يوجب الفصل بين المسلم والكافر الا أنه مع الحرمة والفساد لا يتعرض لهم قبل المرافعة وقبل الاسلام ولانهم دانوا ذلك ونحن أمرنا ان نتركهم وما يدينون كما لا يتعرض لهم فى عبادة غير الله تعالى وان كانت محرمة واذا ترافعا الى القاضى فالقاضى يفرق بينهما كما يفرق بينهما بعد الاسلام لانهما اذا ترافعا فقد تركا ما دانا به ورضيا بحكم الاسلام ولقوله تعالى فان جاؤك فاحكم بينهم وأما اذا لم يترافعا ولم يوجد الاسلام أيضا فقد قال أبو حنيفة ومحمد انهما يقران على نكاحهما ولا يعترض عليهما بالتفريق وقال أبو يوسف يفرق بينهما الحاكم اذا علم ذلك سواء ترافعا الينا أو لم يترافعا ولو رفع أحدهما دون الآخر قال أبو حنيفة لا يعترض عليهما ما لم يترافعا جميعا وقال محمد اذا رفع أحدهما يفرق بينهما أما الكلام فى المسئلة الاولى فوجه قول أبى يوسف ظاهر قوله تعالى وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يحكم بينهم بما أنزله مطلقا عن شرط المرافعة وقد أنزل سبحانه وتعالى حرمة هذه الانكحة فيلزم الحكم بها مطلقا ولان الاصل فى الشرائع هو العموم فى حق الناس كافة الا أنه تعذر تنفيذها فى دار الحرب لعدم الولاية وأمكن فى دار الاسلام فلزم التنفيذ فيها وكان النكاح فاسدا والنكاح الفاسد زنا من وجه فلا يمكنون منه كما لا يمكنون من الزنا فى دار الاسلام ولابى حنيفة ومحمد قوله تعالى فان جاؤك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم والآية حجة له فى المسئلتين جميعا أما فى المسئلة الاولى فلانه شرط المجىء للحكم عليهم وأثبت

سبحانه وتعالى التخيير بين الحكم والاعراض الا انه قام الدليل على نسخ التخيير ولا دليل على نسخ شرط المجيء فكان حكم الشرط باقيا ويحمل المطلق على المقيد لتعذر العمل بهما وامكان جعل المقيد بيانا للمطلق وأما فى المسئلة الثانية فلانه سبحانه وتعالى شرط مجيئهم للحكم عليهم فاذا جاء أحدهما دون الآخر فلم يوجد الشرط وهو مجيئهم فلا يحكم بينهم وروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب الى مجوس هجر اما أن تذروا الربا أو تأذنوا بحرب من الله ورسوله ولم يكتب اليهم فى أنكحتهم شيأ ولو كان التفريق مستحقا قبل المرافعة لكتب به كما كتب بترك الربا وروى أن المسلمين لما فتحوا بلاد فارس لم يتعرضوا لانكحتهم وما روى ان عمر رضى الله عنه كتب أن يفرق بينهم وبين أمهاتهم لا يكاد يثبت لانه لو ثبت لنقل على طريق الاستفاضة لتوفر الدواعى الى نقلها فلما لم ينقل دل أنه لم يثبت أو يحمل على أنه كتب ثم رجع عنه ولم يعمل به ولان ترك التعرض والاعراض ثبت حقا لهما فاذا رفع أحدهما فقد أسقط حق نفسه فبقى حق الآخر (وجه) قول محمد أنه لما رفع أحدهما فقد رضى بحكم الاسلام فيلزم اجراء حكم الاسلام فى حقه فيتعدى الى الآخر كما اذا أسلم أحدهما الا أن أبا حنيفة يقول الرضا بالحكم ليس نظير الاسلام بدليل أنه لو رضى ثم رجع عنه قبل الحكم عليه لم يلزمه بحكم الاسلام وبعد ما أسلم لا يمكنه أن يأبى الرضا بأحكام الاسلام واذا لم يكن ذلك أمرا لازما صار زورا فلا يتعدى الى غيره وجعل رضاه فى حق الغير كالعدم بخلاف الاسلام وذكر القاضى الامام أبو زيد ان نكاح المحارم صحيح فيما بينهم فى قول أبى حنيفة بدليل ان الذمى اذا تزوج بمحارمه ودخل بها لم يسقط احصانه عنده حتى لو قذفه انسان بالزنا بعد ما أسلم يحد قاذفه عنده ولو كان النكاح فاسدا لسقط احصانه لان الدخول فى النكاح الفاسد يسقط الاحصان كما فى سائر الانكحة الفاسدة وكذلك لو ترافعا الينا فطلبت المرأة النفقة فان القاضى يقضى بالنفقة فى قول أبى حنيفة فدل ان نكاح المحارم وقع صحيحا فيما بينهم فى حكم الاسلام واتفقوا على انه لو تزوج حربى أختين فى عقدة واحدة أو على التعاقب ثم فارق احداهما قبل الاسلام ثم أسلم ان نكاح الباقية صحيح ومعلوم ان الباقى غير الثابت ولو وقع نكاحها فاسداً حال وقوعه لما أقر عليه بعد الاسلام وكذلك لو تزوج خمسا فى عقد متفرقة ثم فارق الاولى منهن ثم أسلم بقى نكاح الاربع على الصحة ولو وقع فاسدا من الاصل لما انقلب صحيحا بالاسلام بل كان يتأكد الفساد فثبت ان هذه الانكحة وقعت صحيحة فى حقهم فى حكم الاسلام ثم يفرق بينهما بعد الاسلام لانه لا صحة لها فى حق المسلمين ولو طلق الذمى امرأته ثلاثا أو خالعها ثم قام عليها كقيامه عليها قبل الطلاق يفرق بينهما وان لم يترافعا لان العقد قد بطل بالطلقات الثلاث وبالخلع لانه يدين بذلك فكان اقراره على قيامه عليها اقرارا على الزنا وهذا لا يجوز ولو تزوج ذمى ذمية على أن لا مهر لها وذلك فى دينهم جائز صح ذلك ولا شئ لها فى قول أبى حنيفة سواء دخل بها أو لم يدخل بها طلقها أو مات عنها أسلما أو أسلم أحدهما وعند أبى يوسف ومحمد لها مهر مثلها ثم ان طلقها بعد الدخول أو بعد الخلوة بها أو مات عنها تأكد ذلك وان طلقها قبل الدخول بها أو قبل الخلوة سقط مهر المثل ولها المتعة كالمسلمة ولو تزوج حربى حربية فى دار الحرب على أن لا مهر لها جاز ذلك ولا شئ لها فى قولهم جميعا والكلام فى الجانبين على نحو ما ذكرنا فى المسائل المتقدمة هما يقولان ان حكم الاسلام قد لزم الزوجين الذميين لالتزامهما أحكامنا ومن أحكامنا انه لا يجوز النكاح من غير مال بخلاف الحربيين لانهما ما التزما أحكامنا وأبو حنيفة يقول ان فى ديانتهم جواز النكاح بلا مهر ونحن أمرنا بأن نتركهم وما يدينون الا فيما وقع الاستثناء فى عقودهم كالربا وهذا لم يقع الاستثناء عنه فلا نتعرض لهم ويكون جائزا فى حقهم فى حكم الاسلام كما يجوز لهم فى حكم الاسلام تملك الخمور والخنازير وتمليكها هذا اذا تزوجها ونفى المهر فأما اذا تزوجها وسكت عن تسميته بأن تزوجها ولم يسم لها مهراً فلها مهر المثل فى ظاهر رواية الاصل فانه ذكر فى الاصل ان الذمى اذا تزوج ذمية بميتة أو دم أو بغير شئ ان النكاح جائز ولها مهر مثلها فظاهر قوله أو بغير شئ يشعر بالسكوت عن التسمية لا بالنفى فيدل على وجوب مهر المثل حال السكوت عن التسمية ففرق أبو حنيفة بين السكوت وبين النفى وحكى عن الكرخى انه قال قياس قول أبى حنيفة انه

لافرق بين حالة السكوت و بين النفى ووجهه انه لما جاز النكاح فى ديانتهم بمهر و بغير مهر لم يكن فى نفس العقد مايدل على التزام المهر فلابد لوجوبه من دليل وهو التسمية ولم توجد فلا يجب بخلاف نكاح المسلمين لانه لا جواز له بدون المهر فكان ذلك العقد التزاما للمهر (ووجه) الفرق بين السكوت و بين النفى على ظاهر الرواية انه لما سكت عن تسمية المهر لم تعرف ديانته النكاح بلا مهر فيجعل اقدامه على النكاح التزاما للمهر كما فى حق المسلمين واذا نفى المهر نصاً دل انه يدين النكاح و يعتقده جائزا بلا مهر فلا يلزمه حكم نكاح أهل الاسلام بل يترك ومايدينه فهو الفرق ثم ماصلح مهراً فى نكاح المسلمين فانه يصلح مهرا فى نكاح أهل الذمة لا شك فيه لانه لما جاز نكاحنا عليه كان نكاحهم عليه أجوز وما لا يصلح مهراً فى نكاح المسلمين لا يصلح مهرا فى نكاحهم أيضا الا الخمر والخنزير لان ذلك مال متقوم فى حقهم بمنزلة الشاة والخل فى حق المسلمين فيجوز أن يكون مهرا فى حقهم فى حكم الاسلام فان تزوج ذمى ذمية على خمر أو خنزير ثم أسلما أو أسلم أحدهما فان كان الخمر والخنزير بعينه ولم يقبض فليس لها الا العين وان كان بغير عينه بأن كان فى الذمة فلها فى الخمر القيمة وفى الخنزير مهر مثلها وهو قول أبى حنيفة وقال أبو يوسف لها مهر مثلها سواء كان بعينه أو بغير عينه وقال محمد لها القيمة سواء كان بعينه أو بغير عينه ولا خلاف فى أن الخمر والخنزير اذا كان دينا فى الذمة ليس لها غير ذلك (وجه) قولهما فى أنه لا يجوز أن يكون لها العين ان الملك فى العين وان ثبت لها قبل الاسلام لكن فى القبض معنى التمليك لانه مؤكد للملك لان ملكها قبل القبض واه غير متأكد ألا ترى انه لو هلك عند الزوج كان الهلاك عليه وكذا لو تعيب و بعد القبض كان ذلك كله عليها فثبت ان الملك قبل القبض غير متأكد فكان القبض مؤكدا للملك والتأكيد اثبات من وجه فكان القبض تمليكا من وجه والمسلم منهى عن ذلك ولهذا لو اشترى ذمى من ذمى خمراً ثم أسلما أو أسلم أحدهما قبل القبض ينتقض البيع ولأبى حنيفة ان المرأة تملك المهر قبل القبض ملكا تاما اذ الملك نوعان ملك رقبة وملك يد وهو ملك التصرف ولا شك ان ملك الرقبة ثابت لها قبل القبض وكذلك ملك التصرف لانها تملك التصرف فى المهر قبل القبض من كل وجه فلم يبق الا صورة القبض والمسلم غير منهى عن صورة قبض الخمر والخنزير واقباضهما كما اذا غصب مسلم من مسلم خمرا ان الغاصب يكون مأمورا بالتسليم والمغصوب منه يكون مأذونا له فى القبض وكذا الذمى اذا غصب منه الخمر ثم أسلم وكمسلم أودعه الذمى خمرا ثم أسلم الذمى ان له أن يأخذ الخمر من المودع يبقى هذا القدر وهو انه دخل المهر فى ضمانها بالقبض لكن هذا لا يوجب ثبوت ملك لها لما ذكرنا ان ملكها تام قبل القبض مع ما ان دخوله فى ضمانها أمر عليها فكيف يكون ملكا لها بخلاف المبيع فان ملك الرقبة وان كان ثابتا قبل القبض فملك التصرف لم يثبت وانما يثبت بالقبض وفيه معنى التمليك والتملك والاسلام يمنع من ذلك هذا اذا كانا عينين فان كانا دينين فليس لها الا العين بالاجماع لان الملك فى هذه العين التى تأخذها ما كان ثابتا لها بالعقد بل كان ثابتا فى الدين فى الذمة وانما يثبت الملك فى هذا المعين بالقبض والقبض تملك من وجه والمسلم ممنوع من ذلك (وجه) قول أبى يوسف ان الاسلام لما منع القبض والقبض حكم العقد جعل كأن المنع كان ثابتا وقت العقد فيصار الى مهر المثل كما لو كانا عند العقد مسلمين وجه قول محمد ان العقد وقع صحيحا والتسمية فى العقد قد صحت الا أنه تعذر التسليم بسبب الاسلام لما فى التسليم من التمليك من وجه على ما بينا والمسلم ممنوع من ذلك فيوجب القيمة كما لو هلك المسمى قبل القبض وأبو حنيفة يوجب القيمة فى الخمر لما قاله محمد وهو القياس فى الخنزير أيضا الا أنه استحسن فى الخنزير أيضا وأوجب مهر المثل لان الخنزير حيوان ومن تزوج امرأة على حيوان فى الذمة يخير بين تسليمه و بين تسليم قيمة الوسط منه بل القيمة هى الاصل فى التسليم لان الوسط يعرف بها على ماذكرنا فيما تقدم فكان ايفاء قيمة الخنزير بعد الاسلام حكم ايفاء الخنزير من وجه ولا سبيل الى ايفاء العين بعد الاسلام فلا سبيل الى ايفاء القيمة بخلاف الخمر لان قيمتها لم تكن واجبة قبل الاسلام ألا ترى انه لو جاء الزوج بالقيمة لا تجبر المرأة على القبول فلم يكن لبقائها حكم بقاء الخمر من وجه لذلك افترقا هذا كله اذا لم يكن المهر مقبوضا قبل الاسلام فان كان مقبوضاً فلا شئ

للمرأة لان الاسلام متى ورد والحرام مقبوض يلاقيه بالعفو لان الملك قد ثبت على سبيل الكمال بالعقد والقبض فى حال الكفر فلا يثبت بعد الاسلام ملك وانما يوجد دوام الملك والاسلام لا ينافيه كمسلم تخمر عصيره أنه لا يؤمر بابطال ملكه فيها وكما فى نزول تحريم الربا وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما دخل مكة أبطل من الربا مالم يقبض ولم يتعرض صلى الله عليه وسلم لما قبض بالفسخ وهو أحد تأويلات قوله عز وجل يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا ان كنتم مؤمنين أمر سبحانه بترك ما بقى من الربا والامر بترك ما بقى من الربا هو النهى عن قبضه والله عز وجل الموفق ولو تزوجها على ميتة او دم ذكر فى الاصل ان لها مهر مثلها وذكر فى الجامع الصغير انه لا شئ لها منهم ووفق بين الروايتين فحمل ما ذكره فى الاصل على الذميين وما ذكره فى الجامع على الحربيين ومنهم من جعل فى المسئلة روايتين (وجه) رواية الاصل انه لما تزوجها على الميتة والدم فلم يرض باستحقاق بضعها الا ببدل وقد تعذر استحقاق المسمى لانه ليس بمال فى حق أحد فكان لها مهر المثل كالمسلمة (وجه) رواية الجامع الصغير انها لما رضيت بالميتة مع انها ليست بمال كان ذلك منها دلالة الرضا باستحقاق بضعها بغير عوض أصلا كما اذا تزوجها على أن لا مهر لها والله عز وجل أعلم

﴿فصل﴾ ثم كل عقد اذا عقده الذمى كان فاسدا فاذا عقده الحربى كان فاسدا أيضا لان المعنى المفسد لا يوجب الفصل بينهما وهو ما ذكرنا فيما تقدم ولو تزوج كافر بخمس نسوة أو باختين ثم أسلم فان كان تزوجهن فى عقدة واحدة فرق بينه وبينهن وان كان تزوجهن فى عقد متفرقة صح نكاح الاربع وبطل نكاح الخامسة وكذا فى الاختين يصح نكاح الاولى وبطل نكاح الثانية وهذا قول أبى حنيفة وأبى يوسف وقال محمد يختار من الخمس أربعا ومن الاختين واحدة سواء تزوجهن فى عقدة واحدة أو فى عقد استحسانا وبه أخذ الشافعى احتج محمد بما روى ان غيلان أسلم وتحته عشر نسوة فأمره رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يختار أربعا منهن وروى ان قيس ابن الحارث أسلم وتحته ثمان نسوة فأمره رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يختار منهن أربعا وروى ان فيروز الديلمى أسلم وتحته أختان فخيره رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يستفسر ان نكاحهن كان دفعة واحدة أو على الترتيب ولو كان الحكم يختلف لاستفسر فدل ان حكم الشرع فيه هو التخيير مطلقا ولابى حنيفة وأبى يوسف ان الجمع محرم على المسلم والكافر جميعا لان حرمته ثبتت لمعنى معقول وهو خوف الجور فى ايفاء حقوقهن والافضاء الى قطع الرحم على ما ذكرنا فيما تقدم وهذا المعنى لا يوجب الفصل بين المسلم والكافر الا أنه لا يتعرض لاهل الذمة مع قيام الحرمة لان ذلك ديانتهم وهو غير مستثنى من عهودهم وقد نهينا عن التعرض لهم عن مثله بعد اعطاء الذمة وليس لنا ولاية التعرض لاهل الحرب فاذا أسلم فقد زال المانع فلا يمكن من استيفاء الجمع بعد الاسلام فاذا كان تزوج الخمس فى عقدة واحدة فقد حصل نكاح كل واحدة منهن جميعا اذ ليست احداهن بأولى من الاخرى والجمع محرم وقد زال المانع من التعرض فلا بد من الاعتراض بالتفريق وكذلك اذا تزوج الاختين فى عقدة واحدة لان نكاح واحدة منهما جعل جمعا اذ ليست احداهما بأولى من الاخرى والاسلام يمنع من ذلك ولا مانع من التفريق فيفرق فأما اذا كان تزوجهن على الترتيب فى عقد متفرقة فنكاح الاربع منهن وقع صحيحا لان الحر يملك التزوج بأربع نسوة مسلما كان أو كافرا ولم يصح نكاح الخامسة لحصوله جمعا فيفرق بينهما بعد الاسلام وكذلك اذا كان تزوج الاختين فى عقدتين فنكاح الاولى وقع صحيحا اذ لا مانع من الصحة وبطل نكاح الثانية لحصوله جمعا فلا بد من التفريق بعد الاسلام وأما الاحاديث ففيها اثبات الاختيار للزوج المسلم لكن ليس فيها ان له أن يختار ذلك بالنكاح الاول أو بنكاح جديد فاحتمل انه أثبت له الاختيار لتجدد العقد عليهن ويحتمل انه أثبت له الاختيار ليمسكهن بالعقد الاول فلا يكون حجة مع الاحتمال مع ما أنه قد روى أن ذلك قبل تحريم الجمع فانه روى فى الخبر أن غيلان أسلم وقد كان تزوج فى الجاهلية وروى عن مكحول انه قال كان ذلك قبل نزول الفرائض وتحريم الجمع ثبت بسورة النساء الكبرى وهى

مدنية وروى أن فيروز لما هاجر الى النبي صلى الله عليه وسلم قال له ان تحتى أختين فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ارجع فطلق احداهما ومعلوم أن الطلاق انما يكون فى النكاح الصحيح فدل ان ذلك العقد وقع صحيحا فى الاصل فدل انه كان قبل تحريم الجمع ولا كلام فيه وعلى هذا الخلاف اذا تزوج الحربى بأربع نسوة ثم سبى هو وسبين معه أن عند أبى حنيفة وأبى يوسف يفرق بينه وبين الكل سواء تزوجهن فى عقدة واحدة أو فى عقد متفرقة لان نكاح الاربع وقع صحيحاً لانه كان حراً وقت النكاح والحر يملك التزوج بأربع نسوة مسلما كان أو كافرا الا أنه تعذر الاستيفاء بعد الاسترقاق لحصول الجمع من العبد فى حال البقاء بين أكثر من اثنتين والعبد لا يملك الاستيفاء فيقع جمعا بين الكل فقرق بينه وبين الكل ولا يخير فيه كما اذا تزوج رضيعتين فارضعتهما امرأة بطل نكاحهما ولا يخير كذا هذا وعند محمد يخير فيه فيختار اثنتين منهن كما يخير الحرفى أربع نسوة من نسائه ولو كان الحربى تزوج أما وبنتا ثم أسلم فان كان تزوجهما فى عقدة واحدة فنكاحهما باطل وان كان تزوجهما متفرقا فنكاح الاولى جائز ونكاح الاخرى باطل فى قول أبى حنيفة وأبى يوسف كما قالا فى الجمع بين الخمس والجمع بين الاختين وقال محمد نكاح البنت هو الجائز سواء تزوجهما فى عقدة واحدة أو فى عقدتين ونكاح الام باطل لان مجرد عقد الام لا يحرم البنت وهذا اذا لم يكن دخل بواحدة منهما ولو أنه كان دخل بهما جميعا فنكاحهما جميعا باطل بالاجماع لان مجرد الدخول يوجب التحريم سواء دخل بالام أو بالبنت ولو لم يدخل بالاولى ولكن دخل بالثانية فان كانت الاولى بنتا والثانية أما فنكاحهما جميعا باطل بالاجماع لان نكاح البنت يحرم الام والدخول بالام يحرم البنت ولو كان دخل باحداهما فان كان دخل بالاولى ثم تزوج الثانية فنكاح الاولى جائز ونكاح الثانية باطل بالاجماع ولو تزوج الام أولا ولم يدخل بها ثم تزوج البنت ودخل بها فنكاحهما جميعا باطل فى قول أبى حنيفة وأبى يوسف الا أنه يحل له أن يتزوج بالبنت ولا يحل له ان يتزوج بالام وعند محمد نكاح البنت هو الجائز وقد دخل بها وهى امرأته ونكاح الام باطل

﴿ فصل ﴾ وأما شرائط اللزوم فنوعان فى الاصل نوع هو شرط وقوع النكاح لازما ونوع هو شرط بقائه على اللزوم (أما) الاول فأنواع منها أن يكون الولى فى انكاح الصغير والصغيرة هو الاب او الجد فان كان غير الاب والجد من الاولياء كالاخ والعم لا يلزم النكاح حتى يثبت لهما الخيار بعد البلوغ وهذا قول أبى حنيفة ومحمد وعند أبى يوسف هذا ليس بشرط ويلزم نكاح غير الاب والجد من الاولياء حتى لا يثبت لهما الخيار (وجه) قول أبى يوسف أن هذا النكاح صدر من ولى فيلزم كما اذا صدر عن الاب والجد وهذا لان ولاية الانكاح ولاية نظر فى حق المولى عليه فيدل ثبوتها على حصول النظر وهذا يمنع ثبوت الخيار لان الخيار لو ثبت انما يثبت لنفى الضرر ولا ضرر فلا يثبت الخيار ولهذا لم يثبت فى نكاح الاب والجد كذا هذا ولهما ما روى أن قدامة بن مظعون زوج بنت أخيه عثمان بن مظعون من عبد الله بن عمر رضى الله عنه فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد البلوغ فاختارت نفسها حتى روى أن ابن عمر قال انها انتزعت منى بعد ما ملكتها وهذا نص فى الباب ولان أصل القرابة ان كان يدل على أصل النظر لكونه دليلا على أصل الشفقة فقصورها يدل على قصور النظر لقصور الشفقة بسبب بعد القرابة فيجب اعتبار أصل القرابة باثبات أصل الولاية واعتبار القصور باثبات الخيار تكميلا للنظر وتوفيراً فى حق الصغير بتلافى التقصير لو وقع ولا يتوهم التقصير فى انكاح الاب والجد لوفور شفقتهما لذلك لزم انكاحهما ولم يلزم انكاح الاخ والعم على أن القياس فى انكاح الاب والجد أن لا يلزم الا انهم استحسنوا فى ذلك لما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما تزوج عائشة رضى الله عنها و بلغت لم يعلمها بالخيار بعد البلوغ ولو كان الخيار ثابتا لها وذلك حتما الا علمها به وهل يلزم اذا زوجها الحاكم ذكر فى الاصل ما يدل على أنه لا يلزم فانه قال اذا زوجها غير الاب والجد فلها الخيار والحاكم غير الاب والجد هكذ قول محمد أن لها الخيار وروى خالد بن صبيح المروزى عن أبى حنيفة أنه لا خيار لها (وجه) هذه الرواية أن ولاية الحاكم أعم من ولاية الاخ والعم لانه يملك التصرف فى النفس والمال جميعا فكانت ولايته شبيهة بولاية

الاب والجد ولايتهما ملزمة كذلك ولاية الحاكم (وجه) رواية الاصل أن ولاية الاخ والعم أقوى من ولاية الحاكم بدليل انهما يتقدمان عليه حتى لايزوج الحاكم مع وجودهما ثم ولايتهما غير ملزمة فولاية الحاكم أولى واذا ثبت الخيار لكل واحد منهما وهو اختيار النكاح أو الفرقة فيقع الكلام بعد هذا فى موضعين أحدهما فى بيان وقت ثبوت الخيار والثانى فى بيان مايبطل به الخيار أما الاول فالخيار يثبت بعد البلوغ لاقبله حتى لو رضيت بالنكاح قبل البلوغ لايعتبر ويثبت الخيار بعد البلوغ لان أهلية الرضا تثبت بعد البلوغ لاقبله فيثبت الخيار بعد البلوغ لاقبله وأما الثانى فمايبطل به الخيار نوعان نص ودلالة أما النص فهو صريح الرضا بالنكاح نحو أن تقول رضيت بالنكاح واخترت النكاح أو أجزته ومايجرى هذا المجرى فيبطل خيار الفرقة ويلزم النكاح وأما الدلالة فنحو السكوت من البكر عقيب البلوغ لان سكوت البكر دليل الرضا بالنكاح لماذكرنا فيما تقدم أن البكر لغلبة حيائها تستحى عن اظهار الرضا بالنكاح فاماسكوت الثيب فان كان وطئها قبل البلوغ فبلغت وهى ثيب فسكتت عقيب البلوغ فلا يبطل به الخيار لانها لاتستحى عن اظهار الرضا بالنكاح عادة لان بالثيابة قل حياؤها فلا يصح سكوتها دليلا على الرضا بالنكاح فلايبطل خيارها الا بصريح الرضا بالنكاح أو بفعل أو بقول يدل على الرضا نحو التمكين من الوطء وطلب المهر والنفقة وغيرذلك وكذا سكوت الغلام بعد البلوغ لان الغلام لايستحى عن اظهار الرضا بالنكاح اذ ذاك دليل الرجولية فلايسقط خياره الا بنص كلامه أو بمايدل على الرضا بالنكاح من الدخول بها وطلب التمكين منها وادرار النفقة عليها ونحو ذلك ثم العلم بالنكاح شرط بطلان الخيار من طريق الدلالة حتى لولم تكن عالمة بالنكاح لايبطل الخيار لان بطلان الخيار لوجود الرضا منها دلالة والرضا بالشئ قبل العلم به لايتصور اذهو استحسان الشئ ومن لم يعلم بشئ كيف يستحسنه فاذا كانت عالمة بالنكاح ووجد منها دليل الرضا بالنكاح بطل خيارها ولايمتد هذا الخيار الى آخر المجلس بل يبطل بالسكوت من البكر بخلاف خيار العتق وخيار المخيرة لان التخيير هناك وجد من العبد وهو الزوج أو المولى أما فى الزوج فظاهر وكذا فى المولى لان الخيار يثبت بالعتق والعتق حصل باعتاقه والتخيير من العبد تمليك فيقتضى جوابا فى المجلس فيمتد الى آخر المجلس كخيار القبول فى البيع بخلاف خيار البلوغ لانه ماثبت بصنع العبد بل باثبات الشرع فلم يكن تمليكا فلا يمتد الى آخر المجلس وان لم تكن عالمة بالنكاح فلها الخيار حين تعلم بالنكاح ثم خيار البلوغ يثبت للذكر والانثى وخيار العتق لايثبت الا للمعتقة لان خيار البلوغ يثبت لقصور الولاية وذا لايختلف بالذكورة والانوثة وخيار العتق ثبت لزيادة الملك عليها بالعتق وذا يختص بها وكذا خيار البلوغ للذكر والانثى اذا كانت الانثى ثيبا لايبطل بالقيام عن المجلس وخيار العتق والمخيرة يبطل والفرق على نحو ماذكرنا من خيار البكر وخيار العتق وخيار المخيرة أن الاول يبطل بالسكوت والثانى لايبطل وأما العلم بالخيار فليس بشرط والجهل به ليس بعذر لان دار الاسلام دار العلم بالشرائع فيمكن الوصول اليها بالتعلم فكان الجهل بالخيار فى غير موضعه فلا يعتبر ولهذا لايعذر العوام فى دار الاسلام بجهلهم بالشرائع بخلاف خيار العتق فان العلم بالخيار هناك شرط والجهل به عذر وان كان دار الاسلام دار العلم بالشرائع والاحكام لان الوصول اليها ليس من طريق الضرورة بل بواسطة التعلم والامة لاتتمكن من التعلم لانها لاتتفرغ لذلك لاشتغالها بخدمة مولاها بخلاف الحرة ثم اذا اختار أحدهما الفرقة فهذه الفرقة لاتثبت الا بقضاء القاضى بخلاف خيار العتق فان المعتقة اذا اختارت نفسها تثبت الفرقة بغير قضاء القاضى (وجه) الفرق ان أصل النكاح ههنا ثابت وحكمه نافذ وانما الغائب وصف الكمال وهو صفة اللزوم فكان الفسخ من أحد الزوجين رفع الاصل بفوات الوصف وفوات الوصف لايوجب رفع الاصل لما فيه من جعل الاصل تبعا للوصف وليس له هذه الولاية وبه حاجة الى ذلك فلا بد من رفعه الى من له الولاية العامة وهو القاضى ليرفع النكاح دفعا لحاجة الصغير الذى بلغ ونظرا له بخلاف خيار العتق لان الملك ازداد عليها بالعتق ولها أن لاترضى بالزيادة فكان لها أن تدفع الزيادة ولايمكن دفعها الا

باندفاع ما كان ثابتاً فيندفع الثابت ضرورة دفع الزيادة وهذا يمكن اذ ليس بعض الملك تابعا لبعض فلا تقع الحاجة الى قضاء القاضي ونظير الفصلين الرد بالعيب قبل القبض و بعده ان الاول يثبت بدون قضاء القاضي والثانى لا يثبت عند عدم التراضى منهما الا بقضاء القاضي والله عز وجل أعلم ولو زوج ابنته ابن أخيه فلا خيار لها بالاجماع لان النكاح صدر عن الاب وأما ابن الاخ فله الخيار فى قول أبى حنيفة ومحمد لصدور النكاح عن العم وعند أبى يوسف لا خيار له والمسألة قد مرت ولو أعتق أمته ثم زوجها وهى صغيرة فلها خيار البلوغ لان ولاية الولاء دون ولاية القرابة فلما ثبت الخيار ثمة فلان يثبت ههنا أولى ولو زوجها ثم أعتقها وهى صغيرة فلها اذا بلغت خيار العتق لا خيار البلوغ لان النكاح صادفها وهى رقيقة

﴿ فصل ﴾ ومنها كفاءة الزوج فى انكاح المرأة الحرة البالغة العاقلة نفسها من غير رضا الاولياء بمهر مثلها فيقع الكلام فى هذا الشرط فى أربعة مواضع أحدها فى بيان ان الكفاءة فى باب النكاح هل هى شرط لزوم النكاح فى الجملة أم لا والثانى فى بيان النكاح الذى الكفاءة من شرط لزومه والثالث فى بيان ما تعتبر فيه الكفاءة والرابع فى بيان من يعتبر له الكفاءة أما الاول فقد قال عامة العلماء انها شرط وقال الكرخى ليست بشرط أصلا وهو قول مالك وسفيان الثورى والحسن البصرى واحتجوا بما روى ان أبا طيبة خطب الى بنى بياضة فأبوا ان يزوجوه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم انكحوا أبا طيبة ان لا تفعلوا تكن فتنة فى الارض وفساد كبير وروى أن بلالا رضى الله عنه خطب الى قوم من الانصار فابوا ان يزوجوه فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم قل لهم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمركم أن تزوجونى أمرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتزويج عند عدم الكفاءة ولو كانت معتبرة لما أمر لان التزويج من غير كفء غير مأمور به وقال صلى الله عليه وسلم ليس لعربى على عجمى فضل الا بالتقوى وهذا نص ولان الكفاءة لو كانت معتبرة فى الشرع لكان أولى الابواب بالاعتبار بها باب الدماء لانه يحتاط فيه مالا يحتاط فى سائر الابواب ومع هذا لم يعتبر حتى يقتل الشريف بالوضيع فههنا أولى والدليل عليه انها لم تعتبر فى جانب المرأة فكذا فى جانب الزوج (ولنا) ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لا يزوج النساء الا الاولياء ولا يزوجن الا من الاكفاء ولا مهر اقل من عشرة دراهم ولان مصالح النكاح تختل عند عدم الكفاءة لانها لا تحصل الا بالاستفراش والمرأة تستنكف عن استفراش غير الكفء وتعير بذلك فتختل المصالح ولان الزوجين يجرى بينهما مباسطات فى النكاح لا يبقى النكاح بدون تحملها عادة والتحمل من غير الكفء أمر صعب يثقل على الطباع السليمة فلا يدوم النكاح مع عدم الكفاءة فلزم اعتبارها ولا حجة لهم فى الحديثين لان الامر بالتزويج يحتمل أنه كان ندبا لهم الى الافضل وهو اختيار الدين وترك الكفاءة فيما سواه والاقتصار عليه وهذا لا يمنع جواز الامتناع وعندنا الافضل اعتبار الدين والاقتصار عليه ويحتمل أنه كان أمر ايجاب أمرهم بالتزويج منهما مع عدم الكفاءة تخصيصا لهم بذلك كما خص أبا طيبة بالتمكين من شرب دمه صلى الله عليه وسلم وخص خزيمة بقبول شهادته وحده ونحو ذلك ولا شركة فى موضع الخصوصية حملنا الحديثين على ما قلنا توفيقا بين الدلائل وأما الحديث الثالث فالمراد به أحكام الآخرة اذ لا يمكن حمله على أحكام الدنيا لظهور فضل العربى على العجمى فى كثير من أحكام الدنيا فيحمل على أحكام الآخرة وبه نقول والقياس على القصاص غير سديد لان القصاص شرع لمصلحة الحياة واعتبار الكفاءة فيه يؤدى الى تفويت هذه المصلحة لان كل أحد يقصد قتل عدوه الذى لا يكافئه فتفوت المصلحة المطلوبة من القصاص وفى اعتبار الكفاءة فى باب النكاح تحقيق المصلحة المطلوبة من النكاح من الوجه الذى بينا فبطل الاعتبار وكذا الاعتبار بجانب المرأة لا يصح أيضا لان الرجل لا يستنكف عن استفراش المرأة الدنيئة لان الاستنكاف عن المستفرش لا عن المستفرش والزوج مستفرش فيستفرش الوطىء والخشن

﴿ فصل ﴾ وأما الثانى فالنكاح الذى الكفاءة فيه شرط لزومه هو انكاح المرأة نفسها من غير رضا الاولياء لا يلزم

حتى لو زوجت نفسها من غير كفء من غير رضا الاولياء لا يلزم وللاولياء حق الاعتراض لان فى الكفاءة حقاً للاولياء لانهم ينتفعون بذلك ألا ترى أنهم يتفاخرون بعلو نسب الختن و يتعيرون بدناءة نسبه فيتضررون بذلك فكان لهم أن يدفعوا الضرر عن أنفسهم بالاعتراض كالمشترى اذا باع الشقص المشفوع ثم جاء الشفيع كان له أن يفسخ البيع و يأخذ المبيع بالشفعة دفعاً للضرر عن نفسه كذا هذا ولو كان التزويج برضاهم يلزم حتى لا يكون لهم حق الاعتراض لان التزويج من المرأة تصرف من الاهل فى محل هو خالص حقها وهو نفسها وامتناع اللزوم كان لحقهم المتعلق بالكفاءة فاذا رضوا فقد أسقطوا حق أنفسهم وهم من أهل الاسقاط والمحل قابل للسقوط فيسقط ولو رضى به بعض الاولياء سقط حق الباقين فى قول أبى حنيفة ومحمد وعند أبى يوسف لا يسقط وجه قوله أن حقهم فى الكفاءة ثبت مشتركا بين الكل فاذا رضى به أحدهم فقد أسقط حق نفسه فلا يسقط حق الباقين كالدين اذا وجب لجماعة فابرأ بعضهم لا يسقط حق الباقين لما قلنا كذا هذا ولان رضا أحدهم لا يكون أكثر من رضاها فان زوجت نفسها من غير كفء بغير رضاهم لا يسقط حق الاولياء برضاها فلان لا يسقط برضا أحدهم أولى ولهما أن هذا حق واحد لا يتجزأ ثبت بسبب لا يتجزأ وهو القرابة واسقاط بعض ما لا يتجزأ اسقاط لكله لانه لا بعض له فاذا أسقط واحد منهم لا يتصور بقاؤه فى حق الباقين كالقصاص اذا وجب لجماعة فعفا أحدهم عنه أنه يسقط حق الباقين كذا هذا ولان حقهم فى الكفاءة ما ثبت لعينه بل لدفع الضرر والتزويج من غير كفء وقع اضرارا بالاولياء من حيث الظاهر وهو ضرر عدم الكفاءة فالظاهر انه لا يرضى به أحدهم الا بعد علمه بمصلحة حقيقية هى أعظم من مصلحة الكفاءة وقف هو عليها وغفل عنها الباقون لولاها لما رضى وهى دفع ضرر الوقوع فى الزنا على تقدير الفسخ وأما قوله الحق ثبت مشتركا بينهم فنقول على الوجه الاول ممنوع بل ثبت لكل واحد منهم على الكمال كان ليس معه غيره لان ما لا يتجزأ لا يتصور فيه الشركة كحق القصاص والامان بخلاف الدين فانه يتجزأ فتتصور فيه الشركة و بخلاف ما اذا زوجت نفسها من غير كفء بغير رضا الاولياء لان هناك الحق متعدد لتعدد حقها خلاف جنس حقهم لان حقها فى نفسها وفى نفس العقد ولا حق لهم فى نفسها ولا فى نفس العقد وانما حقهم فى دفع الشين عن أنفسهم واذا اختلف جنس الحق فسقوط أحدهما لا يوجب سقوط الآخر وأما على الوجه الثانى فسلم لكن هذا الحق ما ثبت لعينه بل لدفع الضرر وفى ابقائه لزوم أعلى الضررين فيسقط ضرورة وكذلك الاولياء لو زوجوها من غير كفء برضاها يلزم النكاح لما قلنا ولو زوجها أحد الاولياء من غير كفء برضاها من غير رضا الباقين يجوز عند عامة العلماء خلافا لمالك بناء على أن ولاية الانكاح ولاية مستقلة لكل واحد منهم عندنا وعنده ولاية مشتركة وقد ذكرنا المسئلة فى شرائط الجواز وهل يلزم قال أبو حنيفة ومحمد يلزم وقال أبو يوسف و زفر والشافعى لا يلزم وجه قولهم على نحو ما ذكرنا فيما تقدم ان الكفاءة حق ثبت للكل على الشركة واحد الشريكين اذا اسقط حق نفسه لا يسقط حق صاحبه كالدين المشترك وجه قولهما ان هذا حق واحد لا يتجزأ ثبت بسبب لا يتجزأ ومثل هذا الحق اذا ثبت لجماعة يثبت لكل واحد منهم على الكمال كان ليس معه غيره كالقصاص والامان ولان اقدامه على النكاح مع كمال الرأى برضاها مع التزام ضرر ظاهر بالقبيلة و بنفسه وهو ضرر عدم الكفاءة بلحوق العار والشين دليل كونه مصلحة فى الباطن وهو اشتماله على دفع ضرر أعظم من ضرر عدم الكفاءة وهو ضرر عار الزنا أو غيره لولاه لما فعل وأما انكاح الاب والجد الصغير والصغيرة فالكفاءة فيه ليست بشرط للزومه عند أبى حنيفة كما انها ليست بشرط الجواز عنده فيجوز ذلك و يلزم لصدوره ممن له كمال نظر لكمال الشفقة بخلاف انكاح الاخ والعم من غير الكفء انه لا يجوز بالاجماع لانه ضرر محض على ما بينا فى شرائط الجواز واما انكاحهما من الكفء فجائز عندنا خلافا للشافعى لكنه غير لازم فى قول أبى حنيفة ومحمد وعند أبى يوسف لازم والمسئلة قد مرت

﴿فصل﴾ وأما الثالث فى بيان ما تعتبر فيه الكفاءة فما تعتبر فيه الكفاءة أشياء منها النسب والاصل فيه قول النبى

صلى الله عليه وسلم قريش بعضهم أكفاء لبعض والعرب بعضهم أكفاء لبعض حى بحى وقبيلة بقبيلة والموالى بعضهم أكفاء لبعض رجل برجل لان التفاخر والتعيير يقعان بالانساب فتلحق النقيصة بدناءة النسب فتعتبر فيه الكفاءة فقريش بعضهم أكفاء لبعض على اختلاف قبائلهم حتى يكون القرشى الذى ليس بهاشمى كالتيمى والاموى والعدوى ونحو ذلك كفأ للهاشمى لقوله صلى الله عليه وسلم قريش بعضهم أكفاء لبعض وقريش تشتمل على بنى هاشم والعرب بعضهم أكفاء لبعض بالنص ولا تكون العرب كفأ لقريش لفضيلة قريش على سائر العرب ولذلك اختصت الامامة بهم قال النبى صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش بخلاف القرشى انه يصلح كفأ للهاشمى وان كان للهاشمى من الفضيلة ماليس للقرشى لكن الشرع أسقط اعتبار تلك الفضيلة فى باب النكاح عرفنا ذلك بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم واجماع الصحابة رضى الله عنهم فانه روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم زوج ابنته من عثمان رضى الله عنه وكان أمويا لا هاشميا وزوج على رضى الله عنه ابنته من عمر رضى الله عنه ولم يكن هاشميا بل عدويا فدل ان الكفاءة فى قريش لا تختص ببطن دون بطن واستثنى محمد رضى الله عنه بيت الخلافة فلم يجعل القرشى الذى ليس بهاشمى كفأ له ولا تكون الموالى أكفاء للعرب لفضل العرب على العجم والموالى بعضهم أكفاء لبعض بالنص وموالى العرب أكفاء لموالى قريش لعموم قوله والموالى بعضهم أكفاء لبعض رجل برجل ثم مفاخرة العجم بالاسلام لا بالنسب ومن له أب واحد فى الاسلام لا يكون كفأ لمن له آباء كثيرة فى الاسلام لان تمام التعريف بالجد والزيادة على ذلك لا نهاية لها وقيل هذا اذا كان فى موضع قد طال عهد الاسلام وامتد فاما اذا كان فى موضع كان عهد الاسلام قريبا بحيث لا يعير بذلك ولا يعد عيبا يكون بعضهم كفأ لبعضهم لان التعيير اذا لم يجر بذلك ولم يعد عيبا لم يلحق الشين والنقيصة فلا يتحقق الضرر

﴿فصل﴾ ومنها الحرية لان النقص والشين بالرق فوق النقص والشين بدناءة النسب فلا يكون القن والمدبر والمكاتب كفأ للحرة بحال ولا يكون مولى العتاقة كفأ لحرة الاصل ويكون كفأ لمثله لان التفاخر يقع بالحرة الاصلية والتعيير يجرى فى الحرية العارضة المستفادة بالاعتاق وكذا من له أب واحد فى الحرية لا يكون كفأ لمن له أبوان فصاعدا فى الحرية ومن له أبوان فى الحرية لا يكون كفأ لمن له آباء كثيرة فى الحرية كما فى اسلام الآباء لان أصل التعريف بالاب وتمامه بالجد وليس وراء التمام شىء وكذا مولى الوضيع لا يكون كفأ لمولاة الشريف حتى لا يكون مولى العرب كفأ لمولاة بنى هاشم حتى لو زوجت مولاة بنى هاشم نفسها من مولى العرب كان لمعتقها حق الاعتراض لان الولاء بمنزلة النسب قال النبى صلى الله عليه وسلم الولاء لحمة كلحمة النسب

﴿فصل﴾ ومنها المال فلا يكون الفقير كفأ للغنية لان التفاخر بالمال أكثر من التفاخر بغيره عادة وخصوصا فى زماننا هذا ولان للنكاح تعلقا بالمهر والنفقة تعلقا لازما فانه لا يجوز بدون المهر والنفقة لازمة ولا تعلق له بالنسب والحرية فلما اعتبرت الكفاءة ثمة فلان تعتبر ههنا أولى والمعتبر فيه القدرة على مهر مثلها والنفقة ولا تعتبر الزيادة على ذلك حتى ان الزوج اذا كان قادرا على مهر مثلها ونفقتها يكون كفأ لها وان كان لا يساويها فى المال هكذا روى عن أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد فى ظاهر الروايات وذكر فى غير رواية الاصول ان تساويهما فى الغنا شرط تحقق الكفاءة فى قول أبى حنيفة ومحمد خلافا لابى يوسف لان التفاخر يقع فى الغنا عادة والصحيح هو الاول لان الغنا لا ثبات له لان المال غاد ورائح فلا تعتبر المساواة فى الغنا ومن لا يملك مهرا ولا نفقة لا يكون كفأ لان المهر عوض ما يملك بهذا العقد فلا بد من القدرة عليه وقيام الازدواج بالنفقة فلا بد من القدرة عليها ولان من لا قدرة له على المهر والنفقة يستحقر ويستهان فى العادة كمن له نسب دنىء فتختل به المصالح كما تختل عند دناءة النسب وقيل المراد من المهر قدر المعجل عرفا وعادة دون ما فى الذمة لان ما فى الذمة يسامح فيه بالتأخير الى وقت اليسار فلا يطلب به للحال عادة والمال غاد ورائح وروى عن أبى يوسف انه اذا ملك النفقة يكون كفأ وان لم يملك المهر هكذا روى الحسن بن أبى

مالك عنه فانه روى عنه انه قال سألت أبا يوسف عن الكفء فقال الذى يملك المهر والنفقة فقلت وان كان يملك المهر دون النفقة فقال لا يكون كفأ فقلت فان ملك النفقة دون المهر فقال يكون كفأ وانما كان كذلك لان المرء يعد قادرا على المهر بقدرة أبيه عادة ولهذا لم يجز دفع الزكاة الى ولد الغنى اذا كان صغيرا وان كان فقيرا فى نفسه لانه يعد غنيا بمال أبيه ولا يعد قادرا على النفقة بغنا أبيه لان الاب يتحمل المهر الذى على ابنه ولا يتحمل نفقة زوجته عادة وقال بعضهم اذا كان الرجل ذا جاه كالسلطان والعالم فانه يكون كفأ وان كان لا يملك من المال الا قدر النفقة لما ذكرنا ان المهر تجرى فيه المساحة بالتأخير الى وقت اليسار والمال يغدو و يروح وحاجة المعيشة تندفع بالنفقة

﴿فصل﴾ ومنها الدين فى قول أبى حنيفة وأبى يوسف حتى لو ان امرأة من بنات الصالحين اذا زوجت نفسها من فاسق كان للاولياء حق الاعتراض عندهما لان التفاخر بالدين أحق من التفاخر بالنسب والحرية والمال والتعيير بالفسق اشد وجوه التعيير وقال محمد لا تعتبر الكفاءة فى الدين لان هذا من أمور الآخرة والكفاءة من احكام الدنيا فلا يقدح فيها الفسق الا اذا كان شيئا فاحشاً بأن كان الفاسق ممن يسخر منه و يضحك عليه و يصفع فان كان ممن يهاب منه بان كان أميرا قتالا يكون كفأ لان هذا الفسق لا يعد شينا فى العادة فلا يقدح فى الكفاءة وعن أبى يوسف ان الفاسق اذا كان معلنا لا يكون كفأ وان كان مستترا يكون كفأ

﴿فصل﴾ وأما الحرفة فقد ذكر الكرخى ان الكفاءة فى الحرف والصناعات معتبرة عند أبى يوسف فلا يكون الحائك كفأ للجوهرى والصيرفى وذكر ان أبا حنيفة بنى الامر فيها على عادة العرب ان مواليهم يعملون هذه الاعمال لا يقصدون بها الحرف فلا يعيرون بها وأجاب أبو يوسف على عادة أهل البلاد انهم يتخذون ذلك حرفة فيعيرون بالدنىء من الصنائع فلا يكون بينهم خلاف فى الحقيقة وكذا ذكر القاضى فى شرحه مختصر الطحاوى اعتبار الكفاءة فى الحرفة ولم يذكر الخلاف فتثبت الكفاءة بين الحرفتين فى جنس واحد كالبزاز مع البزاز والحائك مع الحائك وتثبت عند اختلاف جنس الحرف اذا كان يقارب بعضها بعضا كالبزاز مع الصائغ والصائغ مع العطار والحائك مع الحجام والحجام مع الدباغ ولا تثبت فيما لا مقاربة بينهما كالعطار مع البيطار والبزاز مع الخراز وذكر فى بعض نسخ الجامع الصغير ان الكفاءة فى الحرف معتبرة فى قول أبى حنيفة وعند أبى يوسف غير معتبرة الا أن تكون فاحشة كالحياكة والحجامة والدباغة ونحو ذلك لانها ليست بأمر لازم واجب الوجود ألا ترى انه يقدر على تركها وهذا يشكل بالحياكة واخواتها فانه قادر على تركها ومع هذا يقدح فى الكفاءة والله تعالى الموفق وأهل الكفر بعضهم أكفاء لبعض لان اعتبار الكفاءة لدفع النقيصة ولا نقيصة أعظم من الكفر

﴿فصل﴾ وأما بيان من تعتبر له الكفاءة فالكفاءة تعتبر للنساء لا للرجال على معنى انه تعتبر الكفاءة فى جانب الرجال للنساء ولا تعتبر فى جانب النساء للرجال لان النصوص وردت بالاعتبار فى جانب الرجال خاصة وكذا المعنى الذى شرعت له الكفاءة يوجب اختصاص اعتبارها بجانبهم لان المرأة هى التى تستنكف لا الرجل لانها هى المستفرشة فاما الزوج فهو المستفرش فلا تلحقه الانفة من قبلها ومن مشايخنا من قال ان الكفاءة فى جانب النساء معتبرة أيضاً عند أبى يوسف ومحمد استدلالا بمسئلة ذكرها فى الجامع الصغير فى باب الوكالة وهى أن أميرا أمر رجلا ان يزوجه امرأة فزوجه أمة لغيره قال جاز عند أبى حنيفة وعندهما لا يجوز ولا دلالة فى هذه المسئلة على ما زعموا لان عدم الجواز عندهما يحتمل أن يكون لمعنى آخر وهو ان من أصلهما أن التوكيل المطلق يتقيد بالعرف والعادة فينصرف الى المتعارف كما فى الوكيل بالبيع المطلق ومن أصل أبى حنيفة انه يجرى على اطلاقه فى غير موضع الضرورة والتهمة و يحتمل أن يكون عدم الجواز عندهما لاعتبار الكفاءة فى تلك المسئلة خاصة حملا للمطلق على المتعارف كما هو أصلهما اذ المتعارف هو التزوج بالكفء فاستحسنا اعتبار الكفاءة فى جانبهن فى مثل تلك الصورة لمكان العرف والعادة وقد نص محمد رحمه الله على القياس والاستحسان فى تلك المسألة فى وكالة الاصل فلم تكن هذه المسألة دليلا

على

على اعتبار الكفاءة فى جانبهن أصلا عندهما ولا تكون دليلا على ذلك على الاطلاق بل فى تلك الصورة خاصة استحسانا للعرف ولو أظهر رجل نسبه لامرأة فزوجت نفسها منه ثم ظهر نسبه على خلاف ما أظهره فالامر لا يخلو اما ان يكون المكتوم مثل المظهر واما ان يكون أعلى منه واما ان يكون أدون فان كان مثله بان أظهر انه تيمى ثم ظهر أنه عدوى فلا خيار لها لان الرضا بالشىء يكون رضا بمثله وان كان أعلى منه بان أظهر انه عربى فظهر انه قرشى فلا خيار لها أيضا لان الرضا بالادنى يكون رضا بالاعلى من طريق الاولى وعن الحسن بن زياد ان لها الخيار لان الاعلى لا يحتمل منها ما يحتمل الادنى فلا يكون الرضا منها بالمظهر رضا بالاعلى منه وهذا غير سديد لان الظاهر انها ترضى بالكفء وان كان الكفء لا يحتمل منها ما يحتمل غير الكفء لان غير الكفء ضرره أكثر من نفعه فكان الرضا بالمظهر رضا بالاعلى منه من طريق الاولى وان كان أدون منه بان أظهر انه قرشى ثم ظهر انه عربى فلها الخيار وان كان كفأ لها بان كانت المرأة عربية لانها انما رضيت بشرط الزيادة وهى زيادة مرغوب فيها ولم تحصل فلا تكون راضية بدونها فكان لها الخيار وروى انه لا خيار لها لان الخيار لدفع النقص ولا نقيصة لانه كفء لها هذا اذا فعل الرجل ذلك فاما اذا فعلت المرأة بان أظهرت امرأة نسبها لرجل فتزوجها ثم ظهر بخلاف ما أظهرت فلا خيار للزوج سواء تبين انها حرة أو امة لان الكفاءة فى جانب النساء غير معتبرة ويتصل بهذا ما اذا تزوج رجل امرأة على انها حرة فولدت منه ثم أقام رجل البينة على انها امته فان المولى بالخيار ان شاء أجاز النكاح وان شاء أبطله لان النكاح حصل بغير اذن المولى فوقف على اجازته ويغرم العقر لانه وطئ جارية غير مملوكة له حقيقة فلا يخلو عن عقوبة أو غرامة ولا سبيل الى ايجاب العقوبة للشبهة فتجب الغرامة وأما الولد فان كان المغرور حرا فالولد حر بالقيمة لاجماع الصحابة رضى الله عنهم على ذلك فانه روى عن عمر رضى الله عنه انه قضى بذلك بمحضر من الصحابة رضى الله عنهم ولم ينقل انه أنكر عليه أحد فيكون اجماعا ولان الاستيلاد حصل بناء على ظاهر النكاح اذ لا علم للمستولد بحقيقة الحال فكان المستولد مستحقا للنظر والمستحق مستحق للنظر أيضاً لانه ظهر كون الجارية ملكا له فتجب مراعاة الحقين بقدر الامكان فراعينا حق المستولد فى صورة الاولاد وحق المستحق فى معنى الاولاد رعاية للجانبين بقدر الامكان وتعتبر قيمته يوم الخصومة لانه وقت سبب وجوب الضمان وهو منع الولد عن المستحق له لانه علق عبدا فى حقه ومنع عنه يوم الخصومة ولو مات الولد قبل الخصومة لا يغرم قيمته لان الضمان يجب بالمنع ولم يوجد المنع من المغرور ولانه لا صنع له فى موته وان كان الابن ترك مالا فهو ميراث لابيه لانه ابنه وقد مات حرا فيرثه ولا يغرم للمستحق شيأ لان الميراث ليس ببدل عن الميت وان كان الابن قتله رجل وأخذ الاب الدية فانه يغرم قيمته للمستحق لان الدية بدل عن المقتول فتقوم مقامه كانه حى وان كان رجل ضرب بطن الجارية فالقت جنينا ميتاً يغرم الضارب الغرة خمسمائة ثم يغرم المستولد للمستحق فان كان الولد ذكرا فنصف عشر قيمته وان كان انثى فعشر قيمتها وان كان المغرور عبدا فالاولاد يكونون أرقاء للمستحق فى قول أبى حنيفة وأبى يوسف وعند محمد يكونون أحرارا ويكونون أولاد المغرور (وجه) قول محمد ان هذا ولد المغرور حقيقة لا نخلاقه من مائه وولد المغرور حر بالقيمة باجماع الصحابة رضى الله عنهم ولهما ان القياس ان يكون الولد ملك المستحق لان الجارية تبين انها ملكه فيتبين ان الولد حدث على ملكه لان الولد يتبع الام فى الحرية والرق الا انا تركنا القياس باجماع الصحابة رضى الله عنهم وهم انما قضوا بحرية الولد فى المغرور الحر فبقى الامر فى غيره مردودا الى أصل القياس ثم المغرور هل يرجع بما غرم على الغار والغار لا يخلو اما ان يكون أجنبياً واما ان يكون مولى الجارية واما ان يكون هى الجارية فان كان أجنبياً فان كان حرا فغره بأن قال تزوج بها فانها حرة أو لم يأمره بالتزويج لكنه زوجها على انها حرة أو قال هى حرة وزوجها منه فانه يرجع على الغار بقيمة الاولاد لانه صار ضامنا له ما يلحقه من الغرامة فى ذلك النكاح فيرجع عليه بحكم الضمان ولا يرجع عليه بالعقر لانه ضمنه بفعل نفسه فلا يرجع على أحد ولو قال هى حرة ولم يأمره بالتزويج ولم يزوجها منه لا يرجع على المخبر بشىء لان

معنى الضمان والالتزام لا يتحقق بهذا القدر وان كان الغار عبد الرجل فان كان مولاه لم يأمره بذلك يرجع عليه بعد العتاق وان كان أمره بذلك رجع عليه للحال الا اذا كان مكاتباً أو مكاتبة فانه يرجع عليه بعد العتاق لان أمر المولى بذلك لا يصح وان كان المولى هو الذي غره فلا يضمن المغرور من قيمة الاولاد شيأ لانه لو ضمن للمولى لكان له ان يرجع على المولى بما ضمن فلا يفيد وجوب الضمان وان كانت الامة هي التي غرته فان كان المولى لم يأمرها بذلك فان المغرور يرجع على الامة بعد العتاق لا للحال لانه دين لم يظهر في حق المولى وان كان أمرها بذلك يرجع على الامة للحال لانه ظهر وجوبه في حق المولى هذا اذا غره أحد اما اذا لم يغره أحد ولكنه ظن انها حرة فتزوجها فاذا هي أمة فانه لا يرجع بالعقر على أحد لما قلنا والاولاد أرقاء لمولى الامة لان الجارية مملوكة والله أعلم

﴿ فصل ﴾ ومنها كمال مهر المثل في انكاح الحرة العاقلة البالغة نفسها من غير كفء بغير رضا الاولياء في قول أبي حنيفة حتى لو زوجت نفسها من كفء باقل من مهر مثلها مقدار ما لا يتغابن فيه الناس بغير رضا الاولياء فللاولياء حق الاعتراض عنده فاما ان يبلغ الزوج الى مهر مثلها أو يفرق بينهما وعند أبي يوسف ومحمد هذا ليس بشرط ويلزم النكاح بدونه حتى يثبت للاولياء حق الاعتراض وهاتان المسئلتان أعني هذه المسئلة والمسئلة المتقدمة عليها وهي ما اذا زوجت نفسها من غير كفء بغير رضا الاولياء لاشك انهما يتفرعان على أصل أبي حنيفة وزفر واحدى الروايتين عن أبي يوسف ورواية الرجوع عن محمد لان النكاح جائز واما على أصل محمد في ظاهر الرواية عنه واحدى الروايتين عن أبي يوسف فلا يجوز هذا النكاح فيشكل التفريع فتصور المسألة فيما اذا أذن الولي لها بالتزويج فزوجت نفسها من غير كفء أو من كفء باقل من مهر مثلها وذكر في الاصل صورة أخرى وهي ما اذا أكره الولي والمرأة على النكاح من غير كفء أو من كفء باقل من مهر مثلها ثم زال الاكراه ففي المسألة الاولى لكل واحد منهما أعني الولي والمرأة حق الاعتراض وان رضي أحدهما لا يبطل حق الآخر وفي المسألة الثانية لها حق الاعتراض فان رضيت بالنكاح والمهر فللولي ان يفسخ في قول أبي حنيفة وفي قول محمد وأبي يوسف الاخير ليس له ان يفسخ وتصور المسألة على أصل الشافعي فيما اذا أمر الولي رجلا بالتزويج فزوجها من غير كفء برضاها أو من كفء بمهر قاصر برضاها (وجه) قول أبي يوسف ومحمد ان المهر حقها على الخلوص كالثمن في البيع والاجرة في الاجارة فكانت هي بالنقص متصرفة في خالص حقها فيصح ويلزم كما اذا أبرأت زوجها عن المهر ولهذا جاز الابراء عن الثمن في باب البيع والبيع بثمن بخس كذا هذا ولابي حنيفة ان للاولياء حقا في المهر لانهم يفتخرون بغلاء المهر ويتعيرون ببخسه فيلحقهم الضرر بالبخس وهو ضرر التعيير فكان لهم دفع الضرر عن أنفسهم بالاعتراض ولهذا يثبت لهم حق الاعتراض بسبب عدم الكفاءة كذا هذا ولانها بالبخس عن مهر مثلها أضرت بنساء قبيلتها لان مهور مثلها عند تقادم العهد تعتبر بها فكانت بالنقص ملحقة الضرر بالقبيلة فكان لهم دفع هذا الضرر عن أنفسهم بالفسخ والله أعلم

﴿ فصل ﴾ ومنها خلو الزوج عن عيب الجب والعنة عند عدم الرضا من الزوجة بهما عند عامة العلماء وقال بعضهم عيب العنة لا يمنع لزوم النكاح واحتجوا بما روى ان امرأة رفاعة أتت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت يا رسول الله اني كنت تحت رفاعة فطلقني آخر التطليقات الثلاث وتزوجت عبد الرحمن بن الزبير فوالله ما وجدت معه الا مثل الهدبة فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال لعلك تريدين ان ترجعي الى رفاعة لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك فوجه الاستدلال ان تلك المرأة ادعت العنة على زوجها ورسول الله صلى الله عليه وسلم لم يثبت لها الخيار ولو لم يقع النكاح لازما لاثبت ولان هذا العيب لا يوجب فوات المستحق بالعقد بيقين فلا يوجب الخيار كسائر أنواع العيوب بخلاف الجب فانه يفوت المستحق بالعقد بيقين (ولنا) اجماع الصحابة رضي الله عنهم فانه روى عن عمر رضي الله عنه انه قضى في العنين انه يؤجل سنة فان قدر عليها والا أخذت منه الصداق كاملا وفرق بينهما وعليها العدة وروى عن ابن مسعود رضي الله عنه مثله وروى عن علي رضي الله عنه انه قال يؤجل سنة فان وصل اليها والا فرق

بينهما

بينهما وكان قضاؤهم بمحضر من الصحابة رضى الله عنهم ولم ينقل انه أنكر عليهم أحد منهم فيكون اجماعا ولان الوطء مرة واحدة مستحق على الزوج للمرأة بالعقد وفى الزام العقد عند تقرر العجز عن الوصول تفويت المستحق بالعقد عليها وهذا ضرر بها وظلم فى حقها وقد قال الله تعالى ولا يظلم ربك أحدا وقال النبى صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا اضرار فى الاسلام فيؤدى الى التناقض وذلك محال لان الله تعالى أوجب على الزوج الامساك بالمعروف أو التسريح بالاحسان بقوله تعالى عز وجل فامساك بمعروف أو تسريح باحسان ومعلوم ان استيفاء النكاح عليها مع كونها محرومة الحظ من الزوج ليس من الامساك بالمعروف فى شئ فتعين عليه التسريح بالاحسان فان سرح بنفسه والا ناب القاضى منابه فى التسريح ولان المهر عوض فى عقد النكاح والعجز عن الوصول يوجب عيبا فى العوض لانه يمنع من تأكده بيقين لجواز ان يختصما الى قاض لا يرى تأكد المهر بالخلوة فيطلقها ويعطيها نصف المهر فيتمكن فى المهر عيب وهو عدم التأكد بيقين والعيب فى العوض يوجب الخيار كما فى البيع ولا حجة لهم فى الحديث لان تلك المقالة منها لم تكن دعوى العنة بل كانت كناية عن معنى آخر وهو دقة القضيب والاعتبار بسائر العيوب لا يصح لانها لا توجب فوات المستحق بالعقد لما نذكر فى تلك المسألة ان شاء الله تعالى وهذا يوجب ظاهرا وغالبا لان العجز يتقرر بعدم الوصول فى مدة السنة ظاهرا فيفوت المستحق بالعقد ظاهرا فبطل الاعتبار واذا عرف هذا فاذا رفعت المرأة زوجها وادعت انه عنين وطلبت الفرقة فان القاضى يسأله هل وصل اليها أو لم يصل فان أقر انه لم يصل أجله سنة سواء كانت المرأة بكرا أو ثيبا وان أنكر وادعى الوصول اليها فان كانت المرأة ثيبا فالقول قوله مع يمينه انه وصل اليها لان الثيابة دليل الوصول فى الجملة والمانع من الوصول من جهته عارض اذ الاصل هو السلامة عن العيب فكان الظاهر شاهدا له الا انه يستحلف دفعا للتهمة وان قالت أنا بكر نظر اليها النساء وامرأة واحدة تجزى لان البكارة باب لا يطلع عليه الرجال وشهادة النساء بانفرادهن فى هذا الباب مقبولة للضرورة وتقبل فيه شهادة الواحدة كشهادة القابلة على الولادة ولان الاصل حرمة النظر الى العورة وهو العزيمة لقوله تعالى وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن وحق الرخصة يصير متقضيا بالواحدة ولان الاصل ان ما قبل قول النساء فيه بانفرادهن لا يشترط فيه العدد كرواية الاخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والثنتان أوثق لان غلبة الظن بخبر العدد أقوى فان قلن هى ثيب فالقول قول الزوج مع يمينه لما قلنا وان قلن هى بكر فالقول قولها وذكر القاضى فى شرحه مختصر الطحاوى ان القول قولها من غير يمين لان البكارة فيها أصل وقد تقوت شهادتهن بشهادة الاصل واذا ثبت انه لم يصل اليها اما باقراره أو بظهور البكارة أجله القاضى حولا لانه ثبت عنته والعنين يؤجل سنة لاجماع الصحابة على ذلك ولان عدم الوصول قبل التأجيل يحتمل ان يكون للعجز عن الوصول ويحتمل ان يكون لبغضه اياها مع القدرة على الوصول فيؤجل حتى لو كان عدم الوصول للبغض يطؤها فى المدة ظاهرا وغالبا دفعا للعار والشين عن نفسه وان لم يطأها حتى مضت المدة يعلم ان عدم الوصول كان للعجز واما التأجيل سنة فلان العجز عن الوصول يحتمل ان يكون خلقة ويحتمل ان يكون من داء أو طبيعة غالبة من الحرارة أو البرودة أو الرطوبة أو اليبوسة والسنة مشتملة على الفصول الاربعة والفصول الاربعة مشتملة على الطبائع الاربع فيؤجل سنة لما عسى ان يوافقه بعض فصول السنة فيزول المانع ويقدر على الوصول وروى عن عبد الله بن نوفل انه قال يؤجل عشرة أشهر وهذا القول مخالف لاجماع الصحابة رضى الله عنهم فانهم أجلوا العنين سنة وقد اختلف الناس فى عبد الله بن نوفل انه صحابى أو تابعى فلا يقدح خلافه فى الاجماع مع الاحتمال ولان التأجيل سنة لرجاء الوصول فى الفصول الاربعة ولا تكمل الفصول الا فى سنة تامة ثم يؤجل سنة شمسية بالايام أو قمرية بالاهلة ذكر القاضى فى شرحه مختصر الطحاوى ان فى ظاهر الرواية يؤجل سنة قمرية بالاهلة قال وروى الحسن عن أبى حنيفة انه يؤجل سنة شمسية وحكى الكرخى عن اصحابنا انهم قالوا يؤجل سنة شمسية ولم يذكر الخلاف (وجه) هذا القول وهو رواية الحسن عن أبى حنيفة ان الفصول الاربعة لا تكمل الا بالسنة الشمسية لانها تزيد على القمرية

بايام فيحتمل زوال العارض فى المدة التى بين الشمسية والقمرية فكان التأجيل بالسنة الشمسية أولى ولظاهر الرواية الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى يسئلونك عن الاهلة قل هى مواقيت للناس والحج جعل الله عز وجل بفضله ورحمته الهلال معرفا للخلق الاجل والاوقات والمدد ومعرفا وقت الحج لانه لو جعل معرفة ذلك بالايام لاشتد حساب ذلك عليهم ولتعذر عليهم معرفة السنين والشهور والايام واما السنة فاروى ان النبى صلى الله عليه وسلم خطب فى الموسم وقال صلى الله عليه وسلم فى خطبته الا ان الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والارض السنة اثنا عشر شهرا أربعة حرم ثلاث متواليات ذو القعدة وذو الحجة والمحرم ورجب مضر الذى بين جمادى وشعبان ثلاثة سرد وواحد فرد والشهر فى اللغة اسم للهلال يقال رأيت الشهر أى رأيت الهلال وقيل سمى الشهر شهراً لشهرته والشهرة للهلال فكان تأجيل الصحابة رضى الله عنهم العنين سنة والسنة اثنا عشر شهراً والشهر اسم للهلال تأجيلا للهلالية وهى السنة القمرية ضرورة وأول السنة حين يترافعان ولا يحسب على الزوج ماقبل ذلك لما روى ان عمر رضى الله عنه كتب الى شريح ان يؤجل العنين سنة من يوم يرتفع اليه لما ذكرنا ان عدم الوصول قبل التأجيل يحتمل ان يكون للعجز ويحتمل ان يكون لكراهته اياها مع القدرة على الوصول فاذا أجله الحاكم فالظاهر انه لا يمتنع عن وطئها الا لعجزه خشية العار والشين فاذا أجل سنة فشهر رمضان وأيام الحيض تحسب عليه ولا يجعل له مكانها لان الصحابة رضى الله عنهم أجلوا العنين سنة واحدة مع علمهم بان السنة لا تخلو عن شهر رمضان ومن زمان الحيض فلو لم يكن ذلك محسوبا من المدة لاجلوا زيادة على السنة ولو مرض الزوج فى المدة مرضاً لا يستطيع معه الجماع أو مرضت هى فان استوعب المرض السنة كلها يستأنف له سنة أخرى وان لم يستوعب فقد روى ابن سماعة عن أبى يوسف ان المرض ان كان نصف شهر أو أقل احتسب عليه وان كان أكثر من نصف شهر لم يحتسب عليه بهذه الايام وجعل له مكانها وكذلك الغيبة وروى ابن سماعة عنه رواية أخرى انه اذا صح فى السنة يوما أو يومين أو صحت هى احتسب عليه بالسنة وروى ابن سماعة عن محمد ان المرض اذا كان أقل من شهر يحتسب عليه وان كان شهراً فصاعدا لا يحتسب عليه بايام المرض ويجعل له مكانها والاصل فى هذا ان قليل المرض مما لا يمكن اعتباره لان الانسان لا يخلو عن ذلك عادة ويمكن اعتبار الكثير فجعل أبو يوسف على احدى الروايتين وهى الرواية الصحيحة عنه نصف الشهر ومادونه قليلا والاكثر من النصف كثيراً استدلالا بشهر رمضان فانه محسوب عليه ومعلوم انه انما يقدر على الوطء فى الليالى دون النهار والليالى دون النهار تكون نصف شهر وكان ذلك دليلا على أن المانع اذا كان نصف شهر فما دونه يعتد به وهذا الاستدلال يوجب الاعتداد بالنصف فمادونه امالا ينفى الاعتداد بما فوقه واما على الرواية الاخرى فنقول انه لما صح زمانا يمكن الوطء فيه فاذا لم يطأها فالتقصير جاء من قبله فيجعل كانه صح جميع السنة بخلاف مااذا مرض جميع السنة لانه لم يجد زمانا يتمكن من الوطء فيه فتعذر الاعتداد بالسنة فى حقه ومحمد جعل مادون الشهر قليلا والشهر فصاعدا كثيراً لان الشهر أدنى الاجل وأقصى العاجل فكان فى حكم الكثير وما دونه فى حكم القليل وقال أبو يوسف ان حجت المرأة حجة الاسلام بعد التأجيل لم يحتسب على الزوج مدة الحج لانه لا يقدر على منعها من حجة الاسلام شرعا فلم يتمكن من الوطء فيها شرعا وان حج الزوج احتسبت المدة عليه لانه يقدر على ان يخرجها معه نفسه أو يؤخر الحج لان جميع العمر وقته وقال محمد ان خاصمته وهو محرم يؤجل سنة بعد الاحلال لانه لا يتمكن من الوطء شرعا مع الاحرام فتبتدأ المدة من وقت يمكنه الوطء فيه شرعا وهو ما بعد الاحلال وان خاصمته وهو مظاهر فان كان يقدر على الاعتاق أجل سنة من حين الخصومة الا انه اذا كان قادرا على الاعتاق كان قادرا على الوطء بتقديم الاعتاق كالمحدث قادر على الصلاة بتقديم الطهارة وان كان لا يقدر على ذلك أجل أربعة عشر شهرا لانه يحتاج الى تقديم صوم شهرين ولا يمكنه الوطء فيهما فلا يعتد بهما من الاجل ثم يمكنه الوطء بعدهما فان أجل سنة وليس بمظاهر ثم ظاهر فى السنة لم يزد على المدة بشىء لانه كان يقدر على ترك الظهار فلما ظاهر فقد منع نفسه عن

الوطء باختياره فلا يجوز اسقاط حق المرأة وان كانت امرأة العنين رتقاء أو قرناء لا يؤجل لانه لا حق للمرأة فى الوطء لوجود المانع من الوطء فلا معنى للتأجيل وان كان الزوج صغيرا لا يجامع مثله والمرأة كبيرة ولم تعلم المرأة فطالبت بالتأجيل لا يؤجل بل ينتظر الى ان يدرك فاذا أدرك يؤجل سنة لانه اذا كان لا يجامع لا يفيد التأجيل ولان حكم التأجيل اذا لم يصل اليها فى المدة هو ثبوت خيار الفرقة وفرقة العنين طلاق والصبى لا يملك الطلاق ولان للصبى زمانا يوجد منه الوطء فيه ظاهرا وغالبا وهو ما بعد البلوغ فلا يؤجل للحال وان كان الزوج كبيرا مجنونا فوجدته عنينا قالوا انه لا يؤجل كذا ذكر الكرخى لان التأجيل للتفريق عند عدم الدخول وفرقة العنين طلاق والمجنون لا يملك الطلاق وذكر القاضى فى شرحه مختصر الطحاوى انه ينتظر حولا ولا ينتظر الى افاقته بخلاف الصبى لان الصغر مانع من الوصول فيستأنى الى ان يزول الصغر ثم يؤجل سنة فاما الجنون فلا يمنع الوصول لان المجنون يجامع فيؤجل للحال والصحيح ما ذكره الكرخى انه لا يؤجل أصلا لما ذكرنا واذا مضى أجل العنين فسأل القاضى ان يؤجله سنة أخرى لم يفعل الا برضا المرأة لانه قد ثبت لها حق التفريق وفى التأجيل تأخير حقها فلا يجوز من غير رضاها ثم اذا أجل العنين سنة وتمت المدة فان اتفقا على انه قد وصل اليها فهى زوجته ولا خيار لها وان اختلفا وادعت المرأة انه لم يصل اليها وادعى الزوج الوصول فان كانت المرأة ثيبا فالقول قوله مع يمينه لما قلنا وان كانت بكرا نظر اليها النساء فان قلن هى بكر فالقول قولها وان قلن هى ثيب فالقول قوله لما ذكرنا وان وقع للنساء شك فى أمرها فانها تمتحن واختلف المشايخ فى طريق الامتحان قال بعضهم تؤمر بان تبول على الجدار فان أمكنها بان ترمى ببولها على الجدار فهى بكر والا فهى ثيب وقال بعضهم تمتحن ببيضة الديك فان وسعت فيها فهى ثيب وان لم تسع فيها فهى بكر واذا ثبت انه لم يطأها اما باعترافه واما بظهور البكارة فان القاضى يخيرها فان الصحابة رضى الله عنهم خيروا امرأة العنين ولنا فيهم قدوة فان شاءت اختارت الفرقة وان شاءت اختارت الزوج اذا استجمعت شرائط ثبوت الخيار فيقع الكلام فى الخيار فى مواضع فى بيان شرائط ثبوت الخيار وفى بيان حكم الخيار وفى بيان ما يبطله

﴿ فصل ﴾ اما شرائط الخيار فمنها عدم الوصول الى هذه المرأة أصلا ورأسا فى هذا النكاح حتى لو وصل اليها مرة واحدة فلا خيار لها لانه وصل اليها حقها بالوطء مرة واحدة والخيار لتفويت الحق المستحق ولم يوجد فان وصل الى غير امرأته التى أجل لها وكان وصل الى غيرها قبل ان ترافعه فوصوله الى غيرها لا يبطل حقها فى التأجيل والخيار لانه لم يصل اليها حقها فكان لها التأجيل والخيار ومنها ان لا تكون عالمة بالعيب وقت النكاح حتى لو تزوجت وهى تعلم انه عنين فلا خيار لها لانها اذا كانت عالمة بالعيب لدى التزويج فقد رضيت بالعيب كالمشترى اذا كان عالما بالعيب عند البيع والرضا بالعيب يمنع الرد كما فى البيع وغيره فان تزوجت وهى لا تعلم فوصل اليها مرة ثم عن ففارقته ثم تزوجته بعد ذلك فلم يصل اليها فلها الخيار لان العجز لم يتحقق فلم تكن راضية بالعيب والوصول فى أحد العقدين لا يبطل حقها فى العقد الثانى فان أجله القاضى فلم يصل ففرق بينهما ثم تزوجها فلا خيار لها لان العيب قد تقرر بعدم الوصول فى المدة فتقرر العجز فكان التزوج بعد استقرار العيب والعلم به دليل الرضا بالعيب

﴿ فصل ﴾ واما حكم الخيار فهو تخيير المرأة بين الفرقة وبين النكاح فان شاءت اختارت الفرقة وان شاءت اختارت الزوج فان اختارت المقام مع الزوج بطل حقها ولم يكن لها خصومة فى هذا النكاح أبدا لما ذكرنا انها رضيت بالعيب فسقط خيارها وان اختارت الفرقة فرق القاضى بينهما كذا ذكره الكرخى ولم يذكر الخلاف وظاهر هذا الكلام يقتضى انه لا تقع الفرقة بنفس الاختيار وذكر القاضى فى شرحه مختصر الطحاوى انه تقع الفرقة بنفس الاختيار فى ظاهر الرواية ولا يحتاج الى القضاء كخيار المعتقة وخيار المخيرة وروى الحسن عن أبى حنيفة انه لا تقع الفرقة ما لم يقل القاضى فرقت بينكما وجعله بمنزلة خيار البلوغ هكذا ذكر وذكر فى بعض المواضع ان فى قول أبى حنيفة ما روى الحسن عنه وما ذكره الحسن عنه وما ذكر فى ظاهر الرواية قولهما (وجه) رواية الحسن ان هذه الفرقة فرقة

بطلان بلا خلاف بين أصحابنا وانما المخالف فيه الشافعي فانها فسخ عنده والمسألة ان شاء الله تعالى تأتي في موضعها من هذا الكتاب والمرأة لا تملك الطلاق وانما يملكه الزوج الا ان القاضي يقوم مقام الزوج ولان هذه الفرقة يختص بسببها القاضي وهو التأجيل لان التأجيل لا يكون الا من القاضي فكذا الفرقة المتعلقة به كفرقة اللعان (وجه) المذكور في ظاهر الرواية ان تخيير المرأة من القاضي تفويض الطلاق اليها فكان اختيارها الفرقة تفريقا من القاضي من حيث المعنى لا منها والقاضي يملك ذلك لقيامه مقام الزوج وهذه الفرقة تطليقة بائنة لان الغرض من هذا التفريق تخليصها من زوج لا يتوقع منه ايفاء حقها دفعا للظلم والضرر عنها وذا لا يحصل الا بالبائن لانه لو كان رجعيا يراجعها الزوج من غير رضاها فيحتاج الى التفريق ثانيا وثالثا فلا يفيد التفريق فائدته ولها المهر كاملا وعليها العدة بالاجماع ان كان الزوج قد خلا بها وان كان لم يخل بها فلا عدة عليها ولها نصف المهر ان كان مسمى والمتعة ان لم يكن مسمى واذا فرق القاضي بالعنة ووجبت العدة فجاءت بولد ما بينها وبين سنتين لزمه الولد لان المعتدة اذا جاءت بولد من وقت الطلاق الى سنتين ثبت النسب لان الحكم بوجوب العدة حكم بشغل الرحم وشغل الرحم يمتد الى سنتين عندنا فيثبت النسب الى سنتين فان قال الزوج كنت قد وصلت اليها فان أبا يوسف قال يبطل الحاكم الفرقة وكفى بالولد شاهدا ومعنى هذا الكلام انه لما ثبت النسب فقد ثبت الدخول وانه يوجب ابطال الفرقة ولانه لو شهد شاهدان بالدخول بعد تفريق القاضي لابطل الفرقة وكذا هذا وكذا اذا ثبت النسب لان شهادة النسب على الدخول أقوى من شهادة شاهدين عليه وكذلك لو فرق القاضي بينها وبين المجبوب فجاءت بولد بينها وبين سنتين ثبت نسبه لان خلوة المجبوب توجب العدة والنسب يثبت من المجبوب الا انه لا تبطل الفرقة ههنا لان ثبوت النسب من المجبوب لا يدل على الدخول لانه لا يتصور منه حقيقة وانما يقذف بالماء فكان العلوق بقذف الماء فاذا لم يثبت الدخول لم تثبت الفرقة فان فرق بالعنة فان أقام الزوج البينة على اقرار المرأة قبل الفرقة انه قد وصل اليها أبطل الفرقة لان الشهادة على اقرارها بمنزلة اقرارها عند القاضي ولو كانت أقرت قبل التفريق لم يثبت حكم الفرقة وكذا اذا شهد على اقرارها بان أقرت بعد الفرقة انه كان وصل اليها قبل الفرقة لم تبطل الفرقة لان اقرارها تضمن ابطال قضاء القاضي فلا تصدق على القاضي في ابطال قضائه فلا تقبل وان كان زوج الامة عنينا فالخيار في ذلك الى المولى عند أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد الخيار الى الامة (وجه) قوله ان الخيار انما يثبت لفوات الوطء وذلك حق الامة فكان الخيار اليها كالحرة ولهما ان المقصود من الوطء هو الولد والولد ملك المولى وحده ولان اختيار الفرقة والمقام مع الزوج تصرف منها على نفسها ونفسها بجميع أجزائها ملك المولى فكان ولاية التصرف له

﴿ فصل ﴾ واما بيان ما يبطل به الخيار فما يبطل به الخيار نوعان نص ودلالة فالنص هو التصريح باسقاط الخيار وما يجرى مجراه نحو ان يقول أسقطت الخيار أو رضيت بالنكاح أو اخترت الزوج ونحو ذلك سواء كان ذلك بعد تخيير القاضي أو قبله والدلالة هي ان تفعل ما يدل على الرضا بالمقام مع الزوج بان خيرها القاضي فاقامت مع الزوج مطاوعة له في المضجع وغير ذلك لان ذلك دليل الرضا بالنكاح والمقام مع الزوج ولو فعلت ذلك بعد مضى الاجل قبل تخيير القاضي لم يكن ذلك رضا لان اقامتها معه بعد المدة قد تكون لاختياره وقد تكون للاختيار بحاله فلا تكون دليل الرضا مع الاحتمال وهل يبطل خيارها بالقيام عن المجلس ذكر الكرخي ان ابن سماعة وبشرا قالا عن أبي يوسف اذا خيرها الحاكم فاقامت معه أو قامت من مجلسها قبل ان تختار أو قام الحاكم أو أقامها عن مجلسها بعض أعوان القاضي ولم تقل شيأ فلا خيار لها وهذا يدل على ان خيارها يتقيد بالمجلس وهو مجلس التخيير ولم يذكر الخلاف وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي انه لا يقتصر على المجلس في ظاهر الرواية وروى عن أبي يوسف ومحمد انهما قالا يقتصر على المجلس كخيار المخيرة (وجه) ما روى عن أبي يوسف ومحمد ان تخيير القاضي ههنا قائم مقام تخيير الزوج ثم خيار المخيرة بتخيير الزوج يبطل بقيامها عن المجلس فكذا خيار هذه وكذا اذا قام الحاكم عن المجلس قبل ان تختار لان مجلس التخيير قد بطل بقيام

الحاكم

الحاكم وكذا اذا أقامها عن مجلسها بعض أعوان القاضي قبل الاختيار لانها كانت قادرة على الاختيار قبل الاقامة فدل امتناعها مع القدرة على الرضا بالنكاح وجه ظاهر الرواية وهو الفرق بين هذا الخيار و بين خيار المخيرة ان خيار المخيرة انما اقتصر على المجلس لان الزوج بالتخيير ملكها الطلاق اذ المالك للشئ هو الذي يتصرف فيه باختياره ومشيئته فكان التخيير من الزوج تمليكا للطلاق وجواب التمليك يقتصر على المجلس لان المملك يطلب جواب التمليك فى المجلس عادة ولهذا يقتصر القبول على المجلس فى البيع كذا ههنا والتخيير من القاضي تفويض الطلاق وليس بتمليك لانه لا يملك الطلاق بنفسه لان الزوج ما ملكه الطلاق وانما فوض اليه التطليق و ولاه ذلك فيلى التفويض لا التمليك واذا لم يملك بنفسه فكيف يملكه من غيره فهو الفرق بين التخييرين والله أعلم والمؤخذ والخصى فى جميع ما وصفنا مثل العنين لوجود الآلة فى حقهما فكانا كالعنين وكذلك الخنثى وأما المجبوب فانه اذا عرف انه مجبوب اما باقراره أو باللمس فوق الازار فان كانت المرأة عالمة بذلك وقت النكاح فلا خيار لها لرضاها بذلك وان لم تكن عالمة به فانها تخير للحال ولا يؤجل حولا لان التأجيل لرجاء الوصول ولا يرجى منه الوصول فلم يكن التأجيل مفيدا فلا يؤجل وان اختارت الفرقة وفرق القاضي بينهما أو لم يفرق على الاختلاف الذي ذكرنا فلها كمال المهر وعليها كمال العدة ان كان قد خلى بها فى قول أبي حنيفة وعندهما لها نصف المهر وعليها كمال العدة وان كان لم يخل بها فلها نصف المهر ولا عدة عليها بالاجماع وقد ذكرنا ذلك فيما تقدم

﴿فصل﴾ وأما خلو الزوج عما سوى هذه العيوب الخمسة من الجب والعنة والتأخذ والخصاء والخنوثة فهل هو شرط لزوم النكاح قال أبو حنيفة وأبو يوسف ليس بشرط ولا يفسخ النكاح به وقال محمد خلوه من كل عيب لا يمكنها المقام معه الا بضرر كالجنون والجذام والبرص شرط لزوم النكاح حتى يفسخ به النكاح وخلوه عما سوى ذلك ليس بشرط وهو مذهب الشافعي (وجه) قول محمد ان الخيار فى العيوب الخمسة انما ثبت لدفع الضرر عن المرأة وهذه العيوب فى الحاق الضرر بها فوق تلك لانها من الادواء المتعدية عادة فلما ثبت الخيار بتلك فلان يثبت بهذه أولى بخلاف ما اذا كانت هذه العيوب فى جانب المرأة لان الزوج وان كان يتضرر بها لكن يمكنه دفع الضرر عن نفسه بالطلاق فان الطلاق بيده والمرأة لا يمكنها ذلك لانها لا تملك الطلاق فتعين الفسخ طريقا لدفع الضرر ولهما ان الخيار فى تلك العيوب ثبت لدفع ضرر فوات حقها المستحق بالعقد وهو الوطء مرة واحدة وهذا الحق لم يفت بهذه العيوب لان الوطء يتحقق من الزوج مع هذه العيوب فلا يثبت الخيار هذا فى جانب الزوج (وأما) فى جانب المرأة فخلوها عن العيب ليس بشرط للزوم النكاح بلا خلاف بين أصحابنا حتى لا يفسخ النكاح بشئ من العيوب الموجودة فيها وقال الشافعي خلو المرأة عن خمسة عيوب بها شرط اللزوم ويفسخ النكاح بها وهى الجنون والجذام والبرص والرتق والقرن واحتج بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال فر من المجذوم فرارك من الاسد والفسخ طريق الفرار ولو لزم النكاح لما أمر بالفرار و روى أنه صلى الله عليه وسلم تزوج امرأة فوجد بياضا فى كشحها فردها وقال لها الحقي باهلك ولو وقع النكاح لازما لما ردها ولان مصالح النكاح لا تقوم مع هذه العيوب أو تختل بها لان بعضها مما ينفر عنها الطباع السليمة وهو الجذام والجنون والبرص فلا تحصل الموافقة فلا تقوم المصالح أو تختل و بعضها مما يمنع من الوطء وهو الرتق والقرن وعامة مصالح النكاح يقف حصولها على الوطء فان العفة عن الزنا والسكن والولد لا يحصل الا بالوطء ولهذا ثبت الخيار فى العيوب الاربعة كذا ههنا (ولنا) ان النكاح لا يفسخ بسائر العيوب فلا يفسخ بهذه العيوب أيضا لان المعنى يجمعها وهو ان العيب لا يفوت ما هو حكم هذا العقد من جانب المرأة وهو الازدواج الحكمي وملك الاستمتاع وانما يختل و يفوت به بعض ثمرات العقد وفوات جميع ثمرات هذا العقد لا يوجب حق الفسخ بان مات أحد الزوجين عقيب العقد حتى يجب عليه كمال المهر ففوات بعضها أولى وهذا لان الحكم الاصلي للنكاح هو الازدواج الحكمي وملك الاستمتاع شرع مؤكدا له والمهر يقابل

احداث هذا الملك و بالفسخ لا يظهر أن احداث الملك لم يكن فلا يرتفع ما يقابل وهو المهر فلا يجوز الفسخ ولا شك ان هذه العيوب لا تمنع من الاستمتاع اما الجنون والجذام والبرص فلا يشكل وكذلك الرتق والقرن لان اللحم يقطع والقرن يكسر فيمكن الاستمتاع بواسطة لهذا المعنى لم يفسخ بسائر العيوب كذا هذا واما الحديث الاول فنقول بموجبه انه يجب الاجتناب عنه والفرار يمكن بالطلاق لا بالفسخ وليس فيه تعيين طريق الاجتناب والفرار وأما الثانى فالصحيح من الرواية انه قال لها الحقى باهلك وهذا من كنايات الطلاق عندنا والكلام فى الفسخ والرد المذكور فيه قول الراوى فلا يكون حجة اونحمله على الرد بالطلاق عملا بالدلائل صيانة لها عن التناقض والله تعالى الموفق وخلو النكاح من خيار الرؤية ليس بشرط للزوم النكاح حتى لو تزوج امرأة ولم يرها لا خيار له اذا رآها بخلاف البيع وكذا خلوه عن خيار الشرط سواء جعل الخيار للزوج أو للمرأة أو لهما ثلاثة أيام أو أقل أو أكثر حتى لو تزوج بشرط الخيار بطل الشرط وجاز النكاح

﴿ فصل ﴾ وأما الثانى فشرط بقاء النكاح لازما نوعان نوع يتعلق بالزوج فى نكاح زوجته ونوع يتعلق بالمولى فى نكاح أمته أما الذى يتعلق بالزوج فى نكاح زوجته فعدم تمليكه الطلاق منها أو من غيرها بان يقول لامرأته اختارى أو امرك بيدك ينوى الطلاق أو طلقى نفسك أو أنت طالق ان شئت أو يقول لرجل طلق امرأتى ان شئت كذا عدم التطليق بشرط والاضافة الى وقت لانه بالتمليك جعل النكاح بحال لا يتوقف زواله على اختياره بعد الجعل وكذا بالتعليق والاضافة وهذا معنى عدم بقاء النكاح لازما (وأما) الذى يتعلق بالمولى فى نكاح أمته فهو ان لا يعتق أمته المنكوحة حتى لو أعتقها لا يبقى العقد لازما وكان لها الخيار وهو المسمى بخيار العتاقة والكلام فيه فى مواضع فى بيان شرط ثبوت هذا الخيار وفى بيان وقت ثبوته وفى بيان ما يبطل به أما الاول فلثبوت هذا الخيار شرائط منها وجود النكاح وقت الاعتاق حتى لو أعتقها ثم زوجها من انسان فلا خيار لها لانعدام النكاح وقت الاعتاق ولو أعتقها ثم زوجها وهى صغيرة فلها خيار البلوغ لا خيار العتق لما قلنا ومنها ان يكون التزويج نافذا حتى لو زوجت الامة نفسها من انسان بغير اذن مولاها ثم أعتقها المولى فلا خيار لها واما كون الزوج رقيقا وقت الاعتاق فهل هو شرط ثبوت الخيار لها قال أصحابنا ليس بشرط ويثبت الخيار لها سواء كان زوجها حرا أو عبدا وقال الشافعى شرط ولا خيار لها اذا كان زوجها حرا واحتج بما روى عن عائشة رضى الله عنها انها قالت زوج بريرة كان عبدا فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو كان حرا ما خيرها وهذا نص فى الباب والظاهر انها انما قالت ذلك سماعا من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولان الخيار فى العبد انما ثبت لدفع الضرر وهو ضرر عدم الكفاءة وضرر لزوم نفقة الاولاد وضرر نقصان المعاشرة لكون العبد مشغولا بخدمة المولى وشىء من ذلك لم يوجد فى الحر فلا يثبت الخيار (ولنا) ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لبريرة حين أعتقت ملكت بضعك فاختارى وروى ملكت أمرك وروى ملكت نفسك والاستدلال به من وجهين أحدهما بنصه والآخر بعلة النص أما الاول فهو انه خيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أعتقت وقد روى أن زوجها كان حرا فان قيل روينا عن عائشة رضى الله عنها ان زوجها كان عبدا فتعارضت الروايتان فسقط الاحتجاج بهما فالجواب ان ما رويناه مثبت للحرية وما رويتم مبق للرق والمثبت أولى لان البقاء قد يكون باستصحاب الحال والثبوت يكون بناء على الدليل لا محالة فمن قال كان عبدا احتمل انه اعتمد استصحاب الحال ومن قال كان حرا بنى الامر على الدليل لا محالة فصار كالمزكيين جرح أحدهما شاهدا والآخر زكاه أنه يؤخذ بقول الجارح لما قلنا كذا هذا ولان ما رويناه موافق للقياس وما رويتم مخالف له لما نذكره ان شاء الله تعالى فالموافق للقياس أولى (وأما) الثانى فهو أن النبى صلى الله عليه وسلم جعل ملكها بضعها أو أمرها أو نفسها علة لثبوت الخيار لها لانه أخبر انها ملكت بضعها ثم أعقبه باثبات الخيار لها بحرف التعقيب وملكها نفسها مؤثر فى رفع الولاية فى الجملة لان الملك اختصاص ولا اختصاص مع ولاية الغير والحكم اذا ذكر عقيب وصف له أثر

فى الجملة فى جنس ذلك الحكم فى الشرع كان ذلك تعليقا لذلك الحكم بذلك الوصف فى أصول الشرع كما فى قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما وقوله عز وجل الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وكما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سها فسجد وروى ان ماعزا زنا فرجم ونحو ذلك والحكم يتعمم بعموم العلة ولا يتخصص بخصوص المحل كما فى سائر العلل الشرعية والعقلية وزوج بريرة وان كان عبدا لكن النبى صلى الله عليه وسلم لما بنى الخيار فيه على معنى عام وهو ملك البضع يعتبر عموم المعنى لا خصوص المحل والله الموفق ولان بالاعتاق يزداد ملك النكاح عليها لانه يملك عليها عقدة زائدة لم يكن يملكها قبل الاعتاق بناء على ان الطلاق بالنساء على أصل أصحابنا والمسئلة فريعة ذلك الاصل ولها ان لا ترضى بالزيادة لانها تتضرر بها ولها ولاية رفع الضرر عن نفسها ولا يمكنها رفع الزيادة الا برفع أصل النكاح فبقيت لها ولاية رفع النكاح وفسخه ضرورة رفع الزيادة وقد خرج الجواب عن قوله انه لا ضرر فيه لما بينا من وجه الضرر ولانه لو لم يثبت لها الخيار وبقى النكاح لازما لادى ذلك الى ان يستوفى الزوج منافع بضع حرة جبرا ببدل استحقه غيرها بالعقد وهذا لا يجوز كما لو كان الزوج عبدا ولان القول ببقاء هذا النكاح لازما يؤدى الى استيفاء منافع بضع الحرة من غير بدل تستحقه الحرة وهذا لا يجوز لانها لا ترضى باستيفاء منافع بضعها الا ببدل تستحقه هى فلو لم يثبت الخيار لها لصار الزوج مستوفيا منافع بضعها وهى حرة جبرا عليها من غير رضاها ببدل استحقه مولاها وهذا لا يجوز لهذا المعنى ثبت لها الخيار اذا كان زوجها عبدا كذا اذا كان حرا وكذا اختلف فى ان كونها رقيقة وقت النكاح هل هو شرط أم لا قال أبو يوسف ليس بشرط ويثبت لها الخيار سواء كانت رقيقة وقت النكاح فاعتقها المولى أو كانت حرة وقت النكاح ثم طرأ عليها الرق فاعتقها حتى ان الحربية اذا تزوجت فى دار الحرب ثم سبيا معا ثم أعتقت فلها الخيار عنده وقال محمد هو شرط ولا خيار لها وكذا المسلمة اذا تزوجت مسلما ثم ارتدا ولحقا بدار الحرب ثم سبيت وزوجها معها فاسلما ثم اعتقت الامة فهو على هذا الاختلاف فمحمد فرق بين الرق الطارئ على النكاح وبين المقارن اياه وأبو يوسف سوى بينهما وجه الفرق لمحمد انها اذا كانت رقيقة وقت النكاح فالنكاح ينعقد موجبا للخيار عند الاعتاق واذا كانت حرة فنكاح الحرة لا ينعقد موجبا للخيار فلا يثبت الخيار بطريان الرق بعد ذلك لانه لا يوجب خللا فى الرضا ولابى يوسف ان الخيار يثبت بالاعتاق لان زيادة الملك تثبت به لانها توجب العتق والعتق موجب الاعتاق ولا يثبت بالنكاح لان النكاح السابق ما انعقد موجبا للزيادة لانه صادف الامة ونكاح الامة لا يوجب زيادة الملك فالحاصل أن أبا يوسف يجعل زيادة الملك حكم الاعتاق ومحمد يجعلها حكم العقد السابق عند وجود الاعتاق وعلى هذا الاصل يخرج قول أبى يوسف ان خيار العتق يثبت مرة بعد أخرى وقول محمد انه لا يثبت الا مرة واحدة حتى لو اعتقت الامة فاختارت زوجها ثم ارتد الزوجان معا ثم سبيت وزوجها معها فاعتقت فلها ان تختار نفسها عند أبى يوسف وعند محمد ليس لها ذلك لان عند أبى يوسف الخيار ثبت بالاعتاق وقد تكرر الاعتاق فيتكرر الخيار وعند محمد يثبت بالعقد وانه لم يتكرر فلا يثبت الا خيار واحد

﴿فصل﴾ وأما وقت ثبوته فوقت علمها بالعتق وبالخيار وأهلية الاختيار فيثبت لها الخيار فى المجلس الذى تعلم فيه بالعتق وبان لها الخيار وهى من أهل الاختيار حتى لو أعتقها ولم تعلم بالعتق أو علمت بالعتق ولم تعلم بان لها الخيار فلم تختر لم يبطل خيارها ولها بمجلس العلم اذا علمت بهما بخلاف خيار البلوغ فان العلم بالخيار فيه ليس بشرط وقد بينا الفرق بينهما فيما تقدم وكذلك اذا أعتقها وهى صغيرة فلها خيار العتق اذا بلغت لانها وقت الاعتاق لم تكن من أهل الاختيار وليس لها خيار البلوغ لان النكاح وجد فى حالة الرق والله عز وجل أعلم ولو تزوجت مكاتبة باذن المولى فاعتقت فلها الخيار عند أصحابنا الثلاثة وعند زفر لا خيار لها (وجه) قوله انه لا ضرر عليها لان النكاح وقع لها والمهر مسلم لها (ولنا) ما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم خير بريرة وكانت مكاتبة ولان علة النص عامة على ما بينا وكذا الملك يزداد عليها كما يزداد على القنة

﴿فصل﴾ وأما ما يبطل به هذا الخيار يبطل بالابطال نصا ودلالة من قول أو فعل يدل على الرضا بالنكاح على ما ينافي خيار الادراك ويبطل بالقيام عن المجلس لانه دليل الاعراض كخيار المخيرة ولا يبطل بالسكوت بل يمتد الى آخر المجلس اذا لم يوجد منها دليل الاعراض كخيار المخيرة لان السكوت يحتمل ان يكون لرضاها بالمقام معه ويحتمل أن يكون للتأمل لان بالعتق ازداد الملك عليها فتحتاج الى التأمل ولا بد للتأمل من زمان فقدر ذلك بالمجلس كما في خيار المخيرة وخيار القبول في البيع بخلاف خيار البلوغ انه يبطل بالسكوت من البكر لان بالبلوغ ما ازداد الملك فلا حاجة الى التأمل فلم يكن سكوتها للتأمل فكان دليل الرضا وفي خيار المخيرة ثبت المجلس باجماع الصحابة رضي الله عنهم غير معقول ولانه لما ازداد الملك عليها جعلها العقد السابق في حق الزيادة بمنزلة انشاء النكاح فيتقيد بالمجلس واذا اختارت نفسها حتى وقعت الفرقة كانت فرقة بغير طلاق لما نذكر ان شاء الله تعالى فلا تفتقر هذه الفرقة الى قضاء القاضي بخلاف الفرقة بخيار البلوغ ووجه الفرق بينهما قد ذكرناه فيما تقدم والله عز وجل أعلم وأما بقاء الزوج قادراً على النفقة فليس بشرط لبقاء النكاح لازما حتى لو عجز عن النفقة لا يثبت لها حق المطالبة بالتفريق وهذا عندنا وعند الشافعي شرط ويثبت لها حق المطالبة بالتفريق احتج بقوله عز وجل فامساك بمعروف أو تسريح باحسان أمر عز وجل بالامساك بالمعروف وقد عجز عن الامساك بالمعروف لان ذلك بايفاء حقها في الوطء والنفقة فتعين عليه التسريح بالاحسان فان فعل والا ناب القاضي منابه في التسريح وهو التفريق ولان النفقة عوض عن ملك النكاح وقد فات العوض بالعجز فلا يبقى النكاح لازما كالمشتري اذا وجد المبيع معيباً والدليل عليه أن فوات العوض بالجب والعنة يمنع بقاءه لازما فكذا فوات المعوض لان النكاح عقد معاوضة (ولنا) أن التفريق ابطال ملك النكاح على الزوج من غير رضاه وهذا في الضرر فوق ضرر المرأة بعجز الزوج عن النفقة لان القاضي يفرض النفقة على الزوج اذا طلبت المرأة الفرض ويأمرها بالانفاق من مال نفسها ان كان لها مال وبالاستدانة ان لم يكن الى وقت اليسار فتصير النفقة دينا في ذمته بقضاء القاضي فترجع المرأة عليه بما أنفقت اذا أيسر الزوج فيتأخر حقها الى يسار الزوج ولا يبطل وضرر الابطال فوق ضرر التأخير بخلاف التفريق بالجب والعنة ولان هناك الضرر من الجانبين جميعا ضررا بطال الحق لان حق المرأة يفوت عن الوطء وضررها أقوى لان الزوج لا يتضرر بالتفريق كثير ضرر لعجزه عن الوطء فاما المرأة فانها محل صالح للوطء فلا يمكنها استيفاء حظها من هذا الزوج ولا من زوج آخر لمكان هذا الزوج فكان الرجحان لضررها فكان أولى بالدفع وأما الآية الكريمة فقد قيل في التفسير ان الامساك بالمعروف هو الرجعة وهو ان يراجعها على قصد الامساك والتسريح بالاحسان هو ان يتركها حتى تنقضي عدتها مع ما ان الامساك بالمعروف يختلف باختلاف حال الزوج ألا ترى الى قوله عز وجل على الموسع قدره وعلى المقتر قدره فالامساك بالمعروف في حق العاجز عن النفقة بالتزام النفقة على انه ان كان عاجزا عن الامساك بالمعروف فانما يجب عليه التسريح بالاحسان اذا كان قادرا ولا قدرة له على ذلك لان ذلك بالتطليق مع ايفاء حقها في نفقة العدة وهو عاجز عن نفقة الحال فكيف يقدر على نفقة العدة على ان لفظ التسريح محتمل يحتمل أن يكون المراد منه التفريق بابطال النكاح ويحتمل أن يكون المراد منه التفريق والتبعيد من حيث المكان وهو تخلية السبيل وازالة اليد اذ حقيقة التسريح هي التخلية وذلك قد يكون بازالة اليد والحبس وعندنا لا يبقى له ولاية الحبس فلا يكون حجة مع الاحتمال وأما قوله النفقة عوض عن ملك النكاح فممنوع فان العوض ما يكون مذكورا في العقد نصا والنفقة غير منصوص عليها فلا تكون عوضاً بل هي بمقابلة الاحتباس وعندنا ولاية الاحتباس تزول عند العجز ثم ان سلمنا أنه عوض لكن بقاء المعوض مستحقا يقف على استحقاق العوض في الجملة لا على وصول العوض للحال والنفقة ههنا مستحقة في الجملة وان كانت لا تصل اليها للحال فيبقى العوض حقا للزوج والله عز وجل أعلم

﴿فصل﴾ وأما بيان حكم النكاح فنقول وبالله التوفيق الكلام في هذا الفصل في موضعين في الاصل أحدهما

فى بيان حكم النكاح والثانى فى بيان ما يرفع حكمه أما الاول فالنكاح لايخلو (اما) ان يكون صحيحا (واما) ان يكون فاسدا او يتعلق بكل واحد منهما أحكام (أما) النكاح الصحيح فله أحكام بعضها أصلى و بعضها من التوابع أما الاصلية منها لحل الوطء الافى حالة الحيض والنفاس والاحرام وفى الظهار قبل التكفير لقوله سبحانه وتعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على أزواجهم أو ماملكت أيمانهم فانهم غير ملومين نفى اللوم عمن لا يحفظ فرجه على زوجته فدل على حل الوطء الا أن الوطء فى حالة الحيض خص بقوله عز وجل و يسئلونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء فى المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن والنفاس أخو الحيض وقوله عز وجل نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم انى شئتم والانسان سبيل من التصرف فى حرثه مع انه قد أباح اتيان الحرث بقوله عز وجل فأتوا حرثكم انى شئتم وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال اتقوا الله فى النساء فانهن عندكم عوان لا يملكن شيئا اتخذتموهن بامانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله وكلمة الله المذكورة فى كتابه العزيز لفظة الانكاح والتزويج فدل الحديث على حل الاستمتاع بالنساء بلفظة الانكاح والتزويج وغيرهما فى معناهما فكان الحل ثابتا ولان النكاح ضم وتزويج لغة فيقتضى الانضمام والازدواج ولا يتحقق ذلك الا بحل الوطء والاستمتاع لان الحرمة تمنع من ذلك وهذا الحكم وهو حل الاستمتاع مشترك بين الزوجين فان المرأة كما تحل لزوجها فزوجها يحل لها قال عز وجل لاهن حل لهم ولاهم يحلون لهن وللزوج أن يطالبها بالوطء متى شاء الا عند اعتراض أسباب مانعة من الوطء كالحيض والنفاس والظهار والاحرام وغير ذلك وللزوجة أن تطالب زوجها بالوطء لان حله لها حقها كما ان حلها له حقه واذا طالبته يجب على الزوج ويجبر عليه فى الحكم مرة واحدة والزيادة على ذلك تجب فيما بينه وبين الله تعالى من باب حسن المعاشرة واستدامة النكاح فلا يجب عليه فى الحكم عند بعض أصحابنا وعند بعضهم يجب عليه فى الحكم

﴿ فصل ﴾ ومنها حل النظر والمس من رأسها الى قدمها فى حالة الحياة لان الوطء فوق النظر والمس فكان احلاله احلالا للمس والنظر من طريق الاولى وهل يحل الاستمتاع بها بما دون الفرج فى حالة الحيض والنفاس فيه خلاف ذكرناه فى كتاب الاستحسان وأما بعد الموت فلا يحل له المس والنظر عندنا خلافا للشافعى والمسألة ذكرناها فى كتاب الصلاة

﴿ فصل ﴾ ومنها ملك المتعة وهو اختصاص الزوج بمنافع بضعها وسائر أعضائها استمتاعا أو ملك الذات والنفس فى حق التمتع على اختلاف مشايخنا فى ذلك لان مقاصد النكاح لا تحصل بدونه الا ترى أنه لولا الاختصاص الحاجز عن التزويج بزوج آخر لا يحصل السكن لان قلب الزوج لا يطمئن اليها ونفسه لا تسكن معها و يفسد الفراش لاشتباه النسب ولان المهر لازم فى النكاح وأنه عوض عن الملك لما ذكرنا فيما تقدم فيدل على لزوم الملك فى النكاح أيضا تحقيقا للمعاوضة وهذا الحكم على الزوجة للزوج خاصة لانه عوض عن المهر والمهر على الرجل وقيل فى تأويل قوله عز وجل وللرجال عليهن درجة ان الدرجة هى الملك

﴿ فصل ﴾ ومنها ملك الحبس والقيد وهو صيرورتها ممنوعة عن الخروج والبروز لقوله تعالى أسكنوهن والامر بالاسكان نهى عن الخروج والبروز والاخراج اذ الامر بالفعل نهى عن ضده وقوله عز وجل وقرن فى بيوتكن وقوله عز وجل ولا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن ولانها لو لم تكن ممنوعة عن الخروج والبروز لاختل السكن والنسب لان ذلك مما يريب الزوج ويحمله على نفى النسب

﴿ فصل ﴾ ومنها وجوب المهر على الزوج وانه حكم أصلى للنكاح عندنا لا وجود له بدونه شرعا وقد ذكرنا المسألة فيما تقدم ولان المهر عوض عن الملك لانه يجب بمقابلة احداث الملك على مامر وثبوت العوض يدل على ثبوت المعوض

﴿ فصل ﴾ ومنها ثبوت النسب وان كان ذلك حكم الدخول حقيقة لكن سببه الظاهر هو النكاح لكون

الدخول أمرا باطنا فيقام النكاح مقامه فى اثبات النسب ولهذا قال النبى صلى الله عليه وسلم الولد للفراش وللعاهر الحجر وكذا لو تزوج المشرقى بمغربية فجاءت بولد يثبت النسب وان لم يوجد الدخول حقيقة لوجود سببه وهو النكاح

﴿ فصل ﴾ ومنها وجوب النفقة والسكنى لقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف وقوله تعالى لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله وقوله أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم والامر بالاسكان أمر بالانفاق لانها لا تمكن من الخروج للكسب لكونها عاجزة بأصل الخلقة لضعف بنيتها والكلام فى سبب وجوب هذه النفقة وشرط وجوبها ومقدار الواجب منها نذكره ان شاء الله تعالى فى كتاب النفقة

﴿ فصل ﴾ ومنها حرمة المصاهرة وهى حرمة أنكحة فرق معلومة ذكرناهم فيما تقدم وذكرنا دليل الحرمة الأن فى بعضها تثبت الحرمة بنفس النكاح وفى بعضها يشترط الدخول وقد بينا جملة ذلك فى مواضعها

﴿ فصل ﴾ ومنها الارث من الجانبين جميعاً لقوله عز وجل ولكم نصف ما ترك أزواجكم الى قوله عز وجل ولهن الثمن مما تركتم من بعد وصية توصون بها أو دين

﴿ فصل ﴾ ومنها وجوب العدل بين النساء فى حقوقهن وجملة الكلام فيه ان الرجل لا يخلو اما ان يكون له أكثر من امرأة واحدة واما ان كانت له امرأة واحدة فان كان له أكثر من امرأة فعليه العدل بينهن فى حقوقهن من القسم والنفقة والكسوة وهو التسوية بينهن فى ذلك حتى لو كانت تحته امرأتان حرتان أو أمتان يجب عليه أن يعدل بينهما فى المأكول والمشروب والملبوس والسكنى والبيتوتة والاصل فيه قوله عز وجل فان خفتم أن لا تعدلوا فواحدة عقيب قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع أى ان خفتم أن لا تعدلوا فى القسم والنفقة فى نكاح المثنى والثلاث والرباع فواحدة ندب سبحانه وتعالى الى نكاح الواحدة عند خوف ترك العدل فى الزيادة وانما يخاف على ترك الواجب فدل ان العدل بينهن فى القسم والنفقة واجب واليه أشار فى آخر الآية بقوله ذلك أدنى أن لا تعولوا أى تجوروا والجور حرام فكان العدل واجبا ضرورة ولان العدل مأمور به لقوله عز وجل ان الله يأمر بالعدل والاحسان على العموم والاطلاق الا ما خص أو قيد بدليل وروى عن أبى قلابة أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يعدل بين نسائه فى القسمة ويقول اللهم هذه قسمتى فيما أملك فلا تؤاخذنى فيما تملك أنت ولا أملك وعن أبى هريرة رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال من كان له امرأتان فمال الى احداهما دون الاخرى جاء يوم القيامة وشقه مائل ويستوى فى القسم البكر والثيب والشابة والعجوز والقديمة والحديثة والمسلمة والكتابية لما ذكرنا من الدلائل من غير فصل ولانهما يستويان فى سبب وجوب القسم وهو النكاح فيستويان فى وجوب القسم ولا قسم للمملوكات بملك اليمين أى لا ليلة لهن وان كثرن لقوله عز وجل فان خفتم أن لا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت ايمانكم قصر الاباحة فى النكاح على عدد لتحقق الجور فى الزيادة ثم ندب سبحانه وتعالى الى نكاح الواحدة عند خوف الجور فى الزيادة وأباح من ملك اليمين من غير عدد فدل أنه ليس فيه خوف الجور وانما لا يكون اذا لم يكن لهن قسم اذ لو كان لكان فيه خوف الجور كما فى المنكوحة ولان سبب الوجوب هو النكاح ولم يوجد ولو كانت احداهما حرة والاخرى أمة فللحرة يومان وللامة يوم لما روى عن على رضى الله عنه موقوفا عليه ومرفوعا الى النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال للحرة الثلثان من القسم وللامة الثلث ولانهما ما استويا فى سبب الوجوب وهو النكاح فانه لا يجوز نكاح الامة بعد نكاح الحرة ولا مع نكاحها وكذا لا يجوز للعبد أن يتزوج باكثر من اثنتين وللحر ان يتزوج باربع نسوة فلم يتساويا فى السبب فلا يتساويان فى الحكم بخلاف المسلمة مع الكتابية لان الكتابية يجوز نكاحها قبل المسلمة وبعدها ومعها وكذا الذمى أن يجمع بين أربع نسوة كالحر المسلم فتساويا فى سبب الوجوب فيتساويان فى الحكم ولان الحرية تنبئ عن الكمال والرق يشعر بنقصان الحال وقد ظهر أثر النقصان فى الشرع فى المالكية وحل المحلية والعدة والحد وغير ذلك فكذا فى القسم وهذا التفاوت فى السكنى والبيتوتة يسكن عند الحرة ليلتين وعند الامة ليلة فاما فى المأكول

والمشروب

والمشروب والملبوس فانه يسوى بينهما لان ذلك من الحاجات اللازمة فيستوى فيه الحرة والامة والمريض فى وجوب القسم عليه كالصحيح لما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استأذن نساءه فى مرض موته أن يكون فى بيت عائشة رضى الله عنها فلو سقط القسم بالمرض لم يكن للاستئذان معنى ولا قسم على الزوج اذا سافر حتى لو سافر باحداهما وقدم من السفر وطلبت الاخرى أن يسكن عندها مدة السفر فليس لها ذلك لان مدة السفر ضائعة بدليل أن له أن يسافر وحده دونهن لكن الافضل أن يقرع بينهن فيخرج بمن خرجت قرعتها تطييبا لقلوبهن دفعا لتهمة الميل عن نفسه هكذا كان يفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا أراد السفر أقرع بين نسائه وقال الشافعى ان سافر بها بقرعة فكذلك فاما اذا سافر بها بغير قرعة فانه يقسم للباقيات وهذا غير سديد لان بالقرعة لا يعرف أن لها حقاً فى حالة السفر أولا فانها لا تصلح لاظهار الحق أبداً لاختلاف عملها فى نفسها فانها لا تخرج على وجه واحد بل مرة هكذا ومرة هكذا والمختلف فيه لا يصلح دليلا على شئ ولو وهبت احداهما قسمها لصاحبتها أو رضيت بترك قسمها جاز لانه حق ثبت لها فلها أن تستوفى ولها ان تترك وقد روى أن سودة بنت زمعة رضى الله عنها لما كبرت وخشيت أن يطلقها رسول الله صلى الله عليه وسلم جعلت يومها لعائشة رضى الله عنها وقيل فيها نزل قوله تعالى وان امرأة خافت من بعلها نشوزاً أو اعراضاً فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحا والصلح خير والمراد من الصلح هو الذى جرى بينهما كذا قاله ابن عباس رضى الله عنهما فان رجعت عن ذلك وطلبت قسمها فلها ذلك لان ذلك كله كان اباحة منها والاباحة لا تكون لازمة كالمباح له الطعام أنه يملك المبيح منعه والرجوع عن ذلك ولو بذلت واحدة منهن مالا للزوج ليجعل لها فى القسم أكثر مما تستحقه لا يحل للزوج أن يفعل ويرد ما أخذه منها لانه رشوة لانه أخذ المال لمنع الحق عن المستحق وكذلك لو بذل الزوج لواحدة منهن مالا لتجعل نوبتها لصاحبتها أو بذلت هى لصاحبتها مالا لتترك نوبتها لها لا يجوز شئ من ذلك ويسترد المال لان هذا معاوضة القسم بالمال فيكون فى معنى البيع وانه لا يجوز كذا هذا هذا اذا كان له امرأتان أو أكثر من ذلك فاما اذا كانت له امرأة واحدة فطالبته بالواجب لها ذكر القدورى رواية الحسن عن أبى حنيفة أنه قال اذا تشاغل الرجل عن زوجته بالصيام أو بالصلاة أو بأمة اشتراها قسم لامرأته من كل أربعة أيام يوما ومن كل أربع ليال ليلة وقيل له تشاغل ثلاثة أيام وثلاث ليالى بالصوم أو بالامة وهكذا كان الطحاوى يقول انه يجعل لها يوما واحداً يسكن عندها وثلاثة أيام ولياليها يتفرغ للعبادة وأشغاله (وجه) هذا القول ماذكره محمد فى كتاب النكاح أن امرأة رفعت زوجها الى عمر رضى الله عنه وذكرت أنه يصوم النهار ويقوم الليل فقال عمر رضى الله عنه ما أحسنك ثناء على بعلك فقال كعب يا أمير المؤمنين انها تشكو اليك زوجها فقال عمر رضى الله عنه وكيف ذلك فقال كعب انه اذا صام النهار وقام الليل فكيف يتفرغ لها فقال عمر رضى الله عنه لكعب احكم بينهما فقال أراها احدى نسائه الاربع يفطر لها يوما ويصوم ثلاثة أيام فاستحسن ذلك منه عمر رضى الله عنه وولاه قضاء البصرة ذكر محمد هذا فى كتاب النكاح ولم يذكر أنه يأخذ بهذا القول وذكر الجصاص أن هذا ليس مذهبنا لان المزاحمة فى القسم انما تحصل بمشاركات الزوجات فاذا لم يكن له زوجة غيرها لم تتحقق المشاركة فلا يقسم لها وانما يقال له لا تداوم على الصوم ووف المرأة حقها كذا قاله الجصاص وذكر القاضى فى شرحه مختصر الطحاوى ان أبا حنيفة كان يقول أولا كما روى الحسن عنه لما أشار اليه كعب وهو أن للزوج أن يسقط حقها عن ثلاثة أيام بأن يتزوج ثلاثا أخر سواها فلما لم يتزوج فقد جعل ذلك لنفسه فكان الخيار له فى ذلك فان شاء صرف ذلك الى الزوجات وان شاء صرفه الى صيامه وصلاته وأشغاله ثم رجع عن ذلك وقال هذا ليس بشىء لانه لو تزوج أربعاً فطالبن بالواجب منه يكون لكل واحدة منهن ليلة من الاربع فلو جعلنا هذا حقا لكل واحدة منهن لا يتفرغ لاعماله فلم يوقت فى هذا وقتا وان كانت المرأة أمة فعلى قول أبى حنيفة أخيرا ان صح الرجوع لا شك أنه لا يقسم لها كما لا يقسم للحرة من طريق الاولى وعلى قوله الاول وهو قول الطحاوى يجعل لها ليلة من كل سبع ليال لان للزوج حق اسقاط حقها عن ستة أيام والاقتصار على يوم

واحد بأن يتزوج عليها ثلاث حرائر لان للحرة ليلتين وللامة ليلة واحدة فلما لم يتزوج فقد جعل ذلك لنفسه فكان بالخيار ان شاء صرف ذلك الى الزوجات وان شاء صرفه الى الصوم والصلاة والى أشغال نفسه والاشكال عليه ما نقل عن أبى حنيفة وما ذكره الجصاص أيضا والله عز وجل الموفق

﴿فصل﴾ ومنها وجوب طاعة الزوج على الزوجة اذا دعاها الى الفراش لقوله تعالى ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف قيل لها المهر والنفقة وعليها أن تطيعه فى نفسها وتحفظ غيبته ولان الله عز وجل أمر بتأديبهن بالهجر والضرب عند عدم طاعتهن ونهى عن طاعتهن بقوله عز وجل فان أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا فدل ان التأديب كان لترك الطاعة فيدل على لزوم طاعتهن الازواج

﴿فصل﴾ ومنها ولاية التأديب للزوج اذا لم تطعه فيما يلزم طاعته بان كانت ناشزة فله أن يؤدبها لكن على الترتيب فيعظها أولا على الرفق واللين بان يقول لها كونى من الصالحات القانتات الحافظات للغيب ولا تكونى من كذا وكذا فلعل تقبل الموعظة فتترك النشوز فان نجعت فيها الموعظة ورجعت الى الفراش والا هجرها وقيل يخوفها بالهجر أولا والاعتزال عنها وترك الجماع والمضاجعة فان تركت والا هجرها لعل نفسها لا تحتمل الهجر ثم اختلف فى كيفية الهجر قيل يهجرها بأن لا يجامعها ولا يضاجعها على فراشه وقيل يهجرها بان لا يكلمها فى حال مضاجعته اياها لا ان يترك جماعها ومضاجعتها لان ذلك حق مشترك بينهما فيكون فى ذلك عليه من الضرر ما عليها فلا يؤدبها بما يضر بنفسه ويبطل حقه وقيل يهجرها بأن يفارقها فى المضجع ويضاجع أخرى فى حقها وقسمها لان حقها عليه فى القسم فى حال الموافقة وحفظ حدود الله تعالى لا فى حال التضييع وخوف النشوز والتنازع وقيل يهجرها بترك مضاجعتها وجماعها لوقت غلبة شهوتها وحاجتها لا فى وقت حاجته اليها لان هذا للتأديب والزجر فينبغى أن يؤدبها لا ان يؤدب نفسه بامتناعه عن المضاجعة فى حال حاجته اليها فاذا هجرها فان تركت النشوز والا ضربها عند ذلك ضربا غير مبرح ولا شائن والاصل فيه قوله عز وجل واللاتى تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن فى المضاجع واضربوهن فظاهر الآية وان كان بحرف الواو الموضوعة للجمع المطلق لكن المراد منه الجمع على سبيل الترتيب والواو تحتمل ذلك فان نفع الضرب والا رفع الامر الى القاضى ليوجه اليهما حكمين حكما من أهله وحكما من أهلها كما قال الله تعالى وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها أن يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما وسبيل هذا سبيل الامر بالمعروف والنهى عن المنكر فى حق سائر الناس ان الآمر يبدأ بالموعظة على الرفق واللين دون التغليظ فى القول فان قبلت والا غلظ القول به فان قبلت والا بسط يده فيه وكذلك اذا ارتكبت محظورا سوى النشوز ليس فيه حد مقدر فللزوج أن يؤدبها تعزيرا لها لان للزوج ان يعزر زوجته كما للمولى أن يعزر مملوكه

﴿فصل﴾ ومنها المعاشرة بالمعروف وانه مندوب اليه ومستحب قال الله تعالى وعاشروهن بالمعروف قيل هى المعاشرة بالفضل والاحسان قولا وفعلا وخلقا قال النبى صلى الله عليه وسلم خيركم خيركم لاهله وأنا خيركم لاهلى وقيل المعاشرة بالمعروف هى ان يعاملها بما لو فعل بك مثل ذلك لم تنكره بل تعرفه وتقبله وترضى به وكذلك من جانبها هى مندوبة الى المعاشرة الجميلة مع زوجها بالاحسان باللسان واللطف فى الكلام والقول المعروف الذى يطيب به نفس الزوج وقيل فى قوله تعالى ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف ان الذى عليهن من حيث الفضل والاحسان هو ان يحسن الى أزواجهن بالبر باللسان والقول بالمعروف والله عز وجل أعلم ويكره للزوج أن يعزل عن امرأته الحرة بغير رضاها لان الوطء عن انزال سبب لحصول الولد ولها فى الولد حق وبالعزل يفوت الولد فكانه سببا لفوات حقها وان كان العزل برضاها لا يكره لانها رضيت بفوات حقها ولما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال اعزلوهن أولا تعزلوهن ان الله تعالى اذا أراد خلق نسمة فهو خالقها الا ان العزل حال عدم الرضا صار مخصوصا وكذلك اذا كانت المرأة أمة الغير أنه يكره العزل عنها من غير رضا لكن يحتاج الى رضاها أو رضا مولاها قال أبو حنيفة الاذن فى

ذلك الى المولى وقال أبو يوسف ومحمد اليها (وجه) قولهما أن قضاء الشهوة حقها والعزل يوجب نقصانا فى ذلك ولابى حنيفة ان كراهة العزل لصيانة الولد والولد له لا لها والله عز وجل أعلم

﴿ فصل ﴾ وأما النكاح الفاسد فلا حكم له قبل الدخول وأما بعد الدخول فيتعلق به أحكام منها ثبوت النسب ومنها وجوب العدة وهو حكم الدخول فى الحقيقة ومنها وجوب المهر والاصل فيه ان النكاح الفاسد ليس بنكاح حقيقة لانعدام محله أعنى محل حكمه وهو الملك لان الملك يثبت فى المنافع ومنافع البضع ملحقة بالاجزاء والحر بجميع أجزائه ليس محلا للملك لان الحرية خلوص والملك ينافى الخلوص ولان الملك فى الآدمى لا يثبت الا بالرق والحرية تنافى الرق الا ان الشرع أسقط اعتبار المنافى فى النكاح الصحيح لحاجة الناس الى ذلك وفى النكاح الفاسد بعد الدخول لحاجة الناكح الى درء الحد وصيانة مائه عن الضياع بثبات النسب ووجوب العدة وصيانة البضع المحترم عن الاستعمال من غير غرامة ولا عقوبة توجب المهر فجعل منعقدا فى حق المنافع المستوفاة لهذه الضرورة ولا ضرورة قبل استيفاء المنافع وهو ماقبل الدخول فلا يجعل منعقدا قبله ثم الدليل على وجوب مهر المثل بعد الدخول ماروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال أيما امرأة أنكحت نفسها بغير اذن مواليها فنكاحها باطل فان دخل بها فلها مهر مثلها جعل صلى الله عليه وسلم لها مهر المثل فيماله حكم النكاح الفاسد وعلقه بالدخول فدل ان وجوبه متعلق به ثم اختلف فى تقدير هذا المهر وهو المسمى بالعقر قال أصحابنا الثلاثة يجب الاقل من مهر مثلها ومن المسمى وقال زفر يجب مهر المثل بالغا ما بلغ وكذا هذا الخلاف فى الاجارة الفاسدة (وجه) قول زفر ان المنافع تتقوم بالعقد الصحيح والفاسد جميعا كالاعيان فيلزم اظهار أثر التقوم وذلك بايجاب مهر المثل بالغا ما بلغ لانه قيمة منافع البضع وانما العدول الى المسمى عند صحة التسمية ولم تصح لهذا المعنى أوجبنا كمال القيمة فى العقد الفاسد كذا ههنا (ولنا) ان العاقدين ماقوما المنافع بأكثر من المسمى فلا تتقوم بأكثر من المسمى فحصلت الزيادة مستوفاة من غير عقد فلم تكن لها قيمة الا ان مهر المثل اذا كان أقل من المسمى لا يبلغ به المسمى لانها رضيت بذلك القدر لرضاها بمهر مثلها واختلف أيضا فى وقت وجوب العدة أنها من أى وقت تعتبر قال أصحابنا الثلاثة انها تجب من حين يفرق بينهما وقال زفر من آخر وطء وطئها حتى لو كانت قد حاضت ثلاث حيض بعد آخر وطء وطئها قبل التفريق فقد انقضت عدتها عنده (وجه) قوله ان العدة تجب بالوطء لانها تجب لاستبراء الرحم وذلك حكم الوطء ألاترى انها لا تجب قبل الوطء واذا كان وجوبها بالوطء تجب عقيب الوطء بلا فصل كاحكام سائر العلل (ولنا) أن النكاح الفاسد بعد الوطء منعقد فى حق الفراش لما بينا والفراش لا يزول قبل التفريق بدليل انه لو وطئها قبل التفريق لا حد عليه ولا يجب عليه بتكرار الوطء الا مهر واحد ولو وطئها بعد التفريق يلزمه الحد ولو دخلته شبهة حتى امتنع وجوب الحد يلزمه مهر آخر فكان التفريق فى النكاح الفاسد بمنزلة الطلاق فى النكاح الصحيح فيعتبر ابتداء العدة منه كما تعتبر من وقت الطلاق فى النكاح الصحيح والخلوة فى النكاح الفاسد لا توجب العدة لانه ليس بنكاح حقيقة الا أنه الحق بالنكاح فى حق المنافع المستوفاة حقيقة مع قيام المنافع لحاجة الناكح الى ذلك فيبقى فى حق غير المستوفى على أصل العدم ولم يوجد استيفاء المنافع حقيقة بالخلوة ولان الموجب للعدة فى الحقيقة هو الوطء لانها تجب لتعرف براءة الرحم ولم يوجد حقيقة الا انا أقمنا التمكين من الوطء فى النكاح الصحيح مقامه فى حق حكم يحتاط فيه لوجود دليل التمكن وهو الملك المطلق ولم يوجد ههنا بخلاف الخلوة الفاسدة فى النكاح الصحيح انها توجب العدة اذا كان متمكنا من الوطء حقيقة وان كان ممنوعا عنه شرعا بسبب الحيض أو الاحرام أو الصوم أو نحو ذلك لان هناك دليل الاطلاق شرعا موجود وهو الملك المطلق الا أنه منع منه لغيره فكان التمكن ثابتا ودليله موجود فيقام مقام المدلول فى موضع الاحتياط وههنا بخلافه ولا يوجب المهر أيضا لانه لما لم يجب بها العدة فالمهر أولى لان العدة يحتاط فى وجوبها ولا يحتاط فى وجوب المهر

﴿ فصل ﴾ (وأما) بيان ما يرفع حكم النكاح فبيانه بيان ما تقع به الفرقة بين الزوجين ولوقوع الفرقة بين الزوجين أسباب لكن الواقع ببعضها فرقة بطلاق و بعضها فرقة بغير طلاق وفى بعضها يقع فرقة بغير قضاء القاضى وفى بعضها لا يقع الا بقضاء القاضى فنذكر جملة ذلك بتوفيق الله عز وجل منها الطلاق بصريحه وكناياته وله كتاب مفرد ومنها اللعان ولا تقع الفرقة الا بتفريق القاضى عند أصحابنا وكذا فى كيفية هذه الفرقة خلاف بين أصحابنا نذكره ان شاء الله تعالى فى كتاب اللعان ومنها اختيار الصغير أو الصغيرة بعد البلوغ فى خيار البلوغ وهذه الفرقة لا تقع الا بتفريق القاضى بخلاف الفرقة باختيار المرأة نفسها فى خيار العتق انها تثبت بنفس الاختيار وقد بينا وجه الفرق فيما تقدم والفرقة فى الخيارين جميعا تكون فرقة بغير طلاق بل تكون فسخا حتى لو كان الزوج لم يدخل بها فلا مهر لها اما فى خيار العتق فلا شك فيه لان الفرقة وقعت بسبب وجد منها وهو اختيارها نفسها واختيارها نفسها لا يجوز أن يكون طلاقا لانها لا تملك الطلاق الا اذا ملكت كالمخيرة فكان فسخا وفسخ العقد رفعه من الاصل وجعله كان لم يكن ولو لم يكن حقيقة لم يكن لها مهر فكذا اذا التحق بالعدم من الاصل وكذا فى خيار البلوغ اذا كان من له الخيار هو المرأة فاختارت نفسها قبل الدخول بها لما قلنا واما اذا كان من له الخيار هو الغلام فاختار نفسه قبل الدخول بها فلا مهر لها أيضا وهذا فيه نوع اشكال لان الفرقة جاءت من قبل الزوج فيجب ان تكون فرقة بطلاق و يتعلق بها نصف المهر والانفصال ان الشرع أثبت له الخيار فلابد أن يكون مفيدا ولو كان ذلك طلاقا ووجب عليه المهر لم يكن لاثبات الخيار معنى لانه يملك الطلاق فاذا لا فائدة فى الخيار الا سقوط المهر وان كان قد دخل بها لا يسقط المهر لان المهر قد تأكد بالدخول فلا يحتمل السقوط بالفرقة كما لا يحتمل السقوط بالموت ولان الدخول استيفاء منافع البضع وانه أمر خفى فلا يحتمل الارتفاع من الاصل بالفسخ بخلاف العقد فانه أمر شرعى فكان محتملا للفسخ ولانه لو فسخ النكاح بعد الدخول لوجب عليه رد المنافع المستوفاة لانه عاد البدل اليه فوجب ان يعود المبدل اليها وهو لا يقدر على ردها فلا يفسخ واذا لم يقدر على ردها يغرم قيمتها وقيمتها هو المهر المسمى فلا يفيد ولانه لما استوفى المنافع فقد استوفى المعقود عليه وهو المبدل فلا يسقط البدل ومنها اختيار المرأة نفسها لعيب الجب والعنة والخصاء والخنوثة والتأخذ بتفريق القاضى أو بنفس الاختيار على ما بينا وانه فرقة بطلاق لان سبب ثبوتها حصل من الزوج وهو المنع من ايفاء حقها المستحق بالنكاح وانه ظلم وضرر فى حقها الا أن القاضى قام مقامه فى دفع الظلم والاصل أن الفرقة اذا حصلت بسبب من جهة الزوج مختص بالنكاح ان تكون فرقة بطلاق حتى لو كان ذلك قبل الدخول بها وقبل الخلوة فلها نصف المسمى ان كان فى النكاح تسمية وان لم يكن فيه تسمية فلها المتعة ومنها التفريق لعدم الكفاءة أو لنقصان المهر والفرقة به فرقة بغير طلاق لانها فرقة حصلت لا من جهة الزوج فلا يمكن ان يجعل ذلك طلاقا لانه ليس لغير الزوج ولاية الطلاق فيجعل فسخا ولا تكون هذه الفرقة الا عند القاضى لما ذكرنا فى الفرقة بخيار البلوغ ومنها اباء الزوج الاسلام بعد ما أسلمت زوجته فى دار الاسلام ومنها اباء الزوجة الاسلام بعد ما أسلم زوجها المشرك أو المجوسى فى دار الاسلام وجملة الكلام فيه أن الزوجين الكافرين اذا أسلم أحدهما فى دار الاسلام فان كانا كتابيين فأسلم الزوج فالنكاح بحاله لان الكتابية محل لنكاح المسلم ابتداء فكذا بقاء وان أسلمت المرأة لا تقع الفرقة بنفس الاسلام عندنا ولكن يعرض الاسلام على زوجها فان أسلم بقيا على النكاح وان أبى الاسلام فرق القاضى بينهما لانه لا يجوز أن تكون المسلمة تحت نكاح الكافر ولهذا لم يجز نكاح الكافر المسلمة ابتداء فكذا فى البقاء عليه وان كانا مشركين أو مجوسيين فأسلم أحدهما أيهما كان يعرض الاسلام على الآخر ولا تقع الفرقة بنفس الاسلام عندنا فان أسلم فهما على النكاح وان أبى الاسلام فرق القاضى بينهما لان المشركة لا تصلح لنكاح المسلم غير ان الاباء ان كان من المرأة يكون فرقة بغير طلاق لان الفرقة جاءت من قبلها وهو الاباء من الاسلام والفرقة من قبل المرأة لا تصلح طلاقا لانها لا تلى الطلاق فيجعل فسخا وان كان الاباء من الزوج يكون فرقة بطلاق

فى قول أبى حنيفة ومحمد وعند أبى يوسف يكون فرقة بغير طلاق وهذا كله مذهب أصحابنا وقال الشافعى اذا أسلم أحد الزوجين وقعت الفرقة بنفس الاسلام غير انه إن كان ذلك قبل الدخول تقع الفرقة للحال فاما بعد الدخول فلا تقع الفرقة حتى تمضى ثلاث حيض فان أسلم الآخر قبل مضيها فالنكاح بحاله وان لم يسلم بانت بمضيها أما الكلام مع الشافعى فوجه قوله ان كفر الزوج يمنع من نكاح المسلمة ابتداء حتى لا يجوز للكافر ان ينكح المسلمة وكذلك شرك المرأة وتمجسها مانع من نكاح المسلم ابتداء بدليل أنه لا يجوز للمسلم نكاح المشركة والمجوسيه فاذا طرأ على النكاح يبطله فاشبه الطلاق (ولنا) اجماع الصحابة رضى الله عنهم فانه روى ان رجلا من بنى تغلب أسلمت امرأته فعرض عمر رضى الله عنه عليه الاسلام فامتنع ففرق بينهما وكان ذلك بمحضر من الصحابة رضى الله عنهم فيكون اجماعا ولو وقعت الفرقة بنفس الاسلام لما وقعت الحاجة الى التفريق ولان الاسلام لا يجوز ان يكون مبطلا للنكاح لانه عرف عاصما للاملاك فكيف يكون مبطلا لها ولا يجوز ان يبطل بالكفر أيضا لان الكفر كان موجودا منهما ولم يمنع ابتداء النكاح فلان لا يمنع البقاء وانه أسهل أولى الا انا لو بقينا النكاح بينهما لا تحصل المقاصد لان مقاصد النكاح لا تحصل الا بالاستفراش والكافر لا يمكن من استفراش المسلمة والمسلم لا يحل له استفراش المشركة والمجوسية لخبثهما فلم يكن فى بقاء هذا النكاح فائدة فيفرق القاضى بينهما عند اباء الاسلام لان اليأس عن حصول المقاصد يحصل عنده وأما الكلام مع أصحابنا فى كيفية الفرقة عند اباء الزوج الاسلام بعد ما أسلمت امرأته المشركة أو المجوسية أو الكتابية فوجه قول ابى يوسف ان هذه فرقة يشترك فى سببها الزوجان و يستويان فيه فان الاباء من كل واحد منهما سبب الفرقة ثم الفرقة الحاصلة بابائها فرقة بغير طلاق فكذا بابائه لاستوائهما فى السببية كما اذا ملك أحدهما صاحبه ولهما ان الحاجة الى التفريق عند الاباء لفوات مقاصد النكاح ولان مقاصد النكاح اذا لم تحصل لم يكن فى بقاء النكاح فائدة فتقع الحاجة الى التفريق والاصل فى التفريق هو الزوج لان الملك له والقاضى ينوب منابه كما فى الفرقة بالجب والعنة فكان الاصل فى الفرقة هو فرقة الطلاق فيجعل طلاقا ما أمكن وفى اباء المرأة لا يمكن لانها لا تملك الطلاق فيجعل فسخا ومنها ردة أحد الزوجين لان الردة بمنزلة الموت لانها سبب مفض اليه والميت لا يكون محلا للنكاح ولهذا لم يجز نكاح المرتد لاحد فى الابتداء فكذا فى حال البقاء ولانه لا عصمة مع الردة وملك النكاح لا يبقى مع زوال العصمة غير ان ردة المرأة تكون فرقة بغير طلاق بلا خلاف وأما ردة الرجل فهى فرقة بغير طلاق فى قول أبى حنيفة وأبى يوسف وعند محمد فرقة بطلاق (وجه) قوله ظاهر لان الاصل ان الفرقة اذا حصلت بمعنى من قبل الزوج وأمكن ان تجعل طلاقا تجعل طلاقا لان الاصل فى الفرقة هو فرقة الطلاق وأصل أبى يوسف ما ذكرنا انه فرقة حصلت بسبب يشترك فيه الزوجان لان الردة من كل واحد منهما سبب لثبوت الفرقة ثم الثابت بردتها فرقة بغير طلاق كذا بردته ولابى حنيفة ان هذه الفرقة وان كانت بسبب وجد من الرجل وهو ردته الا انه لا يمكن ان تجعل الردة طلاقا لانها بمنزلة الموت وفرقة الموت لا تكون طلاقا لان الطلاق تصرف يختص بما يستفاد بالنكاح والفرقة الحاصلة بالردة فرقة واقعة بطريق التنافى لان الردة تنافى عصمة الملك وما كان طريقه التنافى لا يستفاد بملك النكاح فلا يكون طلاقا بخلاف الفرقة الحاصلة بإباء الزوج لانها تثبت بفوات مقاصد النكاح وثمراته وذلك مضاف الى الزوج فيلزمه الامساك بالمعروف والا التسريح بالاحسان فاذا امتنع عنه ألزمه القاضى الطلاق الذى يحصل به التسريح بالاحسان كانه طلق بنفسه والدليل على التفرقة بينهما ان فرقة الاباء لا تحصل الا بالقضاء وفرقة الردة تثبت بنفس الردة ليعلم ان ثبوتها بطريق التنافى ثم الفرقة بردة أحد الزوجين تثبت بنفس الردة فتثبت فى الحال عندنا وعند الشافعى ان كان قبل الدخول فكذلك وان كان بعد الدخول تتأجل الفرقة الى مضى ثلاث حيض وهو على الاختلاف فى اسلام أحد الزوجين هذا اذا ارتد أحد الزوجين فاما اذا ارتدا معا لا تقع الفرقة بينهما استحسانا حتى لو أسلما معا فهما على نكاحهما والقياس ان تقع الفرقة وهو قول زفر وجه القياس انه لو ارتد أحدهما لوقعت الفرقة

فكذا اذا ارتدا الان فى ردتهما ردة أحدهما وزيادة وللاستحسان اجماع الصحابة رضى الله عنهم فان العرب لما
ارتدت فى زمن أبى بكر الصديق رضى الله عنه ثم أسلموا لم يفرق بينهم و بين نسائهم وكان ذلك بمحضر من الصحابة
رضى الله عنهم فان قيل بم يعلم هناك انهم ارتدوا وأسلموا معا فالجواب انه لما لم يفرق بينهم و بين نسائهم فما لم يعلم القران
بل احتمل التقدم والتأخر فى الردة والاسلام فقيما علم أولى ان لا يفرق ثم نقول الاصل فى كل أمرين حادثين اذا لم
يعلم تاريخ ما بينهما ان يحكم بوقوعهما معا كالغرقى والحرقى والهدمى ولو تزوج مسلم كتابية يهودية أو نصرانية
فتمجست تثبت الفرقة لان المجوسية لا تصلح لنكاح المسلم ألا ترى انه لا يجوز له نكاحها ابتداء ثم ان كان ذلك
قبل الدخول بها فلا مهر لها ولا نفقة لانها فرقة بغير طلاق فكانت فسخا وان كان بعد الدخول بها فلها المهر لما بينا فيما
تقدم ولا نفقة لها لان الفرقة جاءت من قبلها والاصل ان الفرقة اذا جاءت من قبلها فان كان قبل الدخول بها فلا نفقة لها
ولا مهر وان جاءت من قبله قبل الدخول يجب نصف المسمى ان كان المهر سمى وان لم يكن تجب المتعة و بعد الدخول
يجب كل المهر والنفقة ولو كانت يهودية فتنصرت أو نصرانية فتهودت لم تثبت الفرقة ولم يعترض عليه عندنا وقال
الشافعى لا يمكن من القرار عليه ولكن تجبر على ان تسلم أو تعود الى دينها الاول فان لم تفعل حتى مضت ثلاث حيض
وقعت الفرقة كما فى المرتد وجه قوله انها كانت مقرة بان الدين الذى انتقلت اليه باطل فكان ترك الاعتراض تقريرا
على الباطل وانه لا يجوز (ولنا) انها انتقلت من باطل الى باطل والجبر على العود الى الباطل باطل ولو كانت يهودية أو
نصرانية فصبأت لم تثبت الفرقة فى قول أبى حنيفة وفى قول أبى يوسف ومحمد تثبت الفرقة بناء على انه يجوز للمسلم نكاح
الصابئية عنده وعندهما لا يجوز والمسألة مرت فى موضعها ومنها اسلام أحد الزوجين فى دار الحرب لكن لا تقع
الفرقة فى الحال بل تقف على مضى ثلاث حيض ان كانت ممن تحيض وان كانت ممن لا تحيض ثلاثة اشهر فان أسلم
الباقى منهما فى هذه المدة فهما على النكاح وان لم يسلم حتى مضت المدة وقعت الفرقة لان الاسلام لا يصلح سببا
لثبوت الفرقة بينهما ونفس الكفر أيضا لا يصلح سببا لما ذكرنا من المعنى فيما تقدم ولكن يعرض الاسلام على الآخر
فاذا أبى حينئذ يفرق وكانت الفرقة حاصلة بالاباء ولا يعرف الاباء الا بالعرض وقد امتنع العرض لانعدام الولاية وقد
مست الحاجة الى التفريق اذ المشرك لا يصلح لنكاح المسلم فيقام شرط البينونة وهو مضى ثلاث حيض اذ هو شرط
البينونة فى الطلاق الرجعى مقام العلة واقامة الشرط مقام العلة عند تعذر اعتبار العلة جائز فى أصول الشرع فاذا
مضت مدة العدة وهى ثلاث حيض صار مضى هذه المدة بمنزلة تفريق القاضى وتكون فرقة بطلاق على قياس قول أبى
حنيفة ومحمد وعلى قياس قول أبى يوسف بغير طلاق لانه فرقة بسبب الاباء حكما وتقديرا واذا وقعت الفرقة بعد مضى
هذه المدة هل تجب العدة بعد مضيها بأن كانت المرأة هى المسلمة فخرجت الى دار الاسلام فتمت الحيض فى دار
الاسلام لا عدة عليها عند أبى حنيفة وعندهما عليها العدة والمسألة مذكورة فيما تقدم وان كان المسلم هو الزوج فلا عدة
عليها بالاجماع لانها حربية ومنها اختلاف الدارين عندنا بان خرج أحد الزوجين الى دار الاسلام مسلما أو ذميا
وترك الآخر كافرا فى دار الحرب ولو خرج أحدهما مستأمنا وبقى الآخر كافرا فى دار الحرب لا تقع الفرقة بالاجماع
وقال الشافعى لا تقع الفرقة باختلاف الدارين وهذا بناء على أصل وهو ان اختلاف الدارين علة لثبوت الفرقة عندنا
وعنده ليس بعلة وانما العلة هى السبى واحتج بما روى أن زينب بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم هاجرت من
مكة الى المدينة وخلفت زوجها أبا العاص كافرا بمكة فردها عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنكاح الاول ولو
ثبتت الفرقة باختلاف الدارين لما رد بل جدد النكاح ولان تأثير اختلاف الدارين فى انقطاع الولاية وانقطاع
الولاية لا يوجب انقطاع النكاح فان النكاح يبقى بين أهل العدل والبغى والولاية منقطعة (ولنا) ان عند اختلاف
الدارين يخرج الملك من أن يكون منتفعا به لعدم التمكن من الانتفاع عادة فلم يكن فى بقائه فائدة فيزول كالمسلم اذا ارتد
عن الاسلام ولحق بدار الحرب انه يزول ملكه عن أمواله وتعتق أمهات أولاده ومدبروه ولما قلنا كذا هذا بخلاف

أهل البغي مع أهل العدل لان أهل البغي من أهل الاسلام ولانهم مسلمون فيخالطون أهل العدل فكان امكان الانتفاع ثابتاً فيبقى النكاح وههنا بخلافه وأما الحديث فقدروى أنه ردها عليه بنكاح جديد فتعارضت الروايتان فسقط الاحتجاج به مع ماأن العمل بهذه الرواية أولى لانها تثبت أمراً لم يكن فكان راوى الرد بالنكاح الاول استصحب الحال فظن أنه ردها عليه بذلك النكاح الذى كان وراوى النكاح الجديد اعتمد حقيقة الحال وصار كاحتمال الجرح والتعديل ثم ان كان الزوج هو الذى خرج فلا عدة على المرأة بلا خلاف لماذكرنا انه حربية وان كانت المرأة هى التى خرجت فلا عدة عليها فى قول أبى حنيفة خلافاً لهما وكذلك اذا خرج أحدهما ذمياً وقعت الفرقة لانه صار من أهل دار الاسلام فصار كما لو خرج مسلماً بخلاف ما اذا خرج أحدهما بامان لان الحربى المستأمن من أهل دار الحرب وانما دخل دار الاسلام على سبيل العارية لقضاء بعض حاجاته لا للتوطن فلا يبطل حكم دار الحرب فى حقه كالمسلم اذا دخل دار الحرب بامان لانه لا يصير بالدخول من أهل دار الحرب لما قلنا كذا هذا ولو أسلما معاً فى دار الحرب أو صارا ذميين معاً أو خرجا مستأمنين فالنكاح على حاله لانعدام اختلاف الدارين عندنا وانعدام السبي عنده وعلى هذا يخرج ما اذا سبي أحدهما وأحرز بدار الاسلام انه تقع الفرقة بالاجماع لكن على اختلاف الاصلين عندنا باختلاف الدارين وعنده بالسبي وعندنا لا تثبت الفرقة قبل الاحراز بدار الاسلام ولو سبيا معاً لا تقع الفرقة عندنا لعدم اختلاف الدارين وعنده تقع لوجود السبي واحتج بقوله تعالى والمحصنات من النساء الا ما ملكت أيمانكم حرم المحصنات وهن ذوات الازواج اذ هو معطوف على قوله عز وجل حرمت عليكم أمهاتكم واستثنى المملوكات والاستثناء من الحظر اباحة ولم يفصل بين ما اذا سبيت وحدها أو مع زوجها ولان السبي سبب لثبوت ملك المتعة للسابى لانه استيلاء ورد على محل غير معصوم وانه سبب لثبوت الملك فى الرقبة ولهذا يثبت الملك فى المسبية بالاجماع وملك الرقبة يوجب ملك المتعة ومتى ثبت ملك المتعة للسابى يزول ملك الزوج ضرورة بخلاف ما اذا اشترى أمة هى منكوحة الغير انه لا يثبت للمشترى ملك المتعة وان ثبت له ملك الرقبة بالشراء لان ملك الزوج فى الامة ملك معصوم واثبات اليد على محل معصوم لا يكون سبباً لثبوت الملك (ولنا) ان ملك النكاح للزوج كان ثابتاً بدليله مطلقاً وملك النكاح لا يجوز ان يزول الا بازالته أو لعدم فائدة البقاء اما لفوات المحل حقيقة بالهلاك او تقديراً بالخروجه من أن يكون منتفعاً به فى حق المالك واما لفوات حاجة المالك بالموت لان الحكم بالزوال حينئذ يكون تناقضاً والشرع منزه عن التناقض ولم توجد الازالة من الزوج والمحل صالح والمالك صالح حى محتاج الى الملك وامكان الاستمتاع ثابت ظاهراً وغالباً اذا سبيا معاً ولا يكون نادراً وكذا اذا سبي أحدهما والمسبي فى دار الحرب لان احتمال الاسترداد من الكفرة أو استنقاذ الاسراء من الغزاة ليس بنادر وان لم يكن غالباً بخلاف ما اذا سبي أحدهما وأخرج الى دار الاسلام لان هناك لا فائدة فى بقاء الملك لعدم التمكن من اقامة المصالح بالملك ظاهراً وغالباً لاختلاف الدارين وأما قوله السبي ورد على محل غير معصوم فنعم لكن الاستيلاء الوارد على محل غير معصوم انما يكون سبباً لثبوت الملك اذا لم يكن مملوكاً لغيره وملك الزوج ههنا قائم لما بينا فلم يكن السبي سبباً لثبوت الملك للسابى فلا يوجب زوال ملك الزوج والآية محمولة على ما اذا سبيت وحدها لما ذكرنا من الدلائل ومنها الملك الطارئ لاحد الزوجين على صاحبه بان ملك أحدهما صاحبه بعد النكاح أو ملك شقصاً منه لان الملك المقارن يمنع من انعقاد النكاح فالطارئ عليه يبطله والفرقة الواقعة به فرقة بغير طلاق لانها فرقة حصلت بسبب لا من قبل الزوج فلا يمكن ان تجعل طلاقاً فتجعل فسخاً ولا يحتاج الى تفريق القاضى لانها فرقة حصلت بطريق التنافى لما بينا فى المسائل المتقدمة ان الحقوق الثابتة بالنكاح لا يصح اثباتها بين المالك والمملوك فلا تفتقر الى القضاء كالفرقة الحاصلة بردة أحد الزوجين وعلى هذا قالوا فى القن والمدبر والمأذون اذا اشتريا زوجتيهما لم يبطل النكاح لان الشراء لا يفيد لهما ملك المتعة فلا يوجب بطلان النكاح وقالوا أيضاً فى المكاتب اذا اشترى زوجته لا يبطل نكاحها لانه لا يملكها وانما يثبت له فيها حق الملك وحق الملك يمنع ابتداء

النكاح ولا يمنع البقاء كالعدة وهذا لان حق الملك هو الملك من وجه فكان ملكه فيها ثابتا من وجه دون وجه فالنكاح اذا لم يكن منعقدا يقع الشك فى انعقاده فلا ينعقد بالشك واذا كان منعقدا يقع الشك فى زواله فلا يزول بالشك على الاصل المعهود ان غير الثابت بيقين لا يثبت بالشك والثابت بيقين لا يزول بالشك لهذا المعنى منعت العدة من ابتداء النكاح ولم تمنع البقاء كذا هذا او قالوا فيمن زوج ابنته من مكاتبه ثم مات لا يبطل النكاح بينهما حتى يعجز عن أداء بدل الكتابة وقال الشافعى ينفسخ النكاح بناء على ان المكاتب لا يورث عندنا فلا يثبت الملك للوارث فى المكاتب حقيقة وانما يثبت له حق الملك وانه لا يمنع بقاء النكاح وعنده يورث فيثبت الملك لها فى زوجها فيبطل النكاح (وجه) قوله ان الوارث يقوم مقام المورث فى أملاكه فيثبت له ما كان ثابتا للمورث وملكه فى المكاتب كان ثابتا له فينتقل الى الوارث فيصير مملوكا له فينفسخ النكاح (ولنا) ان الحاجة مست الى ابقاء ملك الميت فى المكاتب لان عقد الكتابة أوجب له حق الحرية للحال على وجه يصير ذلك الحق حقيقة عند الاداء ولهذا يثبت الولاء من قبله فلو نقلنا الملك من الميت الى الوارث لتعذر اثبات حقيقة الحرية عند الاداء لانعدام تعليق الحرية منه بالاداء فمست الحاجة الى استيفاء ملك الميت فيه لاجل الحق المستحق للمكاتب فيمنع ثبوت الملك حقيقة للوارث و يثبت له حق الملك لوجود سبب الثبوت وهو القرابة وشرطه وهو الموت وحق الملك يمنع ابتداء النكاح ولا يمنع البقاء لما ذكرنا الا اذا عجز عن اداء بدل الكتابة لانه اذا عجز ثبت الملك حقيقة للوارث فيرتفع النكاح واما معتق البعض اذا اشترى زوجته لا يبطل النكاح فى قول أبى حنيفة وعندهما يبطل بناء على ان معتق البعض بمنزلة المكاتب عنده وعندهما حر عليه دين والله أعلم ومنها الرضاع الطارئ على النكاح كمن تزوج صغيرة فارضعتها أمه بانت منه لانها صارت أختا له من جهة الرضاع وكذا اذا تزوج صبيتين رضيعتين فجاءت امرأة فارضعتهما بانتا منه لانهما صارتا أختين وحرمة الاخت من الرضاع يستوى فيها السابق والطارئ وكذا حرمة الجمع بين الاختين من الرضاعة ونذكر ان شاء الله تعالى ما يتعلق بالرضاع المقارن والطارئ من المسائل فى كتاب الرضاع ومنها المصاهرة الطارئة بان وطئ أم امرأته أو ابنتها والفرقة بها فرقة بغير طلاق لانها حرمة مؤبدة كحرمة الرضاع والفرق فى هذه الوجوه كلها بائنة لان المقصود فى بعضها الخلاص وانه لا يحصل الا بالبائن وفى بعضها المحل ليس بقابل لبقاء النكاح فافهم والله الموفق

﴿ تم الجزء الثانى ويليه الجزء الثالث وأوله كتاب الايمان ﴾



(الجزء الثاني من كتاب بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع)

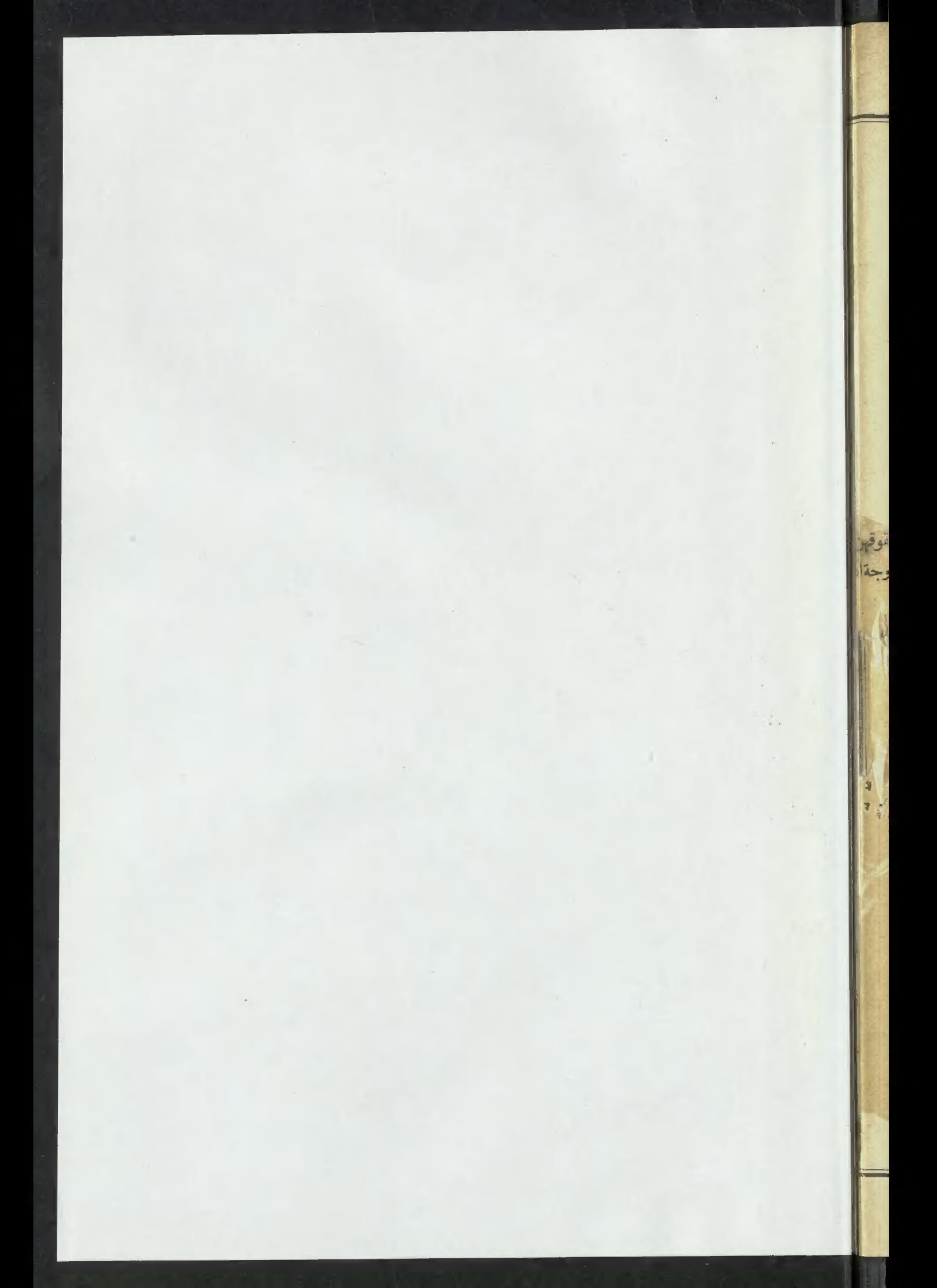
صحيفة

صحيفة

صحيفة

صحيفة

﴿تمت﴾



DATE DUE

